

## **TOMMASO D'AQUINO SULLA CREAZIONE "DE NIHILO" E "AB INITIO TEMPORIS". Un commento continuo e progressivo al Concilio Lateranense IV: contributo unitario e di genere vario.**

(pubblicato, con qualche lieve modifica, su *Salesianum* 60 (1998/4) pp. 729-757 [dall'Introduzione al n. 4] e su *Salesianum* 61 (1999/2) pp. 279-306 [dal n. 5 alla Conclusione].

### **Introduzione**

In questo tempo in cui vi sono pubblicazioni che non solo sottolineano la permanente validità del pensiero di Tommaso d'Aquino ma lo pongono come "pensatore del futuro",<sup>1</sup> o testi, biografici e non, che mostrano la polivalenza e vivacità del suo personaggio, indicato quale "maestro spirituale",<sup>2</sup> ci siamo trovati ad accostare il testo tomista della *Expositio super Primam et Secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum [Expositio]*,<sup>3</sup> in cui l'Aquinate, come è noto, commenta i primi due canoni del Concilio Lateranense IV (1215). Di questo Concilio è a disposizione una pregevole edizione critica, curata e pubblicata nel 1981 da A. García y García,<sup>4</sup> che permette lo studio dei testi conciliari e dei loro primi glossatori.

L'incontro con il commento tomista è stata occasione di analisi, pur limitata, di alcune questioni interpretative, già a partire dal testo stesso: non si dà, per esempio, accordo pieno sulla data, sul luogo di pubblicazione e nemmeno sul genere di questo scritto, classificato, come vedremo, o come opera di diritto o come opera teologica in senso stretto. La presenza nel primo canone del Lateranense IV delle espressioni "*de nihilo*"<sup>5</sup> e "*ab initio temporis*", in riferimento alla creazione, che Tommaso commenta, ha aperto poi il vastissimo campo della teologia della creazione, richiedendo un avvicinamento, pur non esaustivo, alla riflessione dell'Aquinate sulla creazione, che accompagna tutto il corso e lo sviluppo della sua opera.

Ciò diventa anche un luogo privilegiato per scorrere il rapporto tra le singole opere del Dottore Angelico, in particolare tra le sintesi teologiche e altri scritti, spesso ad esse contemporanei ma di genere diverso, per evidenziare anche le loro interrelazioni. L'attenzione sui modi con cui Tommaso via via conduce le argomentazioni e l'analisi degli autori che cita, e di come li considera, possono rappresentare un aiuto anche per chiarire alcune questioni interpretative ancora aperte. Dell'intera opera dell'Aquinate sono normalmente oggetto di attenzione soprattutto le tre sintesi teologiche *Scriptum super libros Sententiarum [In Sent.]*, *De veritate catholicae fidei contra Gentiles [SCG]* e *Summa Theologiae [ST]*; tuttavia l'opera tomista mostra la sua grande ricchezza anche grazie a testi come la *Expositio*, che concorrono ad evidenziare una innegabile poliedricità di impegno e di indole del personaggio-Tommaso e della sua produzione.

Il Dottore Angelico si impegnò costantemente in pluriformi settori, ed è tuttavia possibile, forse, sottolineare una convergenza e un legame tra le opere principali ed altre più secondarie proprio nell'intento, caratteristico del vero teologo, di estendere, nelle forme più adeguate rispettivamente agli interlocutori, la comprensione della fede, in qualche modo dunque coltivando un impegno catechistico-divulgativo.<sup>6</sup> Gli ultimi studi biografici sull'Aquinate offrono diversi spunti indicativi di questa caratteristica di estrema versatilità da parte di Tommaso. Essa sarà verificata nell'analisi del tema della creazione e del suo rapporto col tempo: a

---

<sup>1</sup> Cf. A. LIVI, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Milano 1997; *The Monist* 80 (1997) 4 [numero monografico intitolato *Analytical Thomism*]; R. POUIVET, *Après Wittgenstein, Saint Thomas*, Paris 1997. La recente Lettera enciclica *Fides et ratio* parla espressamente, tra l'altro, di "novità perenne del pensiero di san Tommaso d'Aquino" (nn. 43-44), nonché di "incomparabile valore" della sua filosofia (n. 57).

<sup>2</sup> Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994; ID., *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Roma 1998. Faremo spesso riferimento al primo testo, da cui abbiamo tratto la maggior parte delle informazioni biografiche e delle soluzioni relative a questioni interpretative o di datazione delle opere. Esso recepisce molte indicazioni presenti nell'ottimo testo di J. A. WEISHEPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1988. Vi è anche chi scrive poesia a partire dal "silenzio" del Dottore Angelico: B. FORTE, *Il silenzio di Tommaso*, Casale Monferrato 1998.

<sup>3</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis praedicatorum Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, v. 16, Parmae 1852 - 1873, 300-309. Anche gli altri testi tomisti citati nell'articolo provengono dalla stessa fonte.

<sup>4</sup> A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, Città del Vaticano 1981.

<sup>5</sup> Useremo qui indifferentemente "*de nihilo*" e "*ex nihilo*".

<sup>6</sup> L. E. Boyle ha messo particolarmente in luce l'intento catechistico dei teologi posteriori al Lateranense IV: L. E. BOYLE, *Pastoral care, clerical education and canon law, 1200-1400*, London 1981.

seconda dell'indole dell'opera, del momento, ambiente e interlocutori, Tommaso organizza diversamente la trattazione.

Se il tema della creazione accompagna l'intera opera tomista ed è anche stato riconosciuto come uno dei maggiori ed originali contributi del Dottore Angelico al patrimonio teologico della Chiesa, tanto che c'è chi ha indicato in "Tommaso a creatore"<sup>7</sup> il "nome di religione" più adatto all'Aquinate, lo scorrere le sue opere ci permetterà anche di collocare e chiarire meglio il motivo, le caratteristiche interne e la datazione della sua *Expositio*, in cui, se Tommaso commenta la creazione, non lo fa certo con lo stile argomentativo delle *quaestiones* della *ST*. La *Expositio* è una delle numerose opere tomiste nate "su richiesta", che accompagnano le altre e mostrano da una parte l'unità dell'impegno di Tommaso e dall'altra la varietà delle sue forme.

Composta probabilmente come aiuto alla predicazione di un amico, l'*Expositio* offre una notevole concentrazione tematica, usa uno schema estremamente diverso rispetto a quello della *quaestio*, e risulta di grande efficacia. L'analisi del testo ci permette anche di affrontare le problematiche relative alla sua datazione e classificazione, grazie al confronto tra gli autori citati nelle diverse "storie della filosofia" che Tommaso propone. In particolare l'elemento discriminante sarà il modo di interpretare, da parte di Tommaso, il pensiero di Platone circa la creazione. Pare che l'Aquinate, su questo, abbia cambiato idea, e che proprio questa piccola opera ne segni il passaggio.

Seguiremo prima lo sviluppo cronologico delle opere tomiste, contestualizzato in riferimento alla teologia del tempo e a quanto espresso direttamente dal Concilio Lateranense IV, mostrando come sul tema della creazione il Dottore Angelico presenti un'opera che prosegue in contemporanea su vari fronti; essa non sembra cambiare nei contenuti essenziali, pur tuttavia non è un monolite, e prende forma diversa a seconda del genere di cui si tratta, e delle necessità per cui sorge. In questo contesto, con le sue particolarità, si situa anche l'*Expositio*.

## 1. Un personaggio "polivalente"

### 1.1 Dal primo soggiorno parigino ... fino alla fine

Numerose e varie sono le opere parigine di Tommaso, a partire dall'*In Sent.*, fino ai commenti alle opere di Aristotele. Nei due periodi parigini l'Aquinate fu sempre impegnato su diversi fronti. Nei primi anni la stesura del noto opuscolo *De ente et essentia* fu, per esempio, contemporanea e, in un certo senso, interruppe, l'*In Sent.*; dal 1256 al 1259 egli esercitò inoltre integralmente la funzione del *magister theologiae*, che comportava il triplice esercizio del *legere* (commentare la Bibbia), *disputare*<sup>8</sup> e *praedicare* (il prolungamento pastorale dell'insegnamento scientifico della teologia).<sup>9</sup> Il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* e il *De opere manuali religiosorum* (*Quodlibet* VII q. 7 a. 1-2) sono inoltre esempi dell'impegno di Tommaso a difendere dagli attacchi esterni la vita religiosa mendicante, accettando anche su questi temi di "entrare subito nella mischia" e "prendere immediatamente posizione".<sup>10</sup>

Anche negli anni del secondo soggiorno parigino il Dottore Angelico mostra un insieme di produzione varia, legata anche alla particolare situazione presente in Università, in cui, come è noto, si avranno le condanne del 1270 e del 1277. Se anche negli anni precedenti, trascorsi in Italia, le occupazioni di Tommaso

<sup>7</sup> Cf. J. PIEPER, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, in L. ÖNIG - L. HANHOFF (ed), *Thomas von Aquin, 1274/1974*, München 1974, 47.

<sup>8</sup> Se le *Quaestiones quodlibetales*, pur offrendo ben 260 temi affrontati da Tommaso nelle discussioni pubbliche, mostrano una sistematizzazione che è comunque comune a tutti i maestri, la ricchezza dei problemi e delle soluzioni offerte nelle *Quaestiones disputatae De Veritate* mostra già la straordinaria capacità didattica-esplicativa dell'Aquinate, che avrà, a nostro avviso, nelle *Quaestiones disputatae De Potentia Dei* [*De Potentia*] una delle espressioni più alte. Cf. P. GLORIEUX, *Les Questions Disputées de S. Thomas et leur suite chronologique*, in *Revue de Theologie Ancienne et Médiévale* 4 (1932) 5-33; ID., *La littérature quodlibetique de 1260 à 1320 II*, Paris 1935, 276-296.

<sup>9</sup> La raccolta delle omelie di Tommaso è stata compiuta da J. L. Bataillon: J. L. BATAILLON, *Les sermons attribués à Saint Thomas. Questions d'authenticité*, in *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988) 325-341. Teologia e predicazione nella vita del Dottore Angelico sono connesse intrinsecamente: cf. J. P. TORRELL, *La pratique pastorale d'un theologien du XIII<sup>e</sup> siecle: Thomas d'Aquin predicateur*, in *Revue Thomiste* 82 (1982) 213-245; ID., *Tommaso d'Aquino. Maestro ...*, op. cit.

<sup>10</sup> Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 95-105. Le opere *De perfectione spiritualis vitae* e *Contra doctrina retrahentium a religione*, decisamente più tardive, sono momenti in cui Tommaso comunque torna su questo impegno di difesa polemica.

furono numerose, segno di un notevole carico di lavoro, ciò si rivela in seguito in forma ancora maggiore: il *De unitate intellectus* e il *De aeternitate mundi contra murmurantes* possono esserne un esempio, anche per la delicatezza del tema di cui trattano, e dei rapporti, anche personali, che chiamano in gioco. Vi sono inoltre la produzione di alcuni dei ben noti *Commenti* ad Aristotele, le altre opere a difesa della vita religiosa mendicante, l'insegnamento della Sacra pagina, le *quaestiones disputatae*. Possiamo indicare, a titolo esemplificativo, la *Lectura super Ioannem* e, in riferimento alle *quaestiones disputatae*, la *De unione Verbi incarnati*.<sup>11</sup> Molte furono le consultazioni individuali cui il Dottore Angelico si impegnò in questo periodo,<sup>12</sup> a volte a coronamento di rapporti personali cominciati anche anni prima.

Anche il periodo dell'ultimo insegnamento, quello napoletano (1272-1273), è un momento fecondo e altrettanto impegnato per Tommaso, a seguito della decisione del capitolo della provincia di Roma, che riunito a Firenze il 12 giugno 1272 gli affidò nuovamente il compito di organizzare uno *studium* generale di teologia, lasciandogli libera scelta del luogo, delle persone e del numero degli studenti.<sup>13</sup> Tommaso era già intervenuto spesso, soprattutto nel periodo italiano, per sollecitare un maggiore impegno di formazione culturale all'interno dell'ordine. A Napoli Tommaso si dedicherà al commento delle lettere paoline, terrà un corso sui salmi,<sup>14</sup> scriverà le questioni 27-59 della *III Pars* della *ST*. Anche quest'ultimo fu dunque un periodo particolarmente impegnato.<sup>15</sup>

Circa le *Collationes* tomiste, sia quelle in *decem praecepta* (omelie sul Decalogo, pronunciate anch'esse in napoletano), sia le *Collationes in orationem dominicam, in Symbolum apostolorum, in salutationem angelicam* (commenti al Padre Nostro, al Credo e all'Ave Maria), non si registra pieno accordo da parte degli autori sul luogo e sulla loro data precisa, se non per le prediche sul *Pater*, pronunciate proprio a Napoli nella quaresima del 1273. Che esse siano state predicate in altre città (1261-1268), come sembra preferire Torrell<sup>16</sup> o a Napoli (1272-1273), come espresso senza discussioni dall'insieme della critica fino a Wheisheipl,<sup>17</sup> anch'esse figurano come opere catechistiche-divulgative di ottimo livello, alle quali Tommaso volentieri si impegna. Anch'esse mostrano lo sforzo di Tommaso ad alimentare, pastoralmente, la catechesi divulgativa.

## 1.2 Composizioni su richiesta: una pratica di “carità intellettuale”

<sup>11</sup> Cf. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, op. cit., 311-364; P. GLORIEUX, *Les Questions Disputées de S. Thomas et leur suite chronologique*, op. cit.

