

# La teologia, sapere della fede e il suo carattere scientifico

Marco Vanzini, Teologia fondamentale, PUSC

## INTRODUZIONE

Alla luce del contesto attuale, in cui il rapporto e il dialogo tra religione e scienze, fede e ragione, presenta punti oscuri e non poche volte fraintendimenti, ci proponiamo di illustrare, grazie al pensiero di san Tommaso, il carattere autenticamente scientifico della teologia, ossia del sapere della fede cristiana. In altre parole vedremo per quali motivi la teologia, se intesa nella luce della lezione di san Tommaso (di cui cercheremo di mostrare alcune attualizzazioni), possa proporre il proprio discorso su Dio come un discorso razionale, rigoroso, fondato. E ciò, senza che si perda di vista la peculiarità della teologia, consistente nel duplice fatto che, per dirla in termini classici, tanto il suo oggetto materiale (o soggetto) – Dio – quanto quello formale – la fede come “luce” nella quale l’oggetto è colto come rivelato – hanno carattere soprannaturale.

## 1. IL CARATTERE SCIENTIFICO DELLA TEOLOGIA IN SAN TOMMASO

San Tommaso affronta alcune questioni essenziali sul problema discusso, al suo tempo come oggi, del carattere scientifico della teologia. Un luogo in cui ne tratta ampiamente è il *Commento al De Trinitate di Boezio*<sup>1</sup>, q. 2, a. 2. Ma anche nella *Summa Theologiae* dedica la prima questione della *I Pars* al chiarimento di cosa sia la teologia, toccando in diversi momenti il problema della sua scientificità. Consideriamo le tre questioni più interessanti dal punto di vista di una discussione attuale circa l’ammissibilità della teologia nell’ambito delle discipline considerate scientifiche e più in generale circa la ragionevolezza della fede religiosa. Nell’ordine in cui appaiono nel *De Trinitate* sono:

- 1) la questione dell’inconoscibilità del soggetto della teologia (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, arg. 2);
- 2) la questione della non evidenza dei principi della teologia (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, arg. 5);
- 3) la questione della necessità della fede nella teologia, che sembra inconciliabile con la sua natura di scienza – non si può avere scienza delle cose credute – (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, argg. 6 e 7).

Cominciamo affrontando, per un motivo di ordine espositivo, la seconda questione – la non evidenza dei principi – lasciando per un momento successivo la prima e la terza.

### 1.1 La teologia, *quasi scientia subalternata*, riceve i propri principi nella fede e li sviluppa in modo razionale e rigoroso [cfr. *De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 5]

*A. La questione della non evidenza dei principi secondo il paradigma aristotelico.*

La questione viene posta da san Tommaso, in riferimento al modello di scienza secondo Aristotele, come segue:

---

<sup>1</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*; impiegheremo la traduzione italiana di G. Mazzotta, *Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio*, Rubbettino, Soveria Mannelli, Messina 1996. Lo indicheremo nel seguito come *De Trinitate*.

«Ogni scienza procede da principi di per sé evidenti [*ex principiis per se notis*] che chiunque accetta appena li ascolta, o da principi che traggono credibilità da quelli evidenti. Ma gli articoli di fede, che sono i primi principi nella fede, non sono di questo genere poiché non sono evidenti e nemmeno possono venir risolti in maniera dimostrativa nei principi evidenti [...]. Per questo non può esserci scienza delle verità divine che si sanno per fede» (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, arg. 5)<sup>2</sup>.

Questa è la risposta di san Tommaso nel *Commento al De Trinitate*:

«Anche le scienze che insegnano a livello puramente umano, usano principi che non sono noti a tutti ma che devono essere presupposti perché dipendono da scienze superiori. Nelle scienze subalterne, ad esempio, si presuppongono e si credono principi provenienti da superiori scienze subalternanti e questi principi sono evidenti soltanto nelle scienze superiori. Gli articoli di fede, che sono principi della scienza teologica, intrattengono analogo rapporto con la conoscenza divina: le cose, che sono per sé note nella scienza che Dio ha di se stesso, vengono presupposte nella nostra scienza [teologica] e si crede [*creduntur*] a Chi le rivela per mezzo dei suoi messaggeri, come il medico crede [*credit*] al fisico quando questi assicura che gli elementi sono quattro» (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 5).

In modo più conciso, nella *Summa Theologiae*, risponde:

«La sacra dottrina è una scienza. E si prova così: Vi è un doppio genere di scienze. Alcune di esse procedono da principi noti per naturale lume d'intelletto, come l'aritmetica e la geometria; altre che procedono da principi conosciuti alla luce di una scienza superiore: p. es., la prospettiva si basa su principi di geometria e la musica su principi di aritmetica. E in tal maniera la sacra dottrina è una scienza; in quanto che poggia su principi conosciuti per lume di scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei Beati. Quindi, come la musica crede [*credit*] i principi che le fornisce la matematica, così la sacra dottrina crede [*credit*] i principi rivelati da Dio» (*STh*, I, q. 1 a. 2, co).

San Tommaso risolve la questione della non evidenza dei principi segnalando che anche buona parte delle scienze si fonda su principi e concetti ricevuti da altre discipline, dei quali cioè non viene fornita dimostrazione all'interno di quella determinata scienza. Egli ripropone l'argomento aristotelico delle scienze subalterne: la teologia è per Tommaso come "subalternata" alla scienza di Dio e dei beati. Ciò significa che la teologia riceve i propri principi, le verità di fede, dalla "scienza di Dio", ossia dalla conoscenza che Dio stesso ha di Sé e della realtà creata. I principi della scienza divina, che vengono accolti per fede, sono fatti propri dalla teologia, analogamente a come la musica riceve i propri principi dall'aritmetica, senza bisogno di dimostrarli all'interno del suo contesto proprio<sup>3</sup>.

Ciò che spetta a una scienza non è di dimostrare i propri principi, bensì di giungere correttamente da questi alle loro conseguenze. Pertanto l'evidenza che la scienza, nell'ideale aristotelico che Tommaso assume, deve mostrare, non è quella dei principi, bensì quella delle conclusioni, ossia delle ulteriori affermazioni cui giunge mediante ragionamenti rigorosi, deduzioni, sillogismi. «Una scienza infatti mostra l'evidenza non dei principi ma delle conclusioni in forza dell'evidenza dei principi. In questo senso la scienza di cui ora parliamo [la teologia], non rende evidenti le verità di fede, ma da esse rende evidenti altre cose in modo che si abbia la certezza che deriva dalle prime» (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 6). Il carattere scientifico della teologia è dunque assicurato, in prima battuta, dal rigore del procedimento discorsivo che porta dai principi alle conclusioni<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Del tutto analoga è la formulazione della questione in *STh*, I, q. 1, a. 2, arg. 1.