<sup>12</sup> Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 371-403. *De mixtione elementorum, De motu cordis, De operationibus occultis naturae, De iudiciis astrorum, De secreto, Epistola ad ducissam Brabantiae, De Substantiis Separatis, Super “De Causis”, De sortibus*. Il destinatario di quest'ultimo opuscolo è, come evidenzia lo stesso J. P. Torrell “relativamente ben conosciuto: cappellano del papa, originario di Tonengo, nella provincia piemontese di Asti, egli è varie volte menzionato nei registri della Curia nel 1263, mentre Tommaso si trova anche lui ad Orvieto. E' in questo momento indubbiamente che essi hanno dovuto stringere quell'amicizia a cui Tommaso allude nella sua introduzione”. Ibidem, 244. Cf. anche A. DONDAINE - J. PETERS, *Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni auditeurs de Saint Thomas*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959) 53-66.

<sup>13</sup> “*Studium generale theologiae quantum ad locum et personas et numerum studentium committimus plenarie fr. Thomae de Aquino*”: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, t. 20, 39. Citato da J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 279.

<sup>14</sup> Probabilmente egli spiegò i primi 54. Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 290; P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 12 (1929) 59-69.

<sup>15</sup> Afferma Torrell: “Tommaso tuttavia continuava ad essere molto preso dagli altri compiti, come quelli dell'insegnamento diretto e del completamento della Somma di Teologia [...]. Egli doveva ancora completare la sua *Sententia* della Metafisica e l'*Expositio libri Posteriorum* ed intraprende diversi commenti che lascerà incompiuti (*De caelo et mundo, De generatione et corruptione*). Continuava anche a rispondere alle richieste amicali [...] e soprattutto a quella di Reginaldo, per il quale si sarebbe rimesso a lavorare al *Compendium theologiae*, cominciando allora il *De Spe* che non terminerà nemmeno. Infine sappiamo che durante questo periodo egli ha predicato [...] almeno probabilmente sul *Pater*, e ciò ai fedeli e nella sua lingua materna [in lingua napoletana! *n.d.r.*], così come affermano i testimoni al processo di canonizzazione”. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 299. Cf. ID., *Les Collationes in decem preceptis de Saint Thomas d'Aquin. Edition critique avec introduction et notes*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985) 9-17; ID., *La pratique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle: Thomas d'Aquin prédicateur*, in *Revue Thomiste* 82 (1982) 215-217.

<sup>16</sup> Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 91-93.

<sup>17</sup> Cf. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, op. cit., 319. 401-403; P. MANDONNET, *La Carême de Saint Thomas d'Aquin à Naples (1273)*, in AA. VV., *Miscellanea storico-artistica*, Roma 1924, 195-212.

Dell'insieme delle opere autentiche attribuite a Tommaso,<sup>18</sup> poco meno di un terzo mostra chiaramente di essere composizione "su richiesta". Si tratta soprattutto degli opuscoli o degli scritti vari che spesso si presentano come soluzioni a problemi estremamente diversi che furono a Tommaso via via sollecitati, a partire dai suoi confratelli, per giungere a membri eminenti della Chiesa, amici, politici. Scrive J. P. Torrell, commentando i due primi opuscoli tomisti, il *De ente et essentia* e il *De principiis naturae*: "indipendentemente dal loro contenuto, ciò che forse vi è di più notevole in questi è il punto sul quale essi si somigliano: Tommaso li ha composti su richiesta dei suoi frati e per rendere loro un servizio. [...] Tommaso inaugurava così una lunga serie di 26 opere (su 90) che egli avrebbe composto «su richiesta», sia amichevole [...] sia ufficiale (come quella del papa Urbano IV, che ha come risultato la *Catena aurea*, o di Giovanni di Vercelli, il generale dei domenicani, che lo consultò varie volte)".<sup>19</sup>

Il Dottore Angelico mostra di non essersi mai sottratto alla possibilità di svolgere opera di catechesi a vari livelli, che gli era permessa attraverso queste sollecitazioni di diverso genere, anche da richieste così eterogenee. Un vero impegno di "carità intellettuale": "per chi cercasse i mezzi che egli ha potuto adoperarvi per giungervi, il segreto non si trova in penitenze o devozioni particolari, ma appunto nel concreto del suo esercizio".<sup>20</sup> Sono dunque numerose le risposte in cui Tommaso esprime il parere dell'esperto. Nel periodo italiano si inseriscono, oltre all'*Expositio*, di cui ci occupiamo primariamente, e al *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum [De articulis]*, cui faremo breve cenno, anche altri scritti. Tra essi, per esempio, il *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Rynaldum*,<sup>21</sup> il *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*,<sup>22</sup> il *Contra errores Graecorum*,<sup>23</sup> oppure il *De regno ad regem Cypri*<sup>24</sup> e il *De emptione et venditione ad tempus*.<sup>25</sup> Come si può notare, Tommaso spazia da temi catechistici in senso stretto a risposte su problemi estraneamente variegati.

### 1.3 Un impegno unificante

L'immagine che classicamente lega l'importanza e la vivacità dell'autore Tommaso d'Aquino o esclusivamente alla *ST* o alle sole opere di sintesi teologica, considerate a volte solo in se stesse, può essere in certo modo arricchita dalla considerazione di come l'autore, nella vastità e differenza dei contributi offerti dal suo immenso lavoro, abbia fatto di ogni impegno una occasione per "evangelizzare", e ciò possa costituire un

<sup>18</sup> Cf. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, Münster 1949<sup>3</sup>.

<sup>19</sup> J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 67-68.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 68.

<sup>21</sup> Tommaso dà risposta alla richiesta di Reginaldo e, organizzando l'esposizione secondo l'ordine delle virtù teologali, offre una presentazione semplice e concisa della dottrina cristiana. Nella prima parte, composta poco dopo la *SCG*, quindi attorno agli anni 1265-1267, Tommaso espone, fondandosi sui diversi articoli del Credo, la dottrina cristiana della fede. Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 390; TOMMASO D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis ...*, op. cit., v. 16, 1-85.

<sup>22</sup> Tommaso rispose in quest'opera a diverse questioni sollecitategli da un certo cantore antiocheno, di difficile identificazione. Preoccupato a seguito dei contatti con i saraceni, che ridicolizzavano i dogmi cristiani della Trinità, dell'incarnazione, redenzione ed Eucaristia, e dal fatto che i greci e gli armeni non credevano al purgatorio, l'interlocutore di Tommaso richiede degli argomenti razionali per poter loro controbattere: "Tommaso gli ricorda che non bisogna argomentare se non con autorità accettate dai suoi interlocutori; l'argomentare cristiano non può avere per scopo quello di provare la fede ma solo di difenderla e di mostrare che essa non è falsa. I riferimenti alla *Summa contra Gentiles* invitano a datare questo scritto poco dopo il 1265". J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 392. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis ...*, op. cit., v. 16, 86-96.

<sup>23</sup> Opera redatta su richiesta di papa Urbano IV, in cui Tommaso esamina una raccolta di testi di Padri greci. Oltre a esprimere il suo giudizio su diverse espressioni testuali, e sulle parti che potevano essere equivocate, Tommaso si esprime sulle questioni del *Filioque*, sul primato del papa, sull'utilizzo del pane azzimo per la celebrazione eucaristica e sulla realtà del purgatorio. Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 392; TOMMASO D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ...*, op. cit., v. 15, 239-258.

<sup>24</sup> Lo scritto, del 1267 e incompiuto, è un opuscolo pedagogico e morale ad uso di un principe. E' indirizzato a Ugo II di Lusignano, re di Cipro, che gliene aveva fatto richiesta. Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 390; TOMMASO D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis ...*, op. cit., v. 16, 225-291.

<sup>25</sup> Composta nel 1262, è una breve lettera in cui Tommaso risponde al lettore conventuale di Firenze, Giacomo da Viterbo, circa la liceità morale della speculazione. Tommaso, che prima di rispondere si documenta con il cardinale Ugo di saint-Cher e con Marino d'Eboli, cappellano di Urbano IV, mostra nella risposta una profonda capacità di inserimento nei problemi del suo tempo. Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 392; TOMMASO D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ...*, op. cit., v. 17, 337.

elemento unificante. Egli si sforzò anzitutto di imporre un maggiore impegno culturale, a partire dal suo ordine. La predicazione, anche in lingua locale, la catechesi divulgativa, le soluzioni offerte a problemi molto diversi che gli venivano proposti fu una costante che lo accompagnò. Questa indole catechistica può essere una chiave di lettura anche di alcune vicende della sua biografia, che altrimenti non si spiegherebbero. La stesura di un testo per gli *incipientes*, come la *ST*, oppure la risposta su una questione posta, o l'aiuto offerto ad un amico per la predicazione dei contenuti della fede, ed anche la composizione di preghiere o altre opere liturgiche,<sup>26</sup> sembrano unificarsi in questo grande impegno.

Tommaso ha vissuto nel corso di tutta la sua vita un grande investimento di energie, che lo ha occupato con un lavoro intenso, e che forse sta alla spiegazione anche della sua morte.<sup>27</sup> Un radicamento storico e biografico sulle opere e sulla dottrina ci permette di ammirare in Tommaso l'uomo che propone tre sintesi teologiche diverse nello schema e nella concezione di teologia;<sup>28</sup> l'uomo che si esprime, anche con veemenza, sfidando i suoi avversari o irritandosi della loro inconsistenza; l'uomo convinto della necessità di migliorare la qualità culturale del suo ordine, e che per questo interviene in forma accorata durante i capitoli della congregazione; l'uomo impegnato a far fronte alle richieste postegli sia da autorità che da amici personali; l'uomo in cui teologia e poesia si uniscono negli inni all'Eucaristia.

Di fronte a questa vastità di impegno non deve stupire il fatto che Tommaso sia anche l'uomo che non portò a termine tutti i lavori che gli erano stati commissionati. Anche l'analisi grafologica rivela aspetti interessanti che permettono di cogliere il personaggio in una veste diversa, insolita, in un certo senso facendolo sentire anche più vicino.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> L'*Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae* e l'inno *Adoro Te*, riconosciuti oggi come autentici, consegnano testi che si annoverano tra i migliori inni eucaristici dell'intera tradizione cristiana. Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 398-399; TOMMASO D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ...*, op. cit., v. 15, 233-238 e v. 24, 243-244.

<sup>27</sup> J. P. Torrell, dopo aver indicato le proposte di soluzione al problema della causa della morte dell'Aquinate, sopravvenuta il 7 marzo 1274, concorda con Weisheipl nel "parlare di un abbattimento fisico e psichico conseguente all'intensissima attività che Tommaso si imponeva da molto tempo. [...] Dopo averlo seguito passo passo, come abbiamo fatto, sottolineando la sua sorprendente produzione intellettuale, l'ipotesi di un esaurimento fisico e nervoso è più facile da ammettere. Sebbene si possano richiamare la sua robustezza naturale e la sua eccezionale intelligenza che gli rendeva facili dei problemi che sarebbero risultati ben difficili per altri, l'ipotesi non appare tuttavia irrecusabile (anche negli ultimi tempi, si vede Tommaso alzarsi molto presto)". J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 330.

<sup>28</sup> Cf. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974.

<sup>29</sup> Come afferma P. M. Gils, che ha sottoposto a studio grafologico gli scritti di Tommaso, egli "è «teso e frettoloso»; «vorrebbe andare più svelto»; «quella pazienza», di cui avrebbe bisogno per scrivere correttamente, «Tommaso non la possiede». Non è se non grazie al fatto che egli si rende conto che «i propri grafemi erano spesso mal interpretati dai suoi assistenti» che si applica ad essere più chiaro. «Frettoloso», «affaticato», «distratto», egli ha lasciato stare nel suo testo «lapsus», «cacografie» e «papere». [...] Lotta con la messa in ordine del suo pensiero e con i mezzi per esprimerlo. E' contemporaneamente minuzioso, e incurante delle incoerenze che gli fa commettere la sua irresistibile spinta ad andare oltre". Citato da J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 116.

## 2. Il Concilio Lateranense IV

### 2.1 L'insegnamento conciliare

Tommaso sviluppa il suo impegno teologico e catechistico negli anni successivi al Concilio Lateranense IV, di cui commenterà esplicitamente i primi due canoni. Svoltosi nel 1215, esso è ancor oggi un Concilio sul quale si continua a denunciare una certa mancanza di interesse, specialmente riguardo la dottrina definita dai canoni, tanto da poter parlare di questa assise ecclesiale come di un concilio dimenticato.<sup>30</sup> Il suo primo canone, *Firmiter credimus* [*Firmiter*], offre tuttavia una formulazione di fede così importante che fu dai contemporanei definita “*quartum Symbolum*”. Uno dei suoi maggiori glossatori, Bernardo Bottoni (+1266), parlava del *Firmiter* come del completamento dei tre simboli precedenti, allo stesso modo di come il quarto vangelo completa quelli sinottici.<sup>31</sup> Questo Concilio riveste dunque grande importanza di natura prettamente dogmatica, con cui Tommaso dovrà confrontarsi: già Eckberto di Schönau aveva parlato del Concilio Lateranense IV come di un momento in cui la Chiesa aveva rimesso in questione tutto ciò che faceva e che credeva.<sup>32</sup>

Il canone 1,<sup>33</sup> mostra subito come il *Credo* del Lateranense IV “si afferma come definizione trinitaria ed ha tre parti legate tra loro: Trinità (Dio nella sua essenza, le persone divine, l’opera creatrice e salvifica); l’Incarnazione del Figlio, Gesù Cristo, opera comune della Trinità; la Chiesa universale, in cui il Cristo stesso è sacerdote e vittima”.<sup>34</sup>

Sulla realtà dello Spirito Santo, segnala R. Foreville, il Simbolo del Lateranense segna un passo in avanti rispetto a Costantinopoli: esso riprende, sviluppa e afferma la fede trinitaria di Nicea. Si proclama l’esistenza di una realtà suprema che è Padre, Figlio e Spirito Santo, garantendo insieme l’unità consostanziale delle Persone divine. Per quanto riguarda la dottrina dell’Incarnazione, la si proclama come opera della Trinità indivisa, situata nel piano divino di salvezza, realizzata dallo Spirito in Gesù Cristo, unica persona in due nature, fatto vero uomo, di anima razionale e di corpo umano, capace di soffrire e mortale nella sua umanità. I Padri del Lateranense IV seguono i concili di Efeso e Calcedonia, affermando che la natura umana e quella divina sono perfette in Gesù Cristo. Dopo aver parlato della divinità una e trina, ed aver esposto il progetto di salvezza ed il suo compimento in Cristo, i paragrafi successivi della professione di fede lateranense sono dedicati alla Chiesa visibile e ai sacramenti.