<sup>3</sup> Una discussione ampia sull'impiego della nozione di scienza subalternata in san Tommaso si trova in J.-P. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in G. D'ONOFRIO (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, II, Piemme, Casale Monferrato 1996, 849-921.

<sup>4</sup> Vale la pena ricordare che il concetto di scienza indica, nella visione classica di cui san Tommaso è testimone, uno degli abiti intellettuali, insieme a quello della sapienza e all'intelletto dei principi. La scienza è precisamente l'abito

## B. Attualizzazione

Sebbene il paradigma di scienza sia mutato nel passaggio dalla concezione antica e medievale a quella moderna, l'argomentazione di san Tommaso mantiene molta della sua validità.

Innanzitutto perché, come osserva G. Tanzella-Nitti, tutte le scienze, per sviluppare il loro apparato gnoseologico, devono riferirsi a nozioni indimostrabili, la cui fondazione rimanda ad una *meta-scienza* e ad un *meta-linguaggio* che superano l'orizzonte della disciplina di partenza. Questa è una realtà ormai data chiaramente per acquisita anche per le scienze naturali o per quelle fisico-matematiche, modello per eccellenza di rigore scientifico. Si può dire cioè che il modello delle scienze subalterne, sebbene con un linguaggio diverso, è legittimato anche nell'epistemologia contemporanea, la quale riconosce *l'esistenza di problemi di incompletezza logica ed ontologica in cui tutte le scienze autoreferenziali incorrono quando toccano il problema dei fondamenti*<sup>5</sup>.

Una seconda considerazione. L'epistemologia moderna e il modo in cui la ricerca scientifica oggi si svolge, non permettono più di dire che una scienza assume come dati di partenza i suoi principi. Questo in qualche misura può valere per l'ambito matematico, ma non certo per le scienze naturali e tantomeno per quelle umane. Oggi non sono i principi i punti di partenza di una scienza, bensì l'osservazione e i dati che da essa si ricavano. I principi o leggi sono i risultati cui si giunge a partire dall'esperimento e mediante inferenza, induzione, ecc. Un esempio di principi sono le leggi della meccanica come formulati da Newton e successivamente da Einstein. Tali principi, così come alcune delle grandezze fisiche di cui trattano, non sono affatto evidenti. E vi è consenso pressoché generale sul fatto che essi abbiano un carattere sempre ipotetico, perché suscettibili di essere corroborati da verifiche sperimentali, ma mai dimostrati definitivamente. Approfondiremo questo punto più avanti.

Rimane certamente una differenza tra il procedimento teologico e quello delle altre scienze, per quanto riguarda il punto di partenza. Si può dire infatti che ciò che nella scienza (matematica, fisica, ecc) permette di cogliere i principi è una forma di intuizione o di induzione; nel caso della teologia invece i principi – articoli di fede – sono colti nella fede. Anche su questo torneremo nel seguito.

### 1.2 La teologia riflette razionalmente sui suoi principi e li difende nei confronti delle critiche [cfr. *De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 4 e 7]

#### A. La riflessione della teologia sui principi, nella concezione di san Tommaso

San Tommaso è consapevole che la nozione di scienza subalternata non si applica in modo del tutto adeguato alla teologia, in quanto essa riceve i propri principi nella fede – la fede del teologo e, prima ancora, la fede della Chiesa –, ma in una fede che è soprannaturale, a differenza di quella “fede” umana con cui il medico “crede” al fisico o il musicista “crede” al matematico. Questi ultimi possono verificare i principi ricevuti dalla scienza superiore, se lo vogliono, mentre i principi della teologia sono verità che superano ogni capacità di verifica da parte della ragione<sup>6</sup>. E tuttavia, sebbene il motivo essenziale della fede non sia l'intelligibilità propria delle verità rivelate – che non risulta evidente alla ragione umana, neppure illuminata dalla grazia – la teologia può impegnarsi nella riflessione sui

---

mediante il quale si giunge correttamente dai principi alle conclusioni che in base ad essi si possono dimostrare. È l'abito dell'intelletto (*intellectus principiorum*: intelletto dei principi) che permette invece di acquisire per intuizione i principi, i quali non possono essere dimostrati. Cfr. ad esempio *De Trinitate*, q. 5, a. 1, ad 1.

<sup>5</sup> G. TANZELLA-NITTI, *La Teologia come scienza*, voce *Teologia* in C. IZQUIERDO (dir.), J. BURGGRAF, F. M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, 947.

<sup>6</sup> Infatti, propriamente, san Tommaso dice che la teologia è “come una scienza subalternata” [*quasi subalternata*]. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, I, Prol., a. 3, sol. 2: «Est ergo theologia scientia quasi subalternata divinae scientiae a qua accipit principia sua» (cfr. anche TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso*, 888). Nei testi di san Tommaso riportati in precedenza abbiamo evidenziato il fatto che il verbo usato, tanto per l'accoglienza dei principi della teologia quanto per quelli delle altre scienze subalterne è “credere”; ma si tratta evidentemente di un impiego analogico. A san Tommaso basta, in quel contesto, rilevare che, in entrambi i casi, la scienza inferiore non ha bisogno di verificare i principi che riceve da quella superiore.

propri principi, acquisendo un'intelligenza via via maggiore di ciò che è creduto, nonché nella sua difesa contro le possibili critiche e obiezioni.

#### A.1) L'intelligenza della fede

«L'intelligenza è sempre principio di ogni scienza ma non sempre principio prossimo, anzi talora è la fede il principio prossimo della scienza, come risulta evidente nel caso delle scienze subalterne. Le loro conclusioni infatti procedono, come da principio prossimo, dalla fede in ciò che è presupposto evidente in base alla scienza superiore; invece, come da primo principio, procedono dalla intelligenza di colui che possiede la scienza superiore, il quale ha certezza di conoscenza sulle verità che sono credute nella scienza subalternata. Analogamente, il principio prossimo di questa scienza [la teologia] è la fede, ma il primo principio è l'intelligenza divina nella quale crediamo. Scopo della fede è poi di giungere a comprendere [*ad intelligendum*] ciò che crediamo. È come chi possiede una scienza inferiore e apprende la scienza di chi ne ha una superiore: allora finalmente conosce e sa ciò che prima soltanto credeva [*tunc fiet et intellecta vel scita, quae prius erant tantummodo credita*]» (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 7).

Quando afferma che scopo della fede è giungere a comprendere ciò che si crede, san Tommaso sta indicando il compito della teologia, della riflessione razionale sulla verità accolta nella fede<sup>7</sup>. E afferma la possibilità, per la teologia, di giungere ad una autentica conoscenza delle verità credute. Ciò non significa che esse possano essere comprese pienamente [*comprehendi*], possono essere però penetrate [*intellecta*] sempre più dalla ragione umana illuminata dalla fede<sup>8</sup>.

Ciò significa che se per l'Aquinate la scienza, come per Aristotele, è il processo che da principi porta a conclusioni – e la teologia ha carattere scientifico in quanto opera rigorosamente in questo modo – egli non intende la teologia come essenzialmente “deduttiva”. Non vede cioè la teologia come scienza delle conclusioni in un senso estrinseco e deteriore: le “conclusioni” sono infatti conoscenze che permettono di intendere, di cogliere la scienza divina nella sua profondità e unità. Il discorso teologico, nelle sue acquisizioni, mira ad approfondire e organizzare i dati rivelati in una sintesi che ne esprima l'unità e la coerenza, in modo che «la *sacra doctrina* [la teologia] ci si presenta come una impronta della scienza divina che è una e semplice rispetto a tutto» (*STh*, I, q. 1, a. 3, ad 2). Come osserva J.-P. Torrell, «Tommaso ha ricevuto dalla Bibbia la certezza che Dio possiede una intelligibilità accessibile alla ragione umana, poiché secondo il libro della *Sapienza* (11, 20), Dio “ha disposto tutto con misura, calcolo e peso”. Questo è vero anche nell'ordine della grazia visto che, secondo san Paolo (Ef 1, 8), egli ha disposto tutto “con sapienza ed intelligenza”. Bisogna tentare di ritrovare questa necessità interna»<sup>9</sup>. L'impresa teologica possiede così, nella visione di Tommaso, un carattere decisamente più *ostensivo* – essa ha la funzione di *mostrare* l'intelligibilità intrinseca e l'unità delle verità rivelate – che semplicemente deduttivo.

In quest'opera della ragione che cerca l'intelligenza della fede, san Tommaso impiegherà similitudini, argomenti di convenienza e soprattutto l'analogia nel discorso teologico<sup>10</sup>. Un significativo testo del Concilio Vaticano I può essere considerato una sintesi della fiducia di san Tommaso nella possibilità di una reale *intelligenza della fede*: «quando la ragione, illuminata dalla fede, cerca assiduamente, piamente e con sobrietà, con l'aiuto di Dio ottiene una certa intelligenza dei misteri [*aliquam... mysteriorum intelligentiam*] molto feconda, sia grazie all'analogia [*ex analogia*] con le cose che

---

<sup>7</sup> Risuona qui, implicitamente, l'agostiniano *credo ut intelligam*.

<sup>8</sup> «Dio [...] sorpassa tutto ciò che esiste, in quanto è il suo proprio essere. Ma da questo non segue che non possa essere conosciuto in alcun modo, bensì che eccede ogni cognizione (*cognitio*); il che equivale a dire che non può essere compreso [*comprehendi*]» (*STh*, I, q. 12, a. 1, ad 3).

<sup>9</sup> J.-P. TORRELL, *La teologia cattolica*, Jaca Book, Milano 1988, 53.

<sup>10</sup> «Articuli autem fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia quae etiam defenduntur ab impugnantibus [...] et manifestantur per aliquas similitudines [...]». *De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 4. Cfr. inoltre *ibidem*, q. 2, a. 3, co.

conosce naturalmente, sia grazie alla connessione che gli stessi misteri hanno fra di loro e con il fine ultimo dell'uomo»<sup>11</sup>.

## A.2) La difesa dei principi mediante l'argomentazione

Il ruolo della teologia nei confronti delle verità di fede che sono i suoi principi non è solo quello di approfondirne la comprensione ma anche, come accennato in precedenza, quello di argomentare su di essi per mostrarne la solidità e confutare le critiche di chi li nega. Nel modo in cui Tommaso descrive questo aspetto del lavoro teologico si possono ravvisare i tratti di quella che oggi chiameremmo la *funzione critica* della teologia, di giustificazione e chiarimento dei propri principi. In termini attuali tale compito spetta in parte alla *teologia fondamentale*, in parte invece si svolge nel *momento positivo* del metodo teologico. Esaminiamo dunque in primo luogo i testi dell'Angelico per attualizzarne poi il significato in relazione alla concezione attuale del metodo teologico.

«I principi vanno anche difesi contro chi li impugna, così come nel quarto libro della *Metafisica* il Filosofo confuta chi nega i principi» (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 4).

«[...] la sacra dottrina non ha un'altra scienza al di sopra di sé, e quindi essa disputa contro chi nega i suoi principi argomentando rigorosamente, se l'avversario ammette qualche verità della rivelazione, come quando ricorrendo all'autorità della sacra dottrina disputiamo con gli eretici, o quando per mezzo di un articolo ammesso combattiamo contro chi ne nega qualche altro. Se poi l'avversario non crede niente di ciò che è rivelato da Dio, allora la scienza sacra non ha più modo di portare argomenti a favore degli articoli di fede: non le resta che di controbattere le ragioni che le si possano opporre. È chiaro, infatti, che poggiando la fede sulla verità infallibile ed essendo impossibile dimostrare il falso da una cosa vera, le prove che si portano contro la fede, non sono delle vere dimostrazioni, ma degli argomenti solubili» (*STh*, I, q. 1 a. 8 co.).