Il canone 2 inizia con l’espressione “*Dampnamus ergo et reprobamus libellum siue tractatum, quem abbas Ioachim de Flore edidit contra magistrum Petrum Lombardum...*” [*Dampnamus*]: con esso si condanna la dottrina trinitaria manifestata in uno scritto di Gioacchino da Fiore in opposizione a quella di Pietro Lombardo.<sup>35</sup>

Il *Dampnamus* si pone come un’appendice del primo canone, ma ciò non sminuisce la sua natura dogmatica di condanna dell’errore di Gioacchino da Fiore in teologia trinitaria e di giustificazione di Pietro Lombardo. Nella condanna degli errori vi è una ulteriore esplicitazione della definizione di fede cattolica, data

<sup>30</sup> Cf. L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt* I, Münster 1959, 321.

<sup>31</sup> B. BOTTONI, *Gregorii IX Decretales cum Glossis*, Paris 1509, f. II. Vi sono anche testimonianze della considerazione del *Firmiter* come “*quartum Symbolum*”, per esempio in Guglielmo da Melitone e in Giovanni Teutonico. Cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques*, in *Revue Thomiste* 57 (1957) 660.

<sup>32</sup> ECKBERTO DI SCHÖNAU, *Sermones adversus Catharos. Sermo XI*, in *PL* 195, c. 84. Citato da Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques* ..., op. cit., 658.

<sup>33</sup> Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones* ..., op. cit., 140. A differenza di tutti gli altri concili lateranensi, una vera e propria costituzione dogmatica, una vera professione di fede dei Padri, apre le costituzioni, definendo la fede cattolica. Essa ripeteva “quasi alla lettera la formula che nel 1210 Bernardo Primus e i suoi seguaci, i poveri lombardi, avevano dovuto accettare con giuramento; in più vi era stato aggiunto qualche elemento del Credo giurato da Durando di Huesca”. H. JEDIN, *Storia della Chiesa* V/1, Milano 1975, 237.

<sup>34</sup> Cf. R. FOREVILLE, *Latran I - II - III et Latran IV*, Paris 1965, 275.

<sup>35</sup> Secondo M. Maccarrone, la sua stesura è da attribuire “allo stesso Innocenzo III, che doveva essere stato colpito dalle affermazioni contenute nell’opuscolo di Gioacchino e, pur mantenendo verso di lui considerazione e rispetto, sentì l’innata passione del teologo per la questione sollevata (forse propostagli dal card. Roberto Courçon, al ritorno dal Concilio di Parigi) e scese in campo per difendere la dottrina del Maestro, Pietro Lombardo, che negli studi parigini aveva imparato a venerare come il massimo teologo del tempo”. M. MACCARRONE, *Il IV Concilio lateranense*, in *Divinitas* 5 (1961) 287 - 288.

nel canone precedente.<sup>36</sup> La conclusione del canone 2 afferma: “*reprobamus etiam et dampnamus peruersissimum dogma impii Amalrici, cuius mentem sic pater mendacii excecauit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit quam insana*”. Viene qui esplicitamente condannata la dottrina definita non tanto eretica, ma addirittura insana, di Amalrico di Bène, il quale insegnava una forma di panteismo secondo la quale la rivelazione cristiana era un puro dettaglio, in un immutabile disegno divino, e una dottrina del progressivo manifestarsi della Trinità in tre periodi successivi. L'accostamento di Amalrico a Gioacchino da Fiore era probabilmente dovuto alla somiglianza superficiale di quest'ultima tesi con l'affermazione profetica di Gioacchino da Fiore dei tre stati del mondo, che precedevano, a suo avviso, l'imminente avvento del “vangelo eterno”.<sup>37</sup>

Già nel 1210 i vescovi della provincia di Sens, riuniti in Sinodo a Parigi,<sup>38</sup> avevano formalmente riprovato le tesi di Amalrico; condannati al fuoco i *Quaternuli* di un altro autore panteista, Davide di Dinant; ordinato la riesumazione dei resti di Amalrico; esaminato e decretato di eresia 13 o 14 adepti, chierici per la maggior parte; interdetto la lettura pubblica dei libri della *Philosophia Naturalis* di Aristotele, da cui pensavano derivasse l'influenza sullo sviluppo delle dottrine eterodosse della Scuola. La proibizione fu poi rinnovata nell'agosto del 1215 dal legato Roberto di Courçon, che diede all'Università di Parigi il suo nuovo statuto, secondo il quale si estendeva la proibizione alla *Metaphysica* di Aristotele e a tutte le tesi di Davide di Dinant che, come Amalrico di Bène, professava una sorta di panteismo.<sup>39</sup>

Con il Concilio Lateranense IV si usa per la prima volta, in un testo così importante, l'espressione “*de nihilo*”, che ha costituito uno degli elementi fondamentali dello sviluppo della dottrina della creazione. Con questa formula lateranense la Chiesa si è opposta sia alle tendenze dualiste (dal punto di vista cosmologico e da quello antropologico) che a quelle panteiste.<sup>40</sup> Per il Lateranense IV l'uomo, corpo e anima, partecipa simultaneamente alle caratteristiche degli esseri corporei e spirituali. La questione sull'origine del male è affrontata affermando che esso non è legato né alla materia né alla creazione, ma alla libertà della creatura, dapprima degli angeli e poi degli uomini, che seguirono la suggestione del diavolo: “la bontà originale della creazione, di fronte ad ogni forma di dualismo, è affermata chiaramente, come pure contro le tendenze panteiste”.<sup>41</sup>

Il testo afferma che le cose visibili e invisibili possono essere identificate rispettivamente con le corporee e le spirituali; tutti gli esseri sono stati creati al principio del tempo (*ab initio temporis*) e si esclude quindi l'esistenza di una realtà coeterna a Dio; le creature sia spirituali che corporee sono state create *ex nihilo*. Questa formulazione dogmatica di “ex-nihilismo” si è così effettuata in lingua latina: essa, che era comparsa per la prima volta nella Professione di fede imposta ai Valdesi nel 1208,<sup>42</sup> si fissa nel testo del

<sup>36</sup> Cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques* ..., op. cit., 658; R. FOREVILLE, *Latran* ..., op. cit., 275.

<sup>37</sup> Per approfondire lo studio di Gioacchino da Fiore, possono risultare utili anche: A. TAGLIAPIETRA, *Profeti e simbolisti*, in G. D'ONOFRIO (ed), *Storia della teologia Medievale II. La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, 393-434; H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1974; H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris 1978; R. MANSELLI, *Testimonianze minori sulle eresie: Gioacchino da Fiore di fronte a Catari e Valdesi*, in *Studia Medievalia* 18 (1977), 1- 17; O. CAPITANI (ed), *L'eresia medievale*, Bologna 1971; F. SANTI, *La Bibbia in Gioacchino da Fiore*, in G. CREMASCOLI - C. LEONARDI (edd), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1996, 257-290.

<sup>38</sup> Cf. H. DENIFLE - E. CHATELAIN (edd.), *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, Paris 1889, 811 - 812.

<sup>39</sup> Cf. R. FOREVILLE, *Latran* ..., op. cit., 283. Per approfondire la conoscenza di questi due autori, si può fare riferimento anche a: G. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210: III. Amaury de Bène. Étude sur son phántheisme formel*, Paris 1932; M. DAL PRA, *Amalrico di Bène*, Milano 1951; P. LUCENTINI, *L'eresia di Amalrico*, in W. BEIERWALTES (ed.), *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg 1987, 174-191; G. THERY, *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant. Étude sur son phántheisme mathérialiste*, Kain 1925; M. PICKAVÉ, *Zur Verwendung der Schriften des Aristoteles in den Fragmenten der “Quaternuli” des David von Dinant*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* 64 (1997) 199-221.

<sup>40</sup> Cf. L. F. LADARIA, *La creazione del cielo e della terra* ..., in B. SESBOÜÉ (ed), *Storia dei dogmi II. L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, Casale Monferrato 1997, 59 - 60. Cf. anche G. LEFF, *Heresy in the later Middle Ages*, Manchester 1967; H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1974; M. D. LAMBERT, *Medieval heresy. Popular movements from Bogomils to Hus*, London 1977; J. DUVERNOY, *Le Catharisme*, Toulouse 1979; A. BRENON, *Le Cathares. Vie et mort d'une Église chrétienne*, Paris 1996.

<sup>41</sup> L. F. LADARIA, *La creazione del cielo e della terra* ..., in B. SESBOÜÉ (ed), *Storia dei dogmi II*, op. cit., 60.

<sup>42</sup> H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone 1965<sup>34</sup>, 790.

Lateranense IV, “primo testimone incontestabile di questo processo di dogmatizzazione”.<sup>43</sup> La creazione *ab initio temporis* definisce in modo esplicito, dal punto di vista della rivelazione, la questione classica del rapporto tra creazione e tempo. Con tutto ciò fa i conti Tommaso.

## 2.2 Ricezione del Lateranense IV, glosse e commenti

I testi del Concilio Lateranense IV furono immediatamente glossati,<sup>44</sup> a partire proprio dall'autore attraverso il lavoro del quale i canoni passarono nella *Compilatio IV*, per confluire poi anche nelle *Decretali* di Gregorio IX (1234): Giovanni Teutonico.<sup>45</sup> Le “*glossae*” erano commenti marginali o interlineari, tipici dell'esegesi medievale, con riferimento ad un termine o ad una espressione del testo, puntualmente riportati all'inizio della glossa stessa.

La glossa di Giovanni Teutonico pone anzitutto l'accento sulla necessità della predicazione della fede.<sup>46</sup> Tra i riferimenti che essa fa al *Decretum Gratiani* è interessante il primo, con l'*incipit* “*Qui episcopus*”, in cui si richiede che il vescovo, prima di essere ordinato, sia provato anche nella sua istruzione, nella capacità di asserire con parole semplici i contenuti della fede (*Decretum Gratiani*, d. 23, c. 2). E' quanto cercherà di fare poi anche Tommaso nella sua *Expositio*. Anche il resto dei riferimenti sottolinea la necessità di una comunicazione il meno possibile oscura del messaggio fondamentale della fede.

Anche Vincenzo Ispano commenta l'*incipit*, *Firmiter*, del primo canone, sottolineando la positività di una ferma proposizione della fede, “nei tempi che corrono”, di fronte al *genus mendax* rappresentato dagli eretici.<sup>47</sup> Le parole “*credimus e simpliciter confitemur*” sono considerate estremamente opportune da Vincenzo, perchè, se da una parte si riferiscono a ciò che è oggetto di fede e non può essere provato nell'ordine della natura visibile, tuttavia ciò è espresso *verbis simplicibus et apertis*.<sup>48</sup> L'autore commenta anche l'espressione del *Firmiter* in cui si afferma la creazione *ex nihilo*, riportando direttamente, senza commentare, il *De Penitentia* (d. 2, c. 45), un testo esegetico che esprime la somma dignità della creazione.<sup>49</sup>

I *Casus Parisienses* e i *Casus Fuldenses*, riportati da García y García,<sup>50</sup> sono altri esempi di commento al Lateranense IV. I *Casus Parisienses* rilevano anzitutto che il *Firmiter* indica ciò che si deve credere, ossia che Dio è tripersonale e unico creatore di ogni cosa, che ha creato dal nulla “*utramque naturam*”.<sup>51</sup> Il commento al *Firmiter* dei *Casus Fuldenses* dedica invece uno spazio considerevole alla parte relativa alla teologia sacramentaria.<sup>52</sup> Il commento al canone 2 afferma che Gioacchino ha definito eretico e insano Pietro Lombardo, muovendogli l'accusa di aver fatto diventare la Trinità “una quaternità”. E' chiamato direttamente in causa il papa (*Dominus papa*), che interviene contro Gioacchino e fornisce il modo adeguato di comprensione del tema trinitario. Anche il commento tomista mostrerà questo riferimento diretto al papa. Il testo si conclude segnalando ancora la condanna di Amalrico di Bène.

Queste brevi considerazioni, più esemplificative che esaustive, ci permettono comunque di evidenziare la ricchezza dei commenti che hanno seguito immediatamente il Concilio Lateranense IV, la cui

<sup>43</sup> Cf. D. CERBELAUD, *La création ex nihilo en question*, in *Revue Thomiste* 90 (1990) 367.