In questi testi san Tommaso mostra la consapevolezza che i principi della teologia, sebbene non dimostrabili, possano e debbano essere difesi. E tale difesa, mediante l'argomentazione, richiede approcci diversi a seconda dell'interlocutore. Contro chi nega ogni autorità alla Scrittura (che per Tommaso, come per i suoi contemporanei, ha un significato pressoché coincidente con quello di Rivelazione), il teologo può mostrare che gli argomenti addotti contro le verità di fede non sono conclusivi. Queste infatti non possono essere dimostrate, ma neppure è possibile che esse si oppongano a verità conosciute mediante il lume naturale della ragione<sup>12</sup>. Nella *Summa contra gentiles* (I, cap. 9), Tommaso aggiunge ulteriori elementi che si possono fornire al non credente: in primo luogo si può addurre l'autorità della Scrittura, mostrando che la sua origine divina è confermata da miracoli; in secondo luogo si possono offrire argomenti probabili a sostegno delle verità di fede<sup>13</sup>, senza però la pretesa di convincere l'interlocutore, dato che non si tratta di argomenti dimostrativi. A questo proposito è interessante notare l'estremo rispetto per l'intelligenza dell'interlocutore che Tommaso rivela quando dice che gli argomenti probabili vanno proposti «senza la pretesa di convincere gli avversari: poiché la debolezza stessa di tali argomenti potrebbe confermarli maggiormente nei loro errori, pensando che noi accettiamo le verità di fede per degli argomenti così fragili» (*ibidem*).

È chiaro che tale opera *ad extra*, nei confronti di chi nega le verità rivelate ha anche una ricaduta positiva *ad intra*, sul credente e sulla teologia stessa, in quanto le ragioni di credibilità della fede risultano rafforzate, e con esse il fondamento della teologia. Non abbiamo qui ancora toccato il punto nevralgico della fede soprannaturale come presupposto essenziale della teologia (ne parleremo a

---

<sup>11</sup> CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, cap. 4. Subito prima, il Concilio aveva distinto i due ambiti di conoscenza che sono propri, rispettivamente, della ragione e della fede. Nel passo che riportiamo afferma la capacità della ragione di acquisire una certa [*aliquam*] comprensione o intelligenza dei misteri conosciuti nella fede.

<sup>12</sup> Cfr. *De Trinitate*, q. 2, a. 3, co.

<sup>13</sup> Su questo, cfr. anche *De Trinitate*, q. 2, a. 3, co.

breve), ma vi sono chiare indicazioni sul compito critico che la teologia fondamentale deve svolgere nel rendere ragione della credibilità della Rivelazione.

Nei confronti di coloro che ammettono alcuni aspetti della Rivelazione, nel testo della *Summa Theologiae* sopra riportato, Tommaso indica l'unità e la coerenza delle verità di fede come via argomentativa. Poco oltre, nello stesso articolo, egli si diffonde maggiormente nell'illustrare su quali autorità si possa fondare l'argomentazione a favore di una verità rivelata. Abbiamo qui, anche se *in nuce*, preziose considerazioni di epistemologia teologica:

«Argomentare per autorità è particolarmente proprio di questa dottrina per il fatto che essa deriva i suoi principi dalla rivelazione: per questo è necessario che si creda all'autorità di coloro ai quali fu fatta la rivelazione. Né ciò deroga alla dignità della sacra dottrina, perché, sebbene l'argomento di autorità umana sia il più debole di tutti, l'argomento di autorità fondata sulla rivelazione divina è il più forte.

Tuttavia la sacra dottrina usa anche del ragionamento, non già per dimostrare i dogmi, ché altrimenti si perderebbe il merito della fede; ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento. [...] È così che la sacra dottrina utilizza anche l'autorità dei filosofi dove essi con la ragione naturale valsero a conoscere la verità [...].

Però di queste autorità la sacra dottrina fa uso come di argomenti estranei e probabili; mentre delle autorità della Scrittura canonica si serve come di argomenti propri e rigorosi. Delle sentenze poi dei Dottori della Chiesa essa si serve quasi come di argomenti propri, ma di un valore solo probabile [*quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter*]; perché la nostra fede poggia sulla rivelazione fatta agli Apostoli ed ai Profeti, i quali hanno scritto i libri canonici, non già su qualche altra rivelazione, dato che esista, fatta a qualche dottore privato» (*STh*, I, q. 1 a. 8 ad 2).

Appare in evidenza il ruolo speciale assegnato alla Scrittura tra i luoghi teologici, a motivo della sua autorità in quanto Parola di Dio. In secondo piano si trovano i Dottori (tra cui ovviamente i Padri della Chiesa), specificando che si tratta di argomenti "propri" della teologia, in quanto non semplicemente provenienti dalla ragione naturale, ma da una ragione credente e che riflette a partire dalla Scrittura, sebbene dotati di valore solo "probabile". In terzo luogo viene l'apporto della filosofia<sup>14</sup>.

### B. Attualizzazione

Rispetto alla concezione aristotelica di scienza che san Tommaso assume e che impiega per la teologia, nella quale il punto di partenza erano considerati i principi, intesi come le verità di fede espresse negli articoli del Simbolo, oggi si preferisce considerare come punto di partenza del lavoro teologico l'insieme del dato rivelato contenuto nella Scrittura e nella Tradizione viva della Chiesa e interpretato autenticamente dal Magistero. In una parola, è la Rivelazione il "luogo" da cui procede la riflessione teologica, che come primo compito ha quello di riflettere criticamente sulla natura e sulla credibilità della Rivelazione stessa. Questo è il compito della *teologia fondamentale*, che deve riconoscere i caratteri dell'autentica Rivelazione divina e così fondare ogni successiva riflessione su di essa. Ma il lavoro della teologia fondamentale non fornisce ancora alla teologia i suoi principi nel senso inteso da san Tommaso, ossia le formulazioni di fede. Piuttosto essa, nel mostrare la *credibilità* della Rivelazione, assicura – per esprimerci in analogia rispetto alle moderne scienze sperimentali – che gli eventi e le parole tra loro connessi che costituiscono la Rivelazione (cfr. *Dei Verbum*, n. 2) siano "dati" validi su cui basare il lavoro scientifico della teologia. Essi infatti possono essere tali – "dati", appunto – solo se riconosciuti come autentici segni dell'agire e del parlare di Dio, che è il soggetto della teologia<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Su tale apporto, una più ampia discussione si trova in *De Trinitate*, q. 2, a. 3.