<sup>44</sup> Una prima elencazione delle glosse alle Costituzioni del Lateranense IV risale a S. KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik (1140 - 1234). Prodrum Corpus Glossarum I*, Città del Vaticano 1937, 369 - 371.

<sup>45</sup> Egli, insieme con Vincenzo Ispano, Damaso Ungaro ed altri commentatori si inserisce proprio nella linea di coloro che hanno compilato e glossato le *Quinque Compilationes Antiquae*, apparse dal 1190 al 1226, posteriormente al *Decretum Gratiani* (1140) e anteriormente alla promulgazione delle *Decretali* di Gregorio IX. Cf. R. CHABANNE, “*Vincent d'Espagne (Vincentius Hispanus)*”, in R. NAZ, *Dictionnaire de Droit Canonique* 7, Paris 1949, 1507.

<sup>46</sup> Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones ...*, op. cit., 187.

<sup>47</sup> “*Bene dicit «firmiter» quia ad hoc genus mendacii nulla quis condicione deducendus est ...*”. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones ...*, op. cit., 287.

<sup>48</sup> “*Bene dicit «credimus», quia ea que fidei sunt, ordine uisibili nature probari non possunt... [...]. Idest, uerbis simplicibus et apertis ...*”. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones ...*, op. cit., 287.

<sup>49</sup> “*utramque de nichilo condidit creaturam: de pen. di. ii. Principium*”. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones ...*, op. cit., 287.

<sup>50</sup> Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones ...*, op. cit., 465-490.

<sup>51</sup> “*Primo ostenditur quid credere debeamus, scilicet quod est Deus et tres persone et unus omnium creator qui de nichilo creauit utramque naturam*”. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones ...*, op. cit., 466.

<sup>52</sup> Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Constitutiones ...*, op. cit., 483.



legislazione ha potuto poi conservare la propria validità soprattutto perché è entrata nel diritto generale della Chiesa.<sup>53</sup>

A questi canoni conciliari fin da subito si dovette fare riferimento anche nella predicazione. Richard Poore, appena tornato dal Concilio, al quale aveva partecipato come vescovo di Chichester (Inghilterra), impose agli arcidiaconi della sua diocesi l'obbligo di commentare ai chierici, al fine che i preti delle parrocchie potessero a loro volta spiegarne i contenuti "*domestico idiomate*", la professione di fede del Concilio. Trasferito poi a Salisbury nel 1217, lo stesso Richard Poore promulgherà un nuovo decreto, e ancora a Durham, dove arriverà nel 1228. Il vescovo che successe a Richard Poore, Gualtiero di Kirkham, riprese verso il 1258 - 1260 la prescrizione del suo predecessore. In area inglese si sa che anche il vescovo di Exeter, prima del 1237, chiese ai suoi preti di spiegare ai loro fedeli i sacramenti e la "*formam symbolorum Laterani Concilii*".<sup>54</sup>

Per quanto riguarda le altre regioni dell'Europa, la situazione documentaria non permette di concludere per una diffusione ugualmente rapida delle decisioni conciliari, con una influenza che quindi fu diversa da una regione all'altra.<sup>55</sup> In area francese, riferisce Congar, "se la professione di fede *Firmiter* è ritenuta "*difficillima*" da Raimondo Lullo [...], essa doveva essere spiegata ai fedeli, e questo richiedeva che i preti la studiassero. Per questo essa diventa, verso la metà del XIII secolo, una materia scolastica di insegnamento, almeno nelle scuole parigine, per le quali vale la testimonianza di Guglielmo di Méilton (1260): a Parigi, a metà secolo, il «quarto Simbolo», se non è cantato nelle Chiese, era letto nelle Scuole in vista dell'insegnamento della fede".<sup>56</sup> Il *Firmiter* conobbe dunque in molte province ecclesiastiche una diffusione in vista di scopi pastorali. Se per l'Italia, la Germania, e la Spagna non si è ugualmente documentati,<sup>57</sup> la conoscenza della situazione inglese e francese ne costituisce comunque una riprova.

Le glosse e i primi commenti ai testi del Lateranense IV rivelano sempre una indole non solo specificamente giuridica, ma integralmente teologica. A detta di F. Robb fu tuttavia Guglielmo di Auxerre (+1231) il primo teologo, la cui interpretazione fu ritenuta dagli autori seguenti, che si sia appropriato del *Firmiter* precisamente con il proposito di continuare la discussione circa la problematica delle diverse significazioni dei termini "Dio" ed "essenza", che permettono di dire "Dio da Dio" ma non "essenza da essenza" (*Summa Aurea*, I, 4, 6).<sup>58</sup> La problematica era relativa certamente all'attacco di Gioacchino da Fiore a Pietro Lombardo: quasi tutti i teologi successivi che menzioneranno questo attacco, attribuiranno a Gioacchino lo specifico argomento dell'equivalenza tra "Dio" ed "essenza".<sup>59</sup> L'interpretazione teologica dei primi canoni del Lateranense IV interessò quindi subito l'impegno accademico, e di predicazione, di molti tra

<sup>53</sup> Tra le cause di ciò si riconoscono sia il contributo dell'intensa attività sinodale che fece ovunque seguito al Concilio, sia soprattutto l'integrazione dei testi nelle *Decretali* di Gregorio IX, quelle che Tommaso avrà sottomano da commentare. Esse, se tolsero ai canoni la loro unità e compattezza di concezione, in compenso ne assicurarono la trasmissione ed il valore normativo in tutta la Chiesa". Cf. M. MACCARRONE, *Il IV Concilio ...*, op. cit., 298; A. PARAVICINI BAGLIANI, *La suprematie pontificale (1198 - 1274)*, in J. M. MAYEUR - A. VAUCHEZ (edd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours V*, Paris 1993, 588 - 590. Circa la diffusione del testo del Concilio, Congar evidenzia come il fatto che l'inizio delle *Decretali* riprendesse la professione di fede formulata al Concilio abbia senz'altro contribuito ad aumentare il prestigio e la diffusione di questo testo. Alcune conferme di ciò vengono da testi coevi, che lo stesso Congar riporta. Cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques*, op. cit., 659.

<sup>54</sup> Cf., per Richard Poore: J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio* 22, c. 1107 e W. R. JONES - W. D. MACRAY (edd.), *Rolles Series*, London 1891, 130; per Gualtiero di Kirkham: J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio* 23, c. 896B. I manoscritti inglesi contenenti i canoni del Concilio erano stati portati in Inghilterra dai vescovi e dagli abati presenti al Concilio. Cf. M. GIBBS - J. LANG, *Bishops and Reform 1215 - 1272*, Oxford 1934, 113.

<sup>55</sup> Cf. A. PARAVICINI BAGLIANI, *L'Église romaine de Latran I à la fin du XII siècle*, in J. M. MAYEUR - A. VAUCHEZ (edd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours V*, Paris 1993, 550.

<sup>56</sup> Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques ...*, op. cit., 660 - 661. "Quartum symbolum est in principio decretalium quod non cantatur in ecclesia, sed legitur in scholis pro doctrina fidei instruenda": GUGLIELMO DI MÉILTON, *Opusculum super Missam* (a cura di W. Lampen), Quaracchi 1931, 35. Cf. anche R. FOREVILLE, *Latran ...*, op. cit., 316.

<sup>57</sup> Cf. per la Spagna, P. LINEHAN, *The Spanish Church and the Papacy in the XIIIth Century*, Cambridge 1971; per la Germania, P. B. PIXTON, "*Watchmen on the Tower*": *The German episcopacy and the implementation of the decrees of the Fourth lateran Council, 1216 - 1274*, in AA. VV., *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval canon Law*, Città del Vaticano 1984, 579 - 593.

<sup>58</sup> Cf. GUGLIELMO D'AUXERRE, *Summa Aurea*, Paris - Roma 1980, 56; F. ROBB, *A Late Thirteenth-Century Attack on the Fourth Lateran Council: "Liber contra Lombardum" and contemporary Debates on the Trinity*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 62 (1995) 130.

<sup>59</sup> Tra essi vi sono Alessandro di Hales, Rolando da Cremona, Bonaventura, Alberto Magno e anche, naturalmente, Tommaso d'Aquino. Cf. F. ROBB, *A Late Thirteenth-Century Attack ...*, op. cit., 130.

i maggiori teologi del XIII e XIV secolo. Si può segnalare ancora, con F. Robb, che “anche il *Liber Contra Lombardum* va collocato nel contesto molto definito dell’interpretazione accademica dei Decreti del Lateranense IV”.<sup>60</sup>

Altri commenti teologici del canone *Firmiter* sono riportati da Y. Congar, per esempio quelli di Francesco di Mayrones e di Corrado di Saltau, professore di Teologia a Praga, Heidelberg e poi vescovo di Verden.<sup>61</sup> Un particolare risalto ebbe, come evidenziato da M. Grabmann, il *Tractatus fidei contra diversos errores super tytulum de summa Trinitate et fide catholica in decretalibus*, ad opera di Benedetto d’Alignan, che fu vescovo di Marsiglia dal 1229 al 1267. Questo testo, a distanza di due secoli, fu ancora utilizzato all’inizio del 1500 contro gli Hussiti.<sup>62</sup> Qualche decennio dopo la morte di Tommaso, all’inizio del XIV secolo, anche Egidio Romano, che morì nel 1316 come arcivescovo di Bourges (Francia), scrisse proprio un commentario al *Firmiter* e al *Dampnamus*, cui certamente si riferisce Ugolino di Orvieto. Quest’ultimo, nel 1372, dichiarò di voler seguire fedelmente l’insegnamento del *Dampnamus*, rifiutando “una cattiva teologia” come veniva insegnata e professata a Bologna.<sup>63</sup> Discussioni aperte, anche in Italia. Con quale teologia della creazione?

---

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, 143.

<sup>61</sup> Cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques*, op. cit., 670 - 671. L’autore cita B. ROTH, *Franz von Mayronis, O. F. M. Sein Leben, seine Werke und seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl 1936, 72 - 83.

<sup>62</sup> Cf. M. GRABMANN, *Der Franziskanerbischof Benedictus de Alignano (1268) und seine Summa zum Caput Firmiter des vierten Laterankonzils*, in AA. VV., *Kirchengeschichtliche Studien P. Michael Bihl O. F. M., als Ehrengabe dargeboten*, Colmar 1944, 50 - 64.

<sup>63</sup> Cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques ...*, op. cit., 661.

### 3. La teologia della creazione nel contesto del Concilio Lateranense IV

#### 3.1 La creazione. Interpretazioni all'espressione "de nihilo"

In questa breve analisi che ci permette di avvicinare Tommaso nella sua teologia della creazione, è obbligato il riferimento al testo teologico che ha costituito il punto di riferimento per tutti gli autori medievali: le *Sentenze* di Pietro Lombardo. Esse rivestono grande importanza "non tanto per la loro originalità, ma per l'influsso che eserciteranno nella teologia medievale, come su quasi tutti i problemi teologici dell'epoca".<sup>64</sup> La nozione di creazione che in esse si esprime (*Sent.* II, 1, 2) è di "produzione di qualcosa a partire dal nulla", "*aliquid de nihilo facere*", e ciò evidentemente spetta solo a Dio.<sup>65</sup>

Proprio di fronte al pericolo di interpretazioni eterodosse della creazione, il Lateranense IV trovò una base sicura nella teologia della creazione di Pietro Lombardo, per rigettare gli errori che furono per la prima volta condannati a Parigi nel 1210. Anche all'errore proveniente dall'eresia catara, "ancora più sovversivo e pericoloso per la vita della fede e della dottrina, perchè rivelava elementi manichei e dualisti",<sup>66</sup> l'opera di Pietro Lombardo risponde chiaramente. Come afferma Ladaria, "la dottrina della creazione, come si è ormai fissata nelle *Sentenze*, facilita la risposta ufficiale del magistero al movimento dei catari [...], che si manifesta sul piano dottrinale al IV Concilio Lateranense [...]. La tendenza riscontrata in Pietro Lombardo, che vede nella creazione l'opera delle tre persone divine nella loro unità, e non nella loro differenza personale, si è consolidata. Questo Dio uno e trino è il creatore di tutto, del visibile e dell'invisibile, come già diceva il Concilio di Nicea".<sup>67</sup>

Nel *Commento alle Sentenze* di Alessandro di Hales si parla proprio della necessità di un solo principio creativo, "*unum solum esse principium creaturarum*", evocando il Libro della Genesi e mostrando, con argomenti razionali, la falsità della tesi secondo cui possono esserci molteplici principi primi.<sup>68</sup>

Guglielmo di Auvergne, nella sua opera *De Universo*, espone e discute l'eresia manichea, indicando proprio i diversi modi di intendere la creazione; per Guglielmo è chiaro che Dio non ha utilizzato una materia preesistente, nè strumenti per compiere la sua opera di creazione.<sup>69</sup> Il suo grande trattato, redatto tra il 1231 e il 1236, rigetta anche il pansichismo cosmico.