<sup>15</sup> Il compito della teologia fondamentale consiste anche nel fornire un'epistemologia adeguata alla teologia, chiarendo quali sono le sue fonti – è la questione classica dei *loci theologici* – e il metodo adeguato al proprio oggetto.

Giungere dai “dati” della Rivelazione ad enucleare i “principi” della teologia, ossia le formulazioni delle verità di fede, è il compito del *momento positivo* della teologia, o momento dell’*auditus fidei*, fase iniziale del lavoro di ogni disciplina teologica. Secondo la sintetica descrizione di *Fides et ratio* (n. 65) in questo momento la teologia «entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa». Il passaggio dai dati – intendendo con questi l’insieme di ciò che nella Chiesa è trasmesso come Rivelazione – ai principi – gli articoli o le formulazioni delle verità di fede enucleate dal deposito della Rivelazione – è dunque già frutto di un lavoro della teologia. Una attenzione crescente è stata attribuita al momento positivo della teologia nel corso degli ultimi due secoli, specialmente a partire dal rinnovamento degli studi biblici, patristici, liturgici avvenuto nei primi decenni del ‘900. Il ritorno alle fonti per recuperare la ricchezza della Rivelazione al di sotto delle formulazioni magisteriali, ha consentito un arricchimento della teologia e ha creato una nuova consapevolezza riguardo al valore perenne e fontale che la Rivelazione possiede per il lavoro teologico.

Non stupisce quindi che, nei testi di Tommaso sulla scientificità e sul metodo della teologia, si trovino indicazioni importanti soprattutto sul compito teologico-fondamentale, mentre è meno presente l’attenzione al momento positivo del lavoro del teologo. È vero tuttavia che tale attenzione, sebbene non esplicitata, si può rintracciare in tutto il modo di procedere dell’Angelico, poiché ogni questione teologica viene da lui chiarita e affrontata non riferendosi semplicemente alle formulazioni (articoli) di fede, ma all’insieme della Scrittura e della Tradizione (rappresentata soprattutto dai Padri), che sottostà a quelle formulazioni. È così che egli può individuare, con singolare intuito teologico e capacità di sintesi, ciò che la Chiesa crede in merito a quella questione.

## **2. LA SPECIFICITÀ DELLA TEOLOGIA, SCIENZA DELLA FEDE**

L’originalità con cui Tommaso adatta il concetto aristotelico di scienza alla teologia è già apparsa con chiarezza a proposito dei principi della teologia. La teologia, d’altra parte, è effettivamente una disciplina unica all’interno delle scienze. Esse argomentano a partire da principi conosciuti per via di intelletto mentre la scienza sacra trae origine dalle conoscenze ricevute per via di rivelazione e accolte per fede. La riflessione sulla scientificità di una simile disciplina deve perciò coinvolgere anche la considerazione della sua fonte originaria. Si tratta di affrontare ora le due questioni indicate all’inizio, insieme a quella della non evidenza dei principi: la questione dell’inconoscibilità del soggetto della teologia e la questione della necessità della fede nella teologia, che sembra inconciliabile con la sua natura di scienza.

### **2.1 La trascendenza del suo soggetto [cfr. *STh*, I, q. 1, a. 7]**

*A. La questione nel contesto di Tommaso.*

Che la teologia si inquadri in modo non del tutto pacifico nell’ambito dell’universo accademico è un fatto. Ben noto è il commento ironico raccolto dall’allora giovane professore Joseph Ratzinger da parte di uno dei suoi colleghi a Bonn: che stranezza che vi siano ben due facoltà [le due facoltà di teologia] che si occupano di una cosa che non esiste!

Al tempo di Tommaso l’obiezione era mossa in termini più rigorosi dal punto di vista della concezione di scienza allora vigente. Così egli la formula nel *Commento al De Trinitate*:

«Secondo il primo libro degli *Analitici secondi*, ogni scienza presuppone la conoscenza dell’essenza [*praesupponere quid est*] del suo oggetto [*subiecto*]. Ora, non possiamo

assolutamente conoscere l'essenza di Dio, come dice il Damasceno. Dunque non può esservi scienza su Dio» (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, arg. 2)<sup>16</sup>.

La risposta di Tommaso mostra ancora una volta la libertà con cui egli impiega il modello aristotelico e, al tempo stesso, la sua profonda comprensione della natura della teologia, in cui il carattere razionale non è mortificato bensì esaltato dalla presenza del mistero, e questo non è ridotto all'interno dei confini di ciò che la ragione può afferrare.

«È vero che di Dio noi non possiamo conoscere l'essenza; nondimeno in questa dottrina, per far ricerca delle cose riguardanti Dio, ci serviamo dell'effetto, di natura o di grazia, prodotto da Dio medesimo, in luogo di una definizione. Proprio come si fa in alcune discipline filosofiche, quando si dimostra un enunciato circa una causa mediante un suo effetto, prendendo l'effetto in luogo della definizione della causa» (*STh*, I, q. 1, a. 7, ad 1).

«[...] quando le cause si conoscono attraverso gli effetti, la conoscenza dell'effetto prende il posto della conoscenza dell'essenza della causa, ch'è di solito richiesta nelle scienze che trattano realtà conoscibili per se stesse. In questo senso per avere una scienza di Dio non occorre sapere prima ciò che egli è» (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 2)<sup>17</sup>.

La soluzione offerta da Tommaso è brillante. La teologia non pretende certo di conoscere l'essenza del suo soggetto, e tuttavia il suo procedimento è scientifico poiché ricerca la conoscenza del soggetto a partire da quella dei suoi effetti. In questo modo la teologia si dimostra di nuovo, nella visione di Tommaso, una scienza più induttiva che deduttiva, dato che risale dagli effetti alla loro causa divina. Essa parte dalla storia della salvezza, come insieme degli "effetti di grazia" la cui testimonianza scritta si trova nella Scrittura, per conoscere il Dio che in essi si rivela<sup>18</sup>.