A Parigi, nel 1245, nel suo *Commento alle Sentenze*, anche Alberto Magno si schierò sia contro il manicheismo dualista (*I Sent.*, d. 2, a. 21), sia contro il pansichismo, respingendolo come un errore maledetto, che i filosofi arabi avevano portato dai filosofi greci (*II Sent.*, d. 14, a. 6). Nel *Compendium Theologiae ver.*, Alberto, dopo aver espresso chiaramente il rifiuto di una prospettiva dualista (I, 3), indica i principali errori sulla creazione (II, 1), individuandone quattro: l'eternità del mondo; una concezione della creazione del mondo inglobante un principio materiale increato e che quindi non riconosce una creazione "*de nihilo*"; la creazione per intermediari; l'esistenza di due principi, dunque il manicheismo. Il commento di Alberto è che tutti questi errori sono stati esclusi da Mosè con le parole: "*in principio creavit Deus caelum et*

<sup>64</sup> L. F. LADARIA, *La creazione del cielo e della terra ...*, op. cit., 59. L'influenza dell'opera di Pietro Lombardo, che resta fino al XVI secolo nelle Scuole il manuale di teologia, non si limita alla teologia scientifica ulteriore, ma segna anche le proclamazioni magisteriali della Chiesa. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, in M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER, *Handbuch der Dogmengeschichte* 2/2a, Freiburg 1963, 81; M. GRABMANN, *Die Geschichte der Scholastische Methode* II, op. cit., 370. Grabmann afferma espressamente che all'epoca delle grandi *Summae* soltanto Tommaso d'Aquino e Ulrico di Strasburgo sono stati poco influenzati, nella costruzione del loro sistema, dalla schematizzazione fatta dal Lombardo.

<sup>65</sup> "Dio è l'unico principio di tutto, dalla sua volontà proviene tutto ciò che esiste e le cose vengono all'esistenza senza alcun mutamento nel loro autore. [...] Si trova dunque nelle *Sentenze* una dottrina della creazione già solidamente stabilita: con i secoli la teologia si è consolidata". L. F. LADARIA, *La creazione del cielo e della terra ...*, op. cit., 59.

<sup>66</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung ...*, op. cit., 82.

<sup>67</sup> L. F. LADARIA, *La creazione del cielo e della terra ...*, op. cit., 59.

<sup>68</sup> Alessandro cita gli argomenti di Agostino e di Damasceno, per affermare che c'è un solo principio di tutte le cose, corporali e spirituali. Cf. ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi* II, d. 1; C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII siècle*, Paris 1961, 74. Per una sintesi sulla riflessione di Alessandro di Hales sulla creazione, cf. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung ...*, op. cit., 86 - 87.

<sup>69</sup> GUGLIELMO DI AUVERGNE, *De Universo* I, 1, c. 2. Cf. anche, per una rassegna di testi significativi di Guglielmo, C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 68, 76, 84 - 85.

terram”. Ciascuno dei quattro termini dell’espressione biblica risponde ai quattro errori.<sup>70</sup> L’argomento sarà nuovamente trattato nella *Summa Theologiae*, opera interrotta per la morte avvenuta nel 1277.<sup>71</sup>

Contro il dualismo si schierò anche Bonaventura che, a partire dal 1250 e già nel *Commento alle Sentenze*, tratta dell’unità del principio creativo. Egli combatte l’eresia manichea che, afferma, non solo si oppone alla fede cristiana, ma è contraria alla ragione, e non si capisce come possa credere ad essa un uomo che ha studiato almeno un po’ di filosofia (*II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1).<sup>72</sup> Anch’egli chiaramente sostiene la creazione “*ex nihilo*”.

Queste brevi testimonianze ci mostrano il fecondo chiarimento, come cornice al Concilio Lateranense IV, che porterà Tommaso in particolare a intendere la creazione come una relazione permanente del mondo con Dio, che permette al mondo di esserci e di continuare ad esistere.<sup>73</sup> L’intenso lavoro speculativo fornito dalla Scolastica, nel suo insieme, al soggetto del dogma della creazione, come sottolinea Scheffczyk, ebbe un effetto positivo riscontrabile nel fatto che “dopo la definizione del Laterano, le correnti dualiste sparirono in Occidente. Così, nella professione presentata all’imperatore romano d’Oriente, il II Concilio di Lione (1274) si può contentare di affermare, in una formula concisa, la fede tradizionale in un Dio creatore, uno in tre persone, e nella sua potenza creatrice universale”.<sup>74</sup>

### 3.2 La creazione e il tempo. Interpretazioni all’espressione “*ab initio temporis*”

Il rapporto tra creazione e tempo, implicato dall’espressione “*ab initio temporis*”, tocca la questione dell’incompatibilità della ontologia cristiana con la divinizzazione ed eternità del mondo e con la preesistenza dell’anima. Nel XIII secolo la discussione su questo tema fu stimolata particolarmente dall’opposizione ai filosofi aristotelici sostenitori dell’eternità del mondo, che si è classicamente cristallizzata nella controversia “*de aeternitate mundi*” proprio tra Tommaso e Bonaventura.<sup>75</sup>

La questione, legittima, su come si possa risalire agli inizi assoluti di ciò che è, assunse anche un valore di questione fondamentale di metodo, e di rapporto tra scienza positiva, filosofia e teologia.<sup>76</sup> I dottori cristiani ortodossi, stragrande maggioranza, saranno d’accordo con i Padri nell’affermazione che il mondo ha

<sup>70</sup> E’ interessante notare la vicinanza, nello stile argomentativo, con quanto farà Tommaso nella *Expositio*. Per quanto riguarda il tema della creazione per intermediari è interessante, circa la posizione tomista, il testo di P. PEARSON, *Creation Through Instruments in Thomas’ Sentence Commentary*, in R. J. LONG (ed) *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of James A. Wheisheipl*, Toronto 1991, 147-160. L’autore indica una variazione nella concezione tomista, da *In Sent.* alle opere più mature. Per l’analisi specifica di questo argomento e la sua discussione, in riferimento ai testi citati, ringraziamo per la preziosa collaborazione le Dott.sse Paola Baravalle ed Enrica De Cicco.

<sup>71</sup> Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae* I, tract. IV, quaest. incidens. “Alberto si pose la questione se Dio è la forma di tutte le cose o la materia di tutti gli esseri. Si riscontra qui la problematica dei due tipi di panteismo professati nel XIII secolo, quello di Amalrico di Bène e quello di Davide di Dinant, che Alberto cita. Certamente, scrive Alberto, hanno affermato che Dio è l’anima del mondo. Altri (tra cui precisamente Davide), che Dio è principio materiale di tutti gli esseri. Alberto risponde: Dio non è, e non può essere, nè la forma essenziale nè la materia di ciò che è”. Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 69 - 70. Sempre nella *Summa Theologiae*, Alberto affronta la questione del panteismo materialista, e scrive che è il peggio degli errori, ed è abominevole agli occhi della fede cattolica, come per la ragione e la filosofia, pretendere che Dio e la materia siano la stessa cosa: cf. ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae* II, tract. 1, q. 4, m. 3, solutio; C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 70. Per una ulteriore sintesi sulla creazione, secondo Alberto Magno, cf. anche L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung ...*, op. cit., 89 - 90

<sup>72</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 80; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung ...*, op. cit., 87 - 89.

<sup>73</sup> Cf. G. GOZZELINO, *Il mistero dell’uomo in Cristo. Saggio di Protologia*, Leumann 1991, 44. L’autore afferma che la Scolastica “nel contempo prende atto della *creatio continua*, ossia della non riducibilità della creazione ad un gesto puntuale isolato da mettere all’inizio (creazione del mondo) o lungo la traiettoria della storia (creazione delle anime dei singoli)”. Ibidem.

<sup>74</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung ...*, op. cit., 95; M. MOULLAT DU JOURDIN, *Le Second Concile de Lyon (1274)*, in J. M. MAYEUR - A. VAUCHEZ (edd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours VI*, Paris 1993, 13 - 24.

<sup>75</sup> “Tommaso sostenne che, anche nel caso che fosse eterno, nulla impediva che il mondo fosse creato. Dire infatti che il mondo fosse eterno non equivaleva a dire che il mondo fosse increato, poichè avrebbe potuto essere creato dall’eternità. Tommaso pensava che la nozione di principio e di creazione sono formalmente distinti, e in questo aveva ragione. Tuttavia Bonaventura pensava che in realtà è impossibile che un essere creato non sia iniziato. In realtà ogni essere creato deve avere un principio: principio e creazione sono indissociabili”. Cf. C. TRESMONTANT, *Introducción a la teologia cristiana*, Barcelona 1978.

<sup>76</sup> Cf. R. MARTÍNEZ (ed.), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma 1994; P. MARANESI, *La disputa scolastica intorno all’eternità del mondo*, in *Laurentianum* 34 (1993), 67-94.

cominciato ad esistere; le divergenze tra loro verteranno sulla possibilità o meno di distinguere la nozione di creazione e quella di cominciamento; sulla possibilità o meno di ammettere, di principio, che sia possibile una creazione eterna; se l'idea di creazione fosse incompatibile in sé con l'idea di un mondo eterno così come era concepita dai filosofi aristotelici; se l'idea di un mondo creato ed eterno implica contraddizione; se il cominciamento o la novità del mondo si possono dimostrare razionalmente. Su questo punto effettivamente Tommaso e Bonaventura si opposero, ma la disputa non è solo di loro due.<sup>77</sup> Il Lateranense IV, infatti, con l'espressione "*ab initio temporis*" diede una risposta chiara e inequivocabile, che apriva tuttavia la discussione su come era possibile, e fino a che punto, fornirne le ragioni.

Subito dopo il Concilio, su questo tema si espresse *Guglielmo d'Auvergne* (*De Universo* I, 2, c. 9 - 11). Dopo aver precisato la sua concezione del rapporto tra tempo ed eternità, stabilì la sua dimostrazione della novità del mondo e rifiutò uno per uno gli argomenti di chi avesse sostenuto l'eternità del mondo.<sup>78</sup>

*Alberto Magno*, nel *Commento alle Sentenze* (*In Sent.*, II, d. 1, B, a. 10) "afferma che, senza alcun dubbio, nulla è più probabile, anche dal punto di vista della ragione, che il cominciamento del mondo, come ha formulato Mosè e la fede comanda di aderire, ma è inoltre impossibile che il mondo sia cominciato per movimento o generazione, o cessi di essere per movimento o corruzione, ed è solo questo che provano le leggi di Aristotele: esse non possono concludere nulla contro la fede".<sup>79</sup> Nella *Summa Theologiae* Alberto afferma che la materia è creata, perchè se non deriva dal primo principio, ne consegue che il primo principio non è il principio dell'universalità dell'essere, e quindi primo. Trattando anche della questione di sapere se si può concepire che il mondo è stato creato da Dio, e che insieme sia eterno in durata, in modo tale che la sua durata non abbia punto di inizio, Alberto risponde che l'*ex* di "*ex nihilo*" è privativo anche della durata.<sup>80</sup>

Il maestro francescano *Bonaventura* si esprime più volte su questo tema, già a partire dal *Commento alle Sentenze* (*In Sent.*, II, d. 1, p. 1, q. 2).<sup>81</sup> Secondo Bonaventura, l'idea della creazione è una verità di fede, ed è anche possibile provare mediante la ragione l'impossibilità che essa sia eterna.<sup>82</sup> Anche nei sermoni o conferenze universitarie dell'inizio 1267, sul tema dei 10 precetti, Bonaventura affermò che porre l'eternità del mondo significava pervertire tutta la Scrittura.<sup>83</sup> L'11 dicembre 1267, in un sermone pronunciato nella III Domenica d'Avvento a Parigi, il maestro francescano accusa i chierici che lasciano la Santa Scrittura per la

---

<sup>77</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 216. Il problema cosmologico del secolo XIII, con l'analisi delle posizioni di diversi autori, è stato studiato da Duhem, in P. DUHEM, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, Paris 1959. Ultimamente abbiamo a disposizione nuovi testi in R. C. DALES - O. ANGERAMI (edd.), *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Leiden 1990.

<sup>78</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 224.

<sup>79</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 233. Interessanti anche i brani di *In Phys.* VIII, tract. 1, cap. 1 e 4. Ne *In Phys.* VIII, tract. 1, cap. 13 e 14, Alberto esprime inoltre la sua opinione personale sul tema della creazione del mondo: il mondo ha cominciato per creazione; il tempo e il movimento hanno cominciato anche con la creazione del primo mobile. Egli rifiuta gli argomenti della filosofia paripatetica per provare che il mondo è eterno. Tuttavia, ponendosi su un terreno strettamente filosofico, sembra anche manifestare qualche irritazione a proposito degli argomenti dei teologi che respingono la dottrina aristotelica dell'eternità della materia, perchè ad Alberto non piacciono i ragionamenti di chi si vanta di aver provato ciò che non ha per nulla provato. Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme ...*, op. cit., 229 - 232.

<sup>80</sup> Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae* II, tract. 1, q. 4, m. 1, art. 1, particula 1; C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 233.

<sup>81</sup> Egli "afferma che è impossibile che il mondo sia eterno. Affermare che il mondo è eterno o che è prodotto eternamente, ponendo che tutte le cose sono create dal nulla, è assolutamente contrario alla verità e alla ragione; talmente contrario alla ragione che nessun filosofo, per poco intelligente che sia, lo sosterebbe, perchè ciò implicherebbe una manifesta contraddizione". Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 243; L. F. LADARIA, *La creazione del cielo e della terra*, op. cit., 62.

<sup>82</sup> Questo pensiero molto chiaro di Bonaventura viene riassunto e ulteriormente specificato nel *Breviloquium* (1254 - 1256), in cui egli espone nuovamente (II, 1, 1) la sua dottrina della creazione, insieme con gli errori principali su questo tema, considerando per prima la tesi dell'eternità del mondo. Per Bonaventura, "l'universo è stato prodotto all'esistenza temporalmente, dal nulla, da un solo principio primo, unico e supremo, di cui la potenza immensa ha disposto tutte le cose con peso, numero e misura, come scrive il Libro della Sapienza (11, 20)": C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 246. Così Ladaria commenta questo brano: "affermando che la creazione è «*ex nihilo*» si evita l'errore di quanti sostengono l'eternità della materia; affermando poi un solo principio si esclude pure l'errore dei manichei. Inoltre Dio ha creato tutte le cose senza il soccorso di esseri inferiori. Dicendo infine che ogni cosa è realizzata con peso, numero e misura, Bonaventura mostra come la creazione è opera della Trinità, secondo la causa efficiente, esemplare e finale". L. F. LADARIA, *La creazione del cielo e della terra ...*, op. cit., 62.

<sup>83</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 246.

filosofia, e tendono a confermare la fede solo attraverso la filosofia. Egli afferma espressamente: “*si dicis mundum aeternum, nihil scis de Christo*”.<sup>84</sup>

Sulla scia di Bonaventura, nel sostenere che è possibile avere delle “*rationes necessariae*” per l’affermazione di una creazione “*ab initio temporis*”, si sono schierati non solo autori della scuola francescana, ma anche teologi esterni ad essa.<sup>85</sup> Il principio di Bonaventura, secondo cui bisogna presupporre la fede per argomentare sul problema creativo, ritornerà sia in Giovanni Peckam e nell’anonimo francescano Maestro a Parigi.<sup>86</sup> Particolarmente interessante anche il testo di Arlotto di Prato, scritto dopo la seconda condanna dell’averroismo, nel 1277, qualche anno dopo la morte di Tommaso.<sup>87</sup>

Le espressioni del Lateranense IV “*de nihilo*” e “*ab initio temporis*”, che Tommaso commenta nell’*Expositio*, rivelano quindi una problematica ampia, relativa alla considerazione della creazione, che percorre anche tutto il cammino dell’opera tomista;<sup>88</sup> prima di giungere al testo della *Expositio*, la ripercorriamo in alcuni tratti che scegliamo come significativi soprattutto per mostrare la pluralità di livello della riflessione di Tommaso, che in contemporanea scrive testi sullo stesso argomento, ma di diverso genere.

---

<sup>84</sup> Anche nel *De septem donis Spiritus Sancti*, Bonaventura espone i tre errori principali che in filosofia minacciano la fede, indicando tra questi l’eternità del mondo. I testi sono riportati in C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 247. Lo stesso si ripeté nei 23 sermoni indirizzati ai maestri e studenti di Parigi, tra il 9 aprile e il 28 maggio 1273. Secondo Maranesi, una analisi attenta di queste testimonianze mostra che Bonaventura da una parte non ha paura di condannare Aristotele e chiamarlo in giudizio, quando si tratta di difendere delle verità di fede. D’altra parte, però, non lo rifiuta radicalmente. Cf. P. MARANESI, *La disputa scolastica ...*, op. cit., 91. Afferma l’autore che per Bonaventura il filosofo pagano è infatti scusabile per il suo argomentare, e resta comunque un valido aiuto per la scienza teologica. Il problema, per Bonaventura, nasce quando non si ha più un tale equilibrio nei confronti di Aristotele, ma lo si assolutizza a scapito della fede, rischio diventato realtà nell’averroismo latino o aristotelismo eterodosso; *ibidem*.

<sup>85</sup> P. MARANESI, *La disputa scolastica ...*, op. cit., 91. L’autore fa riferimento al testo di R. C. DALES - O. ANGERAMI (edd.), *Medieval Latin Texts ...*, op. cit., che offre un elenco globale a p. 539 - 546. Un esempio di concordanza con Bonaventura da parte di un non francescano, si ha in PIUS A MONDREGANES, *De aeterna mundi creatione*.

<sup>86</sup> Cf. GIOVANNI PECKHAM, *Utrum mundus potuit ab aeterno creari*, e ANONYMUS, *Utrum Deus creaverit ...*, entrambi in R. C. DALES - ANGERAMI O. (edd.), *Medieval Latin Texts ...*, op. cit., 81 e 105.

<sup>87</sup> ARLOTTO DE PRATO, *Utrum mundus sit aeternus*, in R. C. DALES - O. ANGERAMI (edd.), *Medieval Latin Texts ...*, op. cit., 117 - 130. Al centro della discussione, “vi è chiaramente l’opinione di Tommaso sulla possibilità di principio di ammettere un atto creativo eterno. La risposta di Arlotto, costruita come un dialogo controversiale, sembra muoversi su due direzioni. Da una parte vi è il rifiuto dell’argomento di Tommaso nell’eliminare il “*principium durationis*” nell’atto creativo, e dunque di staccarlo dal principio di tempo, dall’altra ribadisce l’impossibilità di un mondo eterno, riprendendo gli argomenti bonaventuriani basati sul concetto di infinito. Cf. P. MARANESI, *La disputa scolastica ...*, op. cit., 92.

<sup>88</sup> Per una sintesi aggiornata sul rapporto tra la creazione e il tempo, secondo Tommaso d’Aquino, cf. J. B. M. WISSINK, *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*, Leiden 1990; J. P. TORRELL - F. ZANATTA, *Tommaso d’Aquino*, in G. D’ONOFRIO (ed.), *Storia della Teologia Medievale II. La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, 837 - 840.

## 4. Tommaso sulla creazione, fino al 1265

### 4.1 Il *Commento alle Sentenze*

Sul tema della creazione Tommaso già ne *In Sent.* afferma chiaramente che il principio unico di tutte le cose è Dio, e che ciò è imposto dalla fede e dimostrabile dalla ragione; è impossibile l'esistenza di più principi primi (*In Sent.* I, d. 2, q. 1, a. 1). Fin dalla prima opera, la concezione tomista della creazione è "ex-nihilista", proprio come emerge dall'inizio del II Libro.<sup>89</sup>

Nella critica al panteismo Tommaso ha soprattutto di mira "Davide di Dinant e Amalrico di Bène. Egli collega le forme moderne di panteismo alle dottrine antiche dei filosofi".<sup>90</sup> L'argomentazione che ripercorre lo sviluppo della "storia della filosofia", presente ne *In Sent.* II, d. 2, q. 1, è comune in molti scritti di Tommaso: proprio per questo il confronto con i filosofi, che egli via via interpella, può aiutare a mostrare le sue eventuali variazioni di pensiero e a datare le sue opere. Afferma M. Johnson che "dall'inizio della sua carriera di scrittore fino alla fine, Tommaso ritenne che il filosofo Aristotele avesse una dottrina della totale dipendenza, nell'esistenza di tutte le cose, da una sola causa prima: una dottrina della creazione. Dal tempo del II libro de *In Sent.*, datato intorno al 1253, a una delle sue ultime opere, il *De Substantiis separatis*, datato intorno al 1271-1273, Tommaso ritenne che, per Aristotele, l'essere di tutte le cose dipendesse da una singola causa prima d'essere".<sup>91</sup> Effettivamente Tommaso sembra fermo in questo giudizio.<sup>92</sup> Per quanto riguarda l'attribuzione, da parte del Dottore Angelico, di una dottrina della creazione a Platone, M. Johnson afferma, come verificheremo più avanti, che dal 1253 fino ai primi anni '60 Tommaso collegò Platone con Anassagora e attribuì loro una dottrina secondo la quale Dio "creò" il mondo da una materia preesistente, quindi escludente la creazione "*ex nihilo*".

Circa il problema del cominciamento del mondo creato, Tommaso si esprime nell'articolo 5 della d. 1, q. 1, "*Utrum mundus sit aeternum*". Egli afferma subito che un universo eternamente creato è filosoficamente possibile, ma eretico. Nella *solutio* l'Aquinate presenta una *triplex positio*, di cui la prima è quella dei "filosofi" che sostennero che non solo Dio è "*ab aeterno*", ma anche altri enti. Tommaso aggiunge che questa tesi è stata espressa in modo differente nella storia della filosofia. Prima di Aristotele fu legata, per esempio, al tema del mondo generabile e corruttibile, come avvenne in Empedocle. Tommaso cita poi Anassagora e Democrito, ed infine Aristotele,<sup>93</sup> e su questa posizione afferma che, tra quelle presentate, è la più probabile, ma tutte sono false e eretiche.<sup>94</sup> Il Dottore Angelico presenta poi la seconda posizione, secondo la quale il

---

<sup>89</sup> La creazione implica che l'atto creatore non presupponga nulla della cosa creata, ed è in ciò che la creazione differisce dalle mutazioni, che presuppongono la materia. La creazione è *ex nihilo* perchè niente di increato preesiste all'atto creatore. La creazione significa che, per l'essere creato, la "non esistenza" precede l'esistenza, non di una priorità temporale, ma di una priorità di natura: l'essere creato, se fosse lasciato a se stesso, ritornerebbe a non essere, perchè esiste solo per influenza di una causa superiore. Tommaso afferma espressamente che il concetto di creazione è comprensibile alla ragione ("Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat"), e subito dopo enuncia la definizione di creazione: "*productio rem in esse secundum totam suam substantiam*. La "*creatio ex nihilo*", intesa nel senso che tutto l'essere di tutti gli enti ha origine assoluta da Dio, si può dimostrare; se invece si intende l'espressione "*ex nihilo*" come concetto teologico nel senso di "*post nihil*", in quanto differisce dalla "*creatio ab aeterno*", allora essa non può essere dimostrata, "*nec philosophis conceditur sed per fidem supponitur*". Cf. *In Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 2; C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 91.

<sup>90</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 70.

<sup>91</sup> Cf. M. JOHNSON, *A note on the dating of St. Thomas Aquinas's Expositio super Primam et Secundam Decretalem*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 59 (1992) 156 - 158.

<sup>92</sup> Tommaso afferma: "ad quod dicendum quod Aristoteles non erravit in ponendo plura principia, quia posuit esse omnium tantum a primo principio dependere, et ita relinquitur unum esse principium. Erravit autem in positione aeternitas mundi" (*In Sent.* II, d. 1, *exp. textus*) e "Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias immateriales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis substraxerunt causam essendi; non enim in hoc a sententia fidei deviarunt quod huiusmodi posuerunt increata, sed quia posuerunt ea semper fuisse: cuius contrarium fides catholica tenet" (*De Subst. sep.*, c. 9). Su queste affermazioni tomiste si basa la posizione sostenuta da M. Johnson in: M. JOHNSON, *Did St. Thomas attribute a doctrine of creation to Aristotle?*, in *The New Scholasticism* 63 (1989), 129 - 155. L'autore discute le differenti interpretazioni di E. Gilson, soprattutto di *ST I*, q. 44, a. 2, e di A. Pegis, i quali negano che, secondo Tommaso, Aristotele sostenesse una dottrina della creazione.

<sup>93</sup> "Alii dixerunt quia res fuerunt ab aeterno secundum illud ordinem quo modo sunt, et ista est opinio Aristotelis et omnium philosophorum sequentium ipsum". *In Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5.

<sup>94</sup> "haec opinio inter praedictas probabilior est, tamen omnes sunt falsae et haereticae". *In Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5.

mondo ebbe un inizio, ed è possibile provarlo. Egli rifiuta questa posizione, respingendo i diversi argomenti di chi pretendeva di dimostrare filosoficamente l'impossibilità di un mondo creato "ab aeterno".<sup>95</sup> La terza posizione, quella di Tommaso, afferma che Dio avrebbe potuto creare il mondo "ab aeterno"; che il mondo abbia avuto un inizio non si può dimostrare, ma è ricevuto e creduto per rivelazione divina. Non è possibile, pertanto, che sia assunta una "ratio demonstrativa", così come per la Trinità.<sup>96</sup> L'Aquinate aggiunge che le argomentazioni addotte per provare l'inizio temporale del mondo mostrano la loro debolezza, e rischiano di provocare più la derisione che la conferma della fede.<sup>97</sup> Sono dunque possibili ragioni di persuasione e di approvazione, ma non di dimostrazione: affiora già la posizione dell'indecidibilità dal punto di vista filosofico.<sup>98</sup> La stesura dell'opuscolo *De ente et essentia*, contemporanea a *In Sent.*, fu occasione per Tommaso di ulteriore approfondimento della sua prospettiva metafisica.<sup>99</sup>

#### 4.2 La "Summa contra Gentiles"

Dopo i tre anni del primo insegnamento parigino, Tommaso partecipò al Capitolo Generale domenicano di Valenciennes nel giugno 1259, e poi si preparò a raggiungere l'Italia. Si recò a Napoli, ove rimase, prima di essere assegnato ad Orvieto come predicatore dei capitoli provinciali, a partire dal 1261-1262. Durante questo periodo egli poté affrontare anzitutto la conclusione della sua prima opera teologica "autonoma",<sup>100</sup> la *SCG*.<sup>101</sup> In essa l'Aquinate intende esporre una vera e propria sintesi teologica, come egli stesso dirà nei primi 9 capitoli del I libro, di cui l'ultimo costituisce un compendio riassuntivo.<sup>102</sup> Afferma P. Gils che in questo scritto "abbiamo a che fare con un'opera che Tommaso ha cullato, l'ha modificata, corretta a più riprese. Tutti i capitoli conservati in autografo (dal capitolo I, 13 al capitolo III, 120) hanno subito almeno una revisione, la maggior parte due o tre o anche quattro".<sup>103</sup>

Anche nello studio della creazione il discorso resta fedele alla doppia intenzione di manifestare le verità della fede cattolica e di contrastare gli errori, come Tommaso afferma nei capitoli 2 e 3 del Prologo: "quod consideratio creaturam est utilis ad fidei instructionem e quod cognoscere naturam valet ad

<sup>95</sup> Afferma P. MAZZARELLA che Tommaso, nelle opere successive, riprenderà questi argomenti, che torneranno via via fino all'opera *De aeternitate mundi*, rivolta contro i teologi tradizionalisti che tentavano di dimostrare l'impossibilità della creazione *ab aeterno*. L'autore vede, nella descrizione della posizione che Tommaso assume qui come propria, una efficace esposizione della dottrina tomista, che l'Aquinate svilupperà nelle opere successive, rimanendole sempre fedele. Cf. P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo secondo san Tommaso d'Aquino*, in *Studia Patavina* 29 (1982) 328.