## B. Attualizzazione

Nella scienza empirico-matematica moderna, non vi è la pretesa che l'oggetto della ricerca – la natura – sia conosciuta con evidenza nella sua essenza. A partire da Galileo, il programma di "tentare le essenze" è stato anzi depresso esplicitamente. Ma ad ogni modo lo sforzo scientifico è un percorso di carattere induttivo volto ad avvicinarsi, per quanto possibile, all'"essenza" della natura, cioè alla sua struttura e ai suoi principi, in modo da poter spiegare e prevedere i fenomeni, che sono ciò che è evidente. A ben vedere, nel linguaggio scientifico, l'*evidenza* è propriamente il "dato" restituito dall'osservazione dei fenomeni, osservazione che avviene abitualmente nell'esperimento mediante gli apparati di misura. Sui dati acquisiti si basano poi le inferenze che portano a formulare ipotesi e teorie. In estrema sintesi, si può dire che una teoria consiste in una spiegazione dei fenomeni osservati e misurati (dati, evidenze) ricorrendo a *entità* non immediatamente osservabili (ad esempio atomi, molecole, particelle, ecc) e a *relazioni* tra *grandezze o concetti teorici* (si pensi ai concetti di forza, energia, entropia, campo, lagrangiana, tensore di curvatura, ecc), anch'essi non osservabili in sé<sup>19</sup>. La

---

<sup>16</sup> In termini del tutto analoghi l'obiezione è presentata in *STh*, I, q. 1, a. 7, arg. 1: «Sembra che Dio non sia il soggetto di questa scienza. Infatti in ogni scienza si descrive la natura di ciò che forma il soggetto di essa, come si ha da Aristotele. Ora, questa scienza non conosce la natura di Dio, come osserva il Damasceno: "A noi è impossibile dire di Dio quello che è". Dunque Dio non è il soggetto di questa scienza». Riguardo alla nozione di "soggetto" di una scienza, vale la pena operare un chiarimento: Aristotele non usa, se non raramente, il termine "soggetto" [*upokeimenon*] a proposito di una scienza. Il lessico latino invece usa sia "oggetto" che "soggetto": tendenzialmente indica con "soggetto" di una scienza la realtà che viene studiata e le cui proprietà devono essere dimostrate nella scienza; il termine "oggetto" è impiegato invece per indicare l'oggetto di una facoltà o di un abito. La terminologia moderna impiega normalmente il termine "oggetto" a proposito dell'argomento di una scienza, nel senso cioè del latino "soggetto".

<sup>17</sup> Cfr. anche *ibidem*, q. 6, a. 4, ad 2.

<sup>18</sup> Il cammino che, considerando gli effetti di natura, ossia le cose create, si eleva alla conoscenza del creatore è proprio invece di quella teologia che fa parte della metafisica (cfr. *STh*, I, q. 1, a. 1, ad 2).

<sup>19</sup> Per approfondimenti sulla natura delle teorie scientifiche e sul ruolo dell'esperimento, si veda E. AGAZZI, *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Giunti/Bompiani, Firenze, Roma 2018, in particolare i cc. 2 e 7. Un'esposizione meno specialistica, che mette in rapporto teorie scientifiche e conoscenza di fede, si trova nel c. 3 A. MCGRATH, *La grande domanda*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.



teoria dunque interpreta i dati e spiega i fenomeni. Essa si corrobora in successive verifiche sebbene, come Popper tra gli altri ha messo in luce, rimanga sempre in ultima analisi non verificabile: può succedere, e di fatto succede, che una teoria sia sostituita con una migliore. È noto infatti che le teorie sono “sottodeterminate”, nel senso che gli stessi dati sperimentali potrebbero essere spiegati con teorie diverse<sup>20</sup>. La conoscenza scientifica, pertanto, consiste soprattutto nelle teorie, poiché in esse vi è la spiegazione del perché dei fenomeni. Ma queste hanno sempre un carattere provvisorio e ipotetico<sup>21</sup>. Quando si parla di “evidenza”, nella scienza, si parla pertanto di certezza riguardo ai dati osservabili; non invece di certezza delle teorie, che spiegano quei dati rinviando alle loro cause, né tantomeno di “evidenza” della natura nella sua struttura e nelle sue leggi fondamentali.

Pertanto pretendere che la teologia debba giustificarsi come scientifica fornendo una “evidenza” del suo oggetto – Dio e il suo mistero – sarebbe, oltre che un impossibile, data la natura di Dio, anche una richiesta oggi epistemologicamente infondata. Poiché equivarrebbe a pretendere che evidenti siano, nella scienza, gli oggetti teorici che permettono l’interpretazione dei dati, invece dei dati stessi. Se invece, correttamente, si considera l’evidenza come una proprietà dei dati, ossia dei fatti osservabili, allora non vi è motivo di negare carattere scientifico alla teologia a motivo della non evidenza del suo oggetto. Possiamo aggiungere, solo con un accenno, che per quanto riguarda l’evidenza dei “dati”, anche la teologia la può ostendere. Il carattere di “evidenza” è infatti proprio dei *segni* della Rivelazione, ossia degli avvenimenti che l’AT e il NT testimoniano come un agire e un parlare di Dio rivolto al suo popolo, culminati nella vita e nell’insegnamento di Cristo e prolungati nella Chiesa<sup>22</sup>. Sono evidenze in quanto si tratta di *fatti* – è questa una caratteristica peculiare del cristianesimo e del suo carattere storico – accessibili all’esperienza e alla ragione, che ammettono una interpretazione in termini di rivelazione di Dio in essi (e in tal senso sono *segni*). Vi è una chiara analogia, pertanto, tra i *dati* che costituiscono le *evidenze* della scienza e i *fatti* che rappresentano i *segni* della Rivelazione.

Né la scienza né la teologia hanno evidenza del loro “oggetto”; entrambe possono invece, a modo proprio, ostendere “evidenze” dalle quali giungere alla conoscenza dell’oggetto.

## 2.2 La fede, principio soggettivo della teologia [cfr. *STh*, II-II, q. 2]

### A. La questione posta al tempo di Tommaso

La difficoltà sollevata dai contemporanei di san Tommaso riguardo alla fede necessaria come punto di partenza (soggettivo) della teologia, era che questa non prende le mosse da conoscenze o principi evidenti all’intelletto, ma da verità credute, accolte per fede.

«La fede concerne realtà non evidenti; la scienza invece quelle evidenti perché per mezzo di essa diventano evidenti le realtà di cui tratta. Per questo non può esserci scienza [cioè teologia] delle verità divine che si fanno per fede» (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, arg. 6).