<sup>96</sup> "Tertia positio est dicentium quod omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. [...] Et huic positioni consentio; quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc; sicut nec ad Trinitatem, quamvis Trinitatem non esse sit impossibile". *In Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5.

<sup>97</sup> "et hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae: et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet". *In Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5.

<sup>98</sup> "quia ubicumque hanc questionem pertractat, semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod a nullo modo ad demonstratorem pertinet". *In Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5.

<sup>99</sup> Cf. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1931.

<sup>100</sup> L'*In Sent.* era, in qualche modo, obbligatoria nella struttura. Scorrendo l'interessante lavoro di Dewan, si può far notare, per esempio, come già nel primo argomento trattato dalla *SCG*, ossia l'esistenza di Dio (cap. 10-13), lo schema cambi completamente. Ne *In Sent.* alla base della prova dell'esistenza di Dio vi era la sua incorporeità; in *SCG* si pone invece la sua immutabilità, che permetterà poi il passaggio alle questioni degli attributi divini, secondo uno schema immutabilità/eternità ormai diverso da quello *esse/eternità* descritto ne *In Sent.* (dist. 8). Il tema dell'infinità divina in *SCG* compare al c. 43, subito dopo il tema dell'unità divina, che immette poi in quello della divina intelligenza. Si può già riscontrare qui, sostiene Dewan, quasi al completo, lo schema semplicità-perfezione-bontà-unità che sarà presente nella *ST*, e che mostra l'intimo legame con lo schema della *Metafisica* di Aristotele: "one can say, however, that the general procedure to be found in Prima pars qq. 3 to 11 is already present in Contra Gentiles book 1". Cf. L. DEWAN, *Aristotelian Features of the Order of Presentation in St. Thomas Aquinas' Summa Theologiae, Prima Pars, qq. 3-11*, in R. J. LONG (ed) *Philosophy and the God of Abraham*, op. cit., 41-53.

<sup>101</sup> L'opera fu certamente conclusa in Italia. Tommaso ha scritto nel 1259 il I libro. Il II, che può porsi come il "trattato sulla creazione", verrà scritto almeno due anni più tardi, dopo il 1261. Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 124.

<sup>102</sup> "however when we come to the Contra Gentiles Thomas himself is providing the order, and things have changed". L. DEWAN, *Aristotelian Features ...*, op. cit., 44.

<sup>103</sup> P. M. GILS, *Leon.*, t. 50, 204-207. Citato in J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 123.



*destruendum errores qui sunt circa Deum*” (SCG I, c. 2). I motivi del trattato sulla creazione vengono dalla necessità di combattere l'idolatria e il cieco destino, cioè la cattiva intelligenza del giusto rapporto tra Dio-mondo-uomo. Nella II *Pars* della SCG, al c. 6, Tommaso avvia la trattazione della produzione delle cose nell'essere (6 - 38), affermando che Dio è “*causa essendi*”.<sup>104</sup>

Nel c. 16, “*quod Deus ex nihilo produxit res in esse*”, Tommaso nega la possibilità della preesistenza di una materia: si professa e si dimostra con argomenti razionali che Dio ha prodotto gli enti senza che nulla preesistesse come materia. Dio è principio universale di esistenza.<sup>105</sup> Tommaso rinnova qui l'elenco di “storia della filosofia” già offerto ne *In Sent.*, senza variazioni. La creazione, secondo l'Aquinate, è la dipendenza dell'essere creato in rapporto al principio, dal quale è posto. E' fundamentalmente una relazione.<sup>106</sup> Essa si pone così come azione esclusiva di Dio, onnipotente, saggia, libera, gratuita (20-29) e temporale nei suoi effetti (30-38). Il c. 30, discutendo *qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta*, ribadisce che la creazione *ex nihilo* è atto libero divino, assolutamente non necessitato.

Tommaso dedica otto capitoli alla dimostrazione che non è necessario affermare che la creatura “*semper fuisse*”. La creazione è libera, temporale nei suoi effetti: “il fulcro della dimostrazione tomistica è costituito dall'assoluta contingenza della creatura, che è dal primo Principio, il quale liberamente la pone nell'essere con un libero atto di volontà”.<sup>107</sup> Il Dottore Angelico sostiene che il volere di Dio è identico al suo essere e al suo agire, egli è causa unica e sufficiente della produzione degli esseri, ma da ciò non deriva che questi siano “*ab aeterno*”, perchè l'effetto della volontà è tale quale la volontà lo vuole. L'azione di Dio rimane eterna, ma l'effetto è prodotto secondo la determinazione dell'intelletto e il comando della volontà, che agisce secondo la modalità del suo proposito.<sup>108</sup> Quindi, senza che vi sia mutamento in Dio, egli decide non solo che vi sia l'effetto, ma anche quando sia. Non è dunque possibile ipotizzare una realtà preesistente, se la creazione è considerata come “*processio totius entis a Deo*” (SCG II, c. 37). L'analisi della relazione mondo-Dio, che è la creazione, permette quindi la critica della immaginifica affermazione dell'esistenza del tempo indipendentemente, e quindi prima, dell'essere della realtà.<sup>109</sup> L'Aquinate risponde, nel c. 38, alle “*rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse aeternum, et solutiones earum*”.<sup>110</sup>

---

<sup>104</sup> P. Mazzarella sottolinea la continuità tra questo brano e ciò che Tommaso esporrà nel *De Potentia* e nella I *Pars* della *ST*; queste due opere seguenti chiariranno lucidamente e amplieranno, con argomenti razionali, quanto Tommaso già aveva affermato in queste righe. Cf. P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo...*, op. cit., 315.

<sup>105</sup> Tommaso afferma che questa verità, dimostrata razionalmente, è confermata dalla Scrittura, quando afferma che Dio ha creato “il cielo e la terra”. Creare non è dunque altro che produrre qualcosa in esistenza senza materia preesistente. E' così rigettato nuovamente l'errore dei filosofi antichi, che avevano posto che la materia non avesse alcuna causa: essi non erano ancora pervenuti infatti alla conoscenza dell'Agente universale, che è la causa attiva della totalità dell'essere, e non presuppone nulla nella sua azione. Cf. SCG II, c. 16; C. TRESMONTANT, *La métaphysique...*, op. cit., 92 - 93.

<sup>106</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique...*, op. cit., 93 - 95. L'autore mostra come Tommaso riprenda quanto già espresso da Alberto Magno nella *Summa de creaturis*. Alla domanda “*ad hoc quod quaeritur, quid sit creatio?*”, già Alberto aveva risposto “*Dicendum quod relatio est*”. ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis* I, t. 1, q. 1, a. 2.

<sup>107</sup> P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo...*, op. cit., 329. Afferma Torrell che il Dottore Angelico si esprime qui con ponderazione e misura e ci offre una delle sue più belle esposizioni su questo tema: “fedele all'insegnamento dei primi capitoli della Genesi che parlano di un inizio, rigetta l'idea filosofica di un mondo eternamente esistente, ma si leva con lo stesso vigore contro i dottori cristiani che pretendono di poter provare razionalmente che il mondo ha avuto veramente un inizio; ciò non si può sostenere che nella fede”. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo...*, op. cit., 137.

<sup>108</sup> “*Voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi; et ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi [...]. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur; quia tunc incepit creatura esse, quando Deus ab aeterno disposuit*”. SCG II, c. 35.

<sup>109</sup> P. Mazzarella afferma che questa considerazione surrettizia del tempo, che Tommaso vede come frutto della difficoltà ad avere una adeguata nozione di creazione, è presente anche nel *De Potentia*, nella *ST*, e nel *Commento alla Metaphysica*. Cf. P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo...*, op. cit., 329.

<sup>110</sup> Tommaso scarta, con argomentazioni razionali, gli “errori dei pagani”: alcuni hanno insegnato che il mondo è eterno, altri hanno insegnato che a un certo momento il mondo ha iniziato ad essere generato, sia dal caso, sia da una intelligenza, o ancora sotto l'azione dell'amore e dell'odio. Comunque sia, afferma il Dottore Angelico, tutti questi filosofi ammettevano che qualcosa fosse eterno, al fianco di Dio, e ciò ripugna alla fede cattolica. Assistiamo dunque, in questa opera sistematica di Tommaso, a una continuità sul tema della creazione, tuttavia in progressione: afferma Mazzarella che per Tommaso “le ragioni addotte dai fautori dell'inizio temporale del mondo non hanno valore probante; esse, all'epoca della *Contra Gentiles* avevano solo una certa «probabilità», sulla quale tuttavia non è possibile costruire un discorso convincente ai fini di una apologetica della verità cattolica”. P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e*

### 4.3 La “continuità” tra *SCG* e *De articulis*

Il *De articulis* è opera tomista indirizzata all’Arcivescovo di Palermo, Leonardo, che fu in carica dal 1261 al 1270. All’interno di queste date, afferma Torrell, “bisogna collocare ugualmente la sua redazione”.<sup>111</sup> Il testo è dunque particolarmente vicino alla *Expositio* non solo come cronologia, ma soprattutto per il tema che affronta, ossia un vero e proprio commento al *Credo*, cui segue, nella seconda parte, una trattazione dei sette sacramenti.<sup>112</sup> L’indole di questo testo è una composizione su richiesta, così come per la *Expositio*. Trattando ogni articolo di fede ed ognuno dei sacramenti, il Dottore Angelico organizza l’esposizione dando prima una breve spiegazione, e poi facendo seguire una indicazione dei principali errori concernenti proprio ogni articolo di fede e sacramento. L’Aquinata mostra come essi siano confutabili attraverso la Scrittura.

Tommaso avvia la trattazione parlando dei primi sei articoli di fede, relativi a Dio, e tratta tre aspetti della divinità: l’unità divina, la Trinità delle persone, gli effetti della divina potenza. In una lista di errori concernenti quest’ultimo tema, si ha anche la presentazione di Platone. Tommaso afferma anzitutto che Democrito ed Epicuro erano in errore, riguardo a questi articoli, perchè dicevano che nè la materia del mondo, e neanche la sua composizione, provenivano da Dio. In errore Tommaso trova anche Anassagora e Platone, associati, perchè essi posero il mondo “*factum a deo*”, ma da una materia preesistente, e non quindi secondo una dottrina della creazione “*ex nihilo*”.<sup>113</sup> Platone e Anassagora sono ancora insieme, secondo una interpretazione che li vede come esponenti dello stesso errore, ossia che il mondo sia stato prodotto da Dio, ma da una materia preesistente.<sup>114</sup>

Circa il particolare problema dell’interpretazione platonica della creazione, che Tommaso offre via via nelle sue sintesi di “storia della filosofia”, vi è continuità tra le prime due opere sistematiche e quest’opera di indole diversa, scritta su richiesta e molto vicina alla *Expositio*. Sulla base di queste considerazioni M. Johnson sostiene che questo opuscolo si debba datare tra il 1261 e il 1265.<sup>115</sup> Il periodo immediatamente precedente il 1265 può essere pensato come un momento di transizione, nella mente di Tommaso, circa che cosa Platone veramente ritenesse nei riguardi della creazione, ed è anche ragionevole immaginare che egli, per un tempo, fu in dubbio su che cosa veramente Platone pensasse sul tema.<sup>116</sup> Una incertezza che, vedremo, pare mostrarsi proprio nella *Expositio*. Queste opere apparentemente di secondo rango, su richiesta, di catechesi divulgativa, si rivelano di particolare interesse proprio in rapporto con quelle principali.

(continua)

---

*tempo ...*, op. cit., 333. Già queste due prime sintesi teologiche evidenziano, nella continuità, una diversa disposizione del materiale argomentativo.

<sup>111</sup> J. P. TORRELL, *Tommaso d’Aquino. L’uomo ...*, op. cit., 393.

<sup>112</sup> Cf. D. MONGILLO, *L’opuscolo di Tommaso d’Aquino per l’arcivescovo di Palermo*, in *O Theologos* 2 (1975) 111-125; C. MILITELLO, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*, in *O Theologos* 2 (1975) 127-206.

<sup>113</sup> “Secundum error est Platonis et Anaxagorae, qui posuerunt mundum factum a deo sed ex materia preiacenti; contra quos dicitur in psalmo «Mandavit et creata sunt»; id est ex nihilo facta”. *De articulis*, c. 1.

<sup>114</sup> Cf. M. JOHNSON, *A note on the dating*, op. cit., 159.

<sup>115</sup> Cf. *Ibidem*, 158.

<sup>116</sup> Cf. *Ibidem*, 163.