Oggi la questione non è posta in termini tanto sottili ma più radicali. Una percezione comune, influenzata da una certa mentalità scienziata, è quella secondo cui religione e scienza non possono

---

<sup>20</sup> Come spiega Agazzi: «le teorie descrivono ‘mondi possibili’ in cui possono presentarsi i fenomeni noti (ossia i dati), mentre gli esperimenti cercano di individuare il ‘mondo reale’ cui appartengono. [...] l’ipoteticità delle teorie consiste nel fatto che esse esprimono *possibilità* e che non sono intrinsecamente in grado di fare di più, dal momento che il compito di fornire una transizione dalla possibilità alla realtà appartiene ad altro, cioè agli esperimenti» (AGAZZI, *L’oggettività scientifica e i suoi contesti*, 568-569).

<sup>21</sup> Anche un autore come R. Dawkins, che può essere inquadrato nell’ambito di un certo scientismo militante, riconosce, ad esempio, a proposito del darwinismo: «dobbiamo essere consapevoli della possibilità che vengano alla luce nuovi fatti, tali da forzare i nostri successori del XXI secolo ad abbandonare il darwinismo o a modificarlo, al punto di renderlo irricognoscibile» (R. DAWKINS, *Il cappellano del diavolo*, Cortina, Milano 2004, 106).

<sup>22</sup> A proposito della Rivelazione e dei suoi segni, all’interno della vastissima bibliografia, si consigliano: R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Cittadella, Assisi 1992<sup>10</sup>; IDEM, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, Cittadella, Assisi 2001<sup>3</sup>.

essere paragonate, perché *una si basa sulla fede, l'altra sull'evidenza*<sup>23</sup>. Secondo questo modo di vedere, una forma di conoscenza – quella basata sulla fede – non ha alcun titolo per proporsi come conoscenza affidabile; l'altra – la conoscenza scientifica – è invece totalmente fondata sull'evidenza e perciò affidabile<sup>24</sup>.

San Tommaso tratta della fede in numerosi luoghi. In particolare in *STh*, II-II, qq. 1-16. Noi esaminiamo qui un passo del *De Trinitate* particolarmente significativo in relazione al percorso che abbiamo svolto fino a questo momento:

«Ciò che inclina ad ammettere i principi appresi con l'intelletto o le conclusioni scientifiche è un adeguato motivo [*sufficiens inductivum*] il quale spinge all'assenso e basta per esprimere giudizi sulle cose alle quali si dà l'assenso. Invece quel che inclina a formulare opinioni, anche se forti, non è motivo adeguato e dunque non obbliga all'assenso e nemmeno, di conseguenza, permette un giudizio perfetto sulle cose alle quali si dà l'assenso. Anche nella fede con cui crediamo in Dio v'è non solo accettazione di verità cui si consente ma qualcosa che ci spinge all'assenso: e questo è un lume, l'abito della fede infuso da Dio nella mente umana [*lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanae infusum*]. E il lume della fede è motivo più adeguato di una dimostrazione razionale [...].

L'abito della fede tuttavia non ci muove attraverso l'intelletto ma piuttosto attraverso la volontà; non ci fa vedere le cose che crediamo e nemmeno ci obbliga all'assenso, ma ci fa assentire volentieri [*facit voluntarie assentire*].

E così appare chiaramente che la fede deriva da Dio sotto un duplice profilo, interiore cioè ed esteriore: il lume interiore della fede induce all'assenso, mentre dall'esterno vengono proposte le verità oggettive di fede che trassero origine dalla storica rivelazione divina» (*De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4).

Ci permettiamo qualche commento.

1. Il lume interiore non “fa vedere”, non dona cioè l'evidenza all'intelletto riguardo alle verità in gioco (si pensi all'unità e trinità di Dio o all'incarnazione del Verbo, o all'inabitazione divina nell'uomo): esso non ne è capace, qui in terra, nemmeno con l'ausilio della grazia. Lo diverrà nella visione beatifica, grazie al *lumen gloriae*.

2. Il *lumen* o *habitus fidei*, tuttavia, “fa assentire volentieri”. Commentiamo questa affermazione avvalendoci di una spiegazione di J. Ratzinger a proposito dell'atto di fede: «Possiamo dare il consenso della fede per il fatto che la volontà – il cuore – è toccata da Dio, è da lui “disposta”. [...] Se il cuore entra in contatto con il *Logos* di Dio, con la parola fattasi uomo, questo intimo punto della sua esistenza [il desiderio di felicità] ne è toccato. Allora non solo egli sente, ma sa, dal di dentro di se stesso: è proprio questo; è proprio Lui che io aspetto. È una sorta di riconoscimento. Poiché è per Dio, è per il *Logos* che noi siamo stati fatti». È così che «la “volontà”, dunque, il cuore precede e illumina l'intelletto e lo porta all'assenso»<sup>25</sup>. L'atto di fede è pertanto reso possibile da una azione, un “tocco” di Dio nel cuore/nella volontà dell'uomo. Si tratta di un tocco in cui avviene una certa

---

<sup>23</sup> Così, ad esempio, un commento sul web alla presentazione del libro di W.T. CAVANAUGH, J.K.A. SMITH (eds.), M. GULKER (foreword), *Evolution and the Fall*, Eerdmans, Grand Rapids 2017, sentenza: «The “fall” story was created to control women. The bible was written, authored, edited, rewritten by hundreds of “humans” to control the populace at the time which were illiterate. Religion and science will never mix. One is based on faith and one evidence» ([https://www.youtube.com/watch?v=DdlU\\_F6FH-o](https://www.youtube.com/watch?v=DdlU_F6FH-o), consultato il 29 maggio 2019).

<sup>24</sup> Oltre che nella mentalità oggi diffusa, questo sentire si ritrova anche a livello di dibattito colto, come testimonia la vasta produzione di autori come Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Sam Harris e altri.

<sup>25</sup> J. RATZINGER, *Fede e teologia*. in J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Fede, ragione, verità e amore*, Lindau, Torino 2009, 122-123. L'autore aveva spiegato in precedenza che «il concetto di volontà nel linguaggio di san Tommaso va molto oltre ciò che intendiamo oggi. Ciò che Tommaso chiama volontà, corrisponde, all'incirca, a quello che nella Bibbia è chiamato “cuore”» (*ibidem*, 121).

esperienza dell'amore di Dio, della sua bontà, per cui Egli è riconosciuto dall'uomo come compimento del suo anelito di felicità, che è sempre anelito di comunione nell'amore.

3. Per quanto riguarda il riconoscimento di Dio nei *segni* che egli ci offre nella Rivelazione esteriore, ricordiamo l'analisi dell'atto di fede di P. Rousselot, ove spiega come i "segni" possono essere visti come "indizi" (di Dio) proprio grazie agli "occhi della fede". E questi sono occhi di amore, un amore soprannaturale suscitato nel cuore dalla grazia<sup>26</sup>.

Anche san Tommaso sa di una conoscenza "sperimentale" di Dio, che è questione di amore, di esperienza della Sua bontà. Citiamo solo un testo a mo' di esempio<sup>27</sup>:

«La conoscenza della bontà e del volere di Dio può essere di due generi. Il primo è di ordine speculativo. E in tal senso non è lecito dubitare né sperimentare, se la volontà di Dio è buona, o se Dio è soave. - Il secondo tipo della nostra conoscenza della bontà o della volontà divina è di ordine affettivo o sperimentale, e si ha quando uno prova in se stesso il gusto della dolcezza divina e la compiacenza della volontà di Dio: come Dionigi dice di Ieroteo, il quale "apprese le cose divine per averle sentite". È appunto in questo senso che siamo esortati a sperimentare il volere di Dio e a gustarne la soavità» (II-II q. 97 a. 2 ad 2).

Si può pensare dunque che, nell'atto di fede, la mozione di Dio nella volontà doni "una certa esperienza" della sua bontà, del suo amore. Tale cognizione sperimentale non permette di cogliere contenuti oggettivi nuovi e diversi, bensì proprio «le verità oggettive di fede che trassero origine dalla storica rivelazione divina», come dice Tommaso nel brano del *Commento al De Trinitate* sopra citato. Con parole di Rousselot, «questa luce [il *lumen fidei*] non dà affatto, a meno di miracoli, dei nuovi oggetti da conoscere: *determinatio fidei est ex auditu*. Le si deve invece la percezione della connessione, la sintesi, l'assenso»<sup>28</sup>.

#### B. Attualizzazione

Per quanto visto, la grazia della fede – *lumen fidei* –, opera rispetto alle "evidenze" costituite dai segni della Rivelazione, come il *criterio ermeneutico* che permette di giungere al giudizio di credibilità e all'assenso (al poter dire: *sì, è così*). In qualche modo si può paragonare il suo ruolo a quello delle motivazioni che, nell'impresa scientifica, spingono verso una determinata formulazione della teoria piuttosto che un'altra: motivazioni di ordine estetico come la semplicità, l'eleganza, la simmetria, la bellezza<sup>29</sup>.

A differenza di queste, tuttavia, la grazia produce anche nella persona una certa *esperienza* – un "tocco" di Dio, per dirla con J. Ratzinger – dell'Oggetto, ossia della presenza e della bontà di Dio. Non si tratta di un'esperienza empirica, misurabile, bensì di un'esperienza che ha il carattere di una relazione personale *sui generis*, tra un soggetto finito e Colui che è infinito Amore<sup>30</sup>. Tale esperienza si può arricchire nel corso del tempo, sperimentando i molteplici modi in cui la vicinanza di Dio si fa sentire e la sua parola illumina e conferisce senso alle diverse situazioni della vita. Una simile esperienza, quando è autentica, non rende l'assenso alle verità di fede meno ragionevole, bensì di più, poiché lo dota di un certo carattere di concretezza nel suo volgersi a Dio come a Colui che le rivela.

---

<sup>26</sup> Cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede* [1910], Jaca Book, Milano 1977.

<sup>27</sup> Più ampiamente andrebbe esaminata la sua trattazione della *conoscenza per connaturalità*, in cui si descrive il concorso della dimensione affettiva/appetitiva, insieme a quella intellettuale, nella conoscenza dell'uomo. Si veda in proposito M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

<sup>28</sup> ROUSSELOT, *Gli occhi della fede*, 47.

<sup>29</sup> Si veda ad esempio il recente e ampio studio di M. SAVARESE, *Le dimensioni personalistiche della ricerca tecnico-scientifica*, Edusc, Roma 2018.

<sup>30</sup> Può essere interessante ricordare la descrizione dell'esperienza religiosa e della fede come esperienza interna di uno stato di innamoramento, prodotto nell'uomo dal riversarsi dell'amore di Dio nel cuore, di B. Lonergan. Si veda ad esempio B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 138-140.

La scienza teologica che nasce come sviluppo della cognizione di fede non può perciò che riceverne un vantaggio<sup>31</sup>.

## CONCLUSIONI

Sostenendo con originalità il carattere scientifico della teologia, Tommaso difende l'unità di fede e ragione. Un'unità radicata nella più profonda unità tra l'opera di Dio creatore e l'opera di salvezza. Il Dio che dona il lume della ragione dona anche la Rivelazione e il lume della fede.

La fiducia di Tommaso nella ragione, senza nulla togliere al mistero di Dio, in definitiva contemplabile nella sua essenza solo con il *lumen gloriae*, rende l'impresa teologica un'impresa autenticamente umana.

La teologia può riflettere criticamente sui suoi principi – le verità di fede – riconoscendo il loro legame con i “dati” originari costituiti dalle parole e dagli eventi della Rivelazione e riconoscendo di questi ultimi la credibilità. Al tempo stesso essa approfondisce la comprensione dei suoi principi, addentrandosi con la ragione nella scienza stessa di Dio.

La non evidenza del suo Soggetto, Dio, è un carattere comune, al di là delle apparenze, con le moderne scienze, umane e naturali. Nella fede, tuttavia, un certo “contatto”, una certa esperienza immediata di Dio è donata all'uomo. Un contatto che dona la consapevolezza, non razionale ma esistenziale, reale, concreta (perché l'amore è sempre concreto), circa il Dio-Amore che nei segni si rivela.

La teologia, nella visione di Tommaso, si rivela in tutto il suo rigore di disciplina scientifica e in tutta l'ampiezza e la profondità di un cammino umano di contemplazione amorosa del Dio che è Verità e Amore.

---

<sup>31</sup> Per un approfondimento del carattere di esperienza della conoscenza di fede, ci permettiamo di rimandare a M. VANZINI, *L'esperienza dell'amore di Dio nell'atto di fede*, «Forum. Supplement to Acta Philosophica» 4 (2018) 59-80 (DOI: 10.17421/2498-9746-04-05).