## 5. Tommaso sulla creazione dal 1265 in poi

### 5.1 Il *Commentario romano*

Percorrendo le vicende biografiche di Tommaso, Torrell afferma che “grazie agli Atti dei capitoli della provincia romana che ci sono stati conservati e che a volte menzionano il suo nome, noi possiamo ricostruire con una relativa sicurezza la serie degli spostamenti annuali e cogliere il quadro cronologico nel quale trovano posto le attività degli anni trascorsi ad Orvieto, poi a Roma”.<sup>117</sup> La necessità di promuovere gli studi nell’ordine, così come era già emersa nel capitolo generale domenicano di Parigi (1248) e che era stata ribadita a Valenciennes nel 1259 aveva posto seriamente in luce questa urgenza, di cui Tommaso fu sempre strenuo sostenitore.<sup>118</sup> L’Aquinata ricevette dal capitolo provinciale di Anagni (8 settembre 1265) il compito di stabilirsi a Roma e di fondarvi uno *studium*, per la formazione dei frati.<sup>119</sup>

Il *Commentario Romano* al I Libro delle *Sentenze* costituisce appunto ciò che rimane delle letture che Tommaso diede a Santa Sabina a metà degli anni 1260.<sup>120</sup> Pur non essendo il I Libro di Pietro Lombardo un luogo usuale di discussioni sulla creazione, tuttavia nell’esposizione tomista riguardante Dio, si riscontra un testo che duplica praticamente quanto Tommaso afferma nel *De Potentia*. In un articolo, infatti, in cui ci si interroga se la mente umana può giungere alla conoscenza della Trinità, Tommaso si preoccupa, nella risposta, di negare che Platone potesse giungere con la sola ragione umana alla conoscenza della Trinità; tuttavia l’Aquinata sembra suggerire che Platone ha qualcosa da dire sulla creazione, e che i cristiani ritengono insieme con lui. Platone, pensa Tommaso, credette che c’è un solo essere primo, che è la causa dell’essere di tutte le cose, un Dio e padre dell’intero universo delle cose.<sup>121</sup> A partire dal *Commentario Romano* Tommaso ritiene che Platone pensò che l’essere di tutte le cose dipendesse da un singolo primo essere, parlando, in questi termini, di creazione.<sup>122</sup>

Attorno al 1265-1266, quando scrisse il *De Potentia* e il *Commentario romano*, Tommaso “per alcune e ancora sconosciute ragioni semplicemente cambiò idea circa Platone, e cominciò a dire che egli riteneva che l’essere di tutte le cose dipendeva da un solo principio. Nel brano del *De Potentia*, nel contesto della discussione sulla creazione, e del confronto con l’insegnamento dei filosofi su questo tema, Tommaso opera uno sguardo storico alle possibili opinioni, ed alla fine unisce insieme Aristotele e Platone, accanto ai loro seguaci, dicendo che essi giunsero alla considerazione [...] di una causa universale delle cose, dalla quale ogni altra realtà viene posta all’esistenza. Tommaso nota che questo insegnamento è in consonanza con la fede cattolica”.<sup>123</sup>

La formula usata nel *Commentario Romano* per presentare la creazione è propria di Tommaso, e oltre a ricorrere nella *ST*, è l’unica che continuerà ad essere presente nelle discussioni successive, con i filosofi,

<sup>117</sup> Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d’Aquino. L’uomo ...*, op. cit., 140. Per gli anni di Roma, cf. ibidem, 166-204.

<sup>118</sup> “Mentre le prime generazioni domenicane erano composte da persone spesso già formate, capaci di assumere immediatamente delle cariche di governo o di insegnamento, l’afflusso stesso delle vocazioni comportava l’arrivo di giovani ai quali difettavano le basi elementari. Bisognava dunque provvedervi e, contestualmente, si percepisce subito anche l’indigenza di alcune province, come pure si constata che l’ardore per lo studio non è da tutti condiviso”. Ibidem, 120.

<sup>119</sup> Egli avrebbe anche potuto rimandarli nei rispettivi conventi qualora non fossero riusciti negli studi, in una situazione di scarso ardore per gli studi stessi, così come viene espressamente segnalata nei capitoli di Roma e di Viterbo. Per Tommaso, dunque, “la fondazione di una casa di studi a Roma appariva così come il risultato del suo sforzo e come una possibilità che gli veniva offerta per rimediare ad un tale stato di cose”. Per il suo insegnamento il Dottore Angelico tentò inizialmente di riprendere l’*In Sent.*, che abbandonò subito dopo il primo anno. Cf. Ibidem, 167-168.

<sup>120</sup> Cf. M. JOHNSON, “*Alia lectura fratris Thomae*”. *A List of the New Texts of St. Thomas Aquinas found in Lincoln College, Oxford, ms. Lat. 95*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 57 (1990), 34 - 61.

<sup>121</sup> Cf. M. JOHNSON, *A note on the dating ...*, op. cit., 161. Aggiunge l’autore che per Platone il primo essere creò una mente divina al di sotto di sé, e in questa mente divina c’erano le idee. Ora, chiarisce Tommaso, questa non è la Trinità della fede cristiana, e per questo motivo Agostino non ritrovò realmente la Trinità attraverso la ragione naturale, ma affermò che essa è posta dalla fede.

<sup>122</sup> Cf. M. JOHNSON, *A note on the dating ...*, op. cit., 161.

<sup>123</sup> “Posteriores vero philosophi ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis, et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum [...] cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit”. *De Potentia*, q. 3, a. 5. Cf. M. JOHNSON, *A note on the dating ...*, op. cit., 159.

proprio sul tema della creazione.<sup>124</sup> Afferma l'Aquinate in questo caso, e nella *ST*, che “*nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universali totius esse*” (*ST* I, q. 44, a. 1 - 2; q. 42, a. 2).

## 5.2 Il *De Potentia*

Nel *De Potentia* Tommaso offre una impareggiabile riflessione proprio sulla creazione.<sup>125</sup> E' questa un'opera matura, risalente probabilmente all'inizio del periodo romano, nel 1265-66, senz'altro prima della *ST*. E' noto che Tommaso ne interromperà la stesura per avviare la composizione della *ST*, che ristruttura tutta la *doctrina sacra* proprio secondo il tema della fecondità di Dio. Si può dunque esprimere il legame sostanziale tra le due opere: “il *De Potentia* è [...] l'opera che precede immediatamente, dal punto di vista sia cronologico sia speculativo, la prima parte della *Summa Theologiae*”.<sup>126</sup> Circa il tema della creazione essa è così importante che, come afferma J. P. Torrell, non si saprebbe parlare di alcuni punti della teologia tomista della creazione o del governo di Dio senza ricorrere ai chiarimenti offerti dal *De potentia*, visto che il loro nucleo si trova in esse.<sup>127</sup> Al centro del *De Potentia* c'è infatti la riflessione sulla creazione. Alla luce dell'insegnamento biblico del Libro della Genesi, l'Aquinate ne sviluppa tutte le implicanze, affrontando anche le questioni relative all'origine del mondo o alla sua eternità.<sup>128</sup> La *quaestio* 3, *De creatione quae est primus effectus divinae potentiae*, è suddivisa in 19 articoli, che trattano dei temi fondamentali della creazione.

Nel primo articolo il Dottore Angelico risponde affermativamente al tema “*utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo*”. Dio può creare qualcosa dal nulla, cosa impossibile a qualsiasi agente naturale. Egli è totalmente in atto, è l'origine di tutti gli esseri. Con la sua azione produce la totalità dell'essere sussistente, senza alcun dato preesistente. Questa azione è la creazione.

Nell'articolo 2 l'Aquinate differenzia creazione da mutazione. La creazione quindi non è una mutazione che si compie dal non essere, ma è la totale dipendenza creaturale in ogni suo aspetto di partecipazione dell'essere. Nell'articolo seguente Tommaso discute “*utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit*”, presentando la creazione come relazione di causalità: questo aspetto, che tornerà anche in *ST* (I, q. 45, a. 3, ad 3m), rappresenta un elemento fondamentale della dottrina della creazione dell'Aquinate.

Nell'articolo 5 si esprime di nuovo il concetto di creazione all'interno della discussione “*utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum*”.<sup>129</sup> Il concetto di creazione, cioè di Dio come causa totale dell'essere, ribadisce Tommaso, è accessibile alla ragione umana, tanto che secondo lui anche i filosofi vi

---

<sup>124</sup> Cf. M. JOHNSON, *A note on the dating ...*, op. cit., 160. Per le opere datate dopo il 1270, oltre all'esempio già citato del *De Subst. sep.*, c. 9, cf. anche *In Phys.*, l. 2.

<sup>125</sup> Il tema centrale della fecondità della potenza di Dio è organizzato inizialmente secondo lo studio della vita trinitaria, *generativa in Divinis*. La fecondità è connaturale a Dio, poichè la paternità-filiazione-spirazione “copre” l'infinito di Dio. In seguito la potenza di Dio è studiata in rapporto alla creazione, dove appare come libera, poichè rispecchia una “virtualità” di Dio, che è quella di produrre altro da sé. Le creature partecipano l'esse a Deo: l'essere di Dio anima e sostanzia la creazione, chiamata *primus effectus divinae potentiae*. Cf. M. BOUYGES, *L'idée génératrice du De Potentia de S. Thomas*, in *Revue de Philosophie* 31 (1931), 113-131 e 246-268.

<sup>126</sup> J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, op. cit., 204.

<sup>127</sup> J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 188.

<sup>128</sup> “Dire che il mondo è creato significa che è tutto intero, in tutti e in ciascuno dei suoi elementi, in una relazione di totale dipendenza nei confronti di Dio: tutto ciò che è, è a causa di Dio, dal momento che Dio consente ad ogni esistente non solamente di essere, ma di essere tale e di agire secondo la natura che gli è stata data”. Ibidem, 188-189. Tommaso esprime qui chiaramente la realtà di Dio come atto puro e infinita potenza di agire: poichè la natura dell'atto è comunicativa “*quantum possibile est*”, l'ente agisce in quanto è in atto, e l'azione di Dio è attualità comunicativa. Cf. A. D. SERTILLANGES, *L'idée de creation et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945.

<sup>129</sup> Il Dottore Angelico utilizza uno schema di “storia della filosofia” simile a quello che porrà nella sua opera *De Substantiis separatis*, riferendo le posizioni dei vari filosofi “*in consideratione naturae rerum*”. Esso presenta insieme Platone ed Aristotele. L'affermazione della causa universale è concordante con l'affermazione della fede cattolica. La creazione, che qui Tommaso pone affermata da Platone ed Aristotele “*cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit*”, può essere dimostrata attraverso tre argomentazioni, in cui “in pochissime righe San Tommaso ci offre, con la potenza del suo genio, la sintesi di tutta la sua metafisica”. P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo ...*, op. cit., 317.

pervennero.<sup>130</sup> Nell'articolo successivo Tommaso si riconfronta con i filosofi greci ed esclude ogni tipo di dualismo, facendo ricorso ad Aristotele (in XII *Metaph.*, text. 52) per la posizione di un unico principio.<sup>131</sup>

Gli articoli 13-17 della q. 3 discutono del rapporto tra creazione e tempo. Nell'articolo 14 Tommaso si chiede se un essere, che è distinto da Dio per essenza, può esistere sempre. La sua risposta è che, se si esamina la proposizione "qualche cosa che è distinto da Dio per sostanza è sempre esistito", non si può dire che ciò in sé sia impossibile né contraddittorio. In Dio non manca la potenza di creare, da tutta l'eternità, un essere diverso da lui. Ammettendo, tuttavia, la verità della fede cattolica, afferma l'Aquinate, non si può dire che qualcosa, che procede da Dio, diverso dalla sua essenza, abbia potuto esistere sempre, perché la fede cattolica presuppone che tutto ciò che non è Dio non è sempre esistito.<sup>132</sup> Per il Dottore Angelico non è contraddittorio riferire a Dio la possibilità di creare il mondo prima di quando fu creato, e quindi anche "*ab aeterno*".<sup>133</sup> La difficoltà emerge quando ci si riferisce all'essere creato, all'*esse facti*, come se ci fosse un tempo reale prima della creazione, in cui Dio potesse creare il mondo.<sup>134</sup> Nell'articolo 15 Tommaso ribadisce fortemente la libertà della creazione.<sup>135</sup>

Nell'articolo 17 Tommaso può finalmente discutere *Utrum mundus semper fuerit*. Per Tommaso è la relazione mondo-Dio, fondata sulla libertà divina, che giustifica pienamente la compatibilità della creazione del mondo nel tempo e l'immutabilità di Dio. In questo articolo il Dottore Angelico ribadisce la verità di fede cattolica, espressa dal Concilio Lateranense IV, affermando l'impossibilità di dimostrarla filosoficamente, insieme con l'impossibilità di dimostrarne il contrario:<sup>136</sup> l'Aquinate risponde che va fermamente ritenuto che il mondo non è esistito da sempre. Ciò non può essere confutato attraverso una dimostrazione fisica, ossia situata a livello di filosofia naturale. Tommaso rivela ancora, nella risposta, che non si può dunque concludere necessariamente qualcosa, circa la durata dell'universo, e quindi affermare "*demonstrative*" che il mondo è sempre stato.<sup>137</sup>

Nel *De Potentia* Tommaso esprime con grande intensità argomentativa la metafisica della partecipazione dell'atto d'essere, indicando l'univocità tra la potenza attiva e l'atto. Egli presenta più volte la storia della filosofia sui vari temi, anche l'eternità del mondo o il suo inizio temporale, confrontandosi con

---

<sup>130</sup> "sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sunt a Deo creata", *De Potentia*, q. 3, a. 5, respondeo.

<sup>131</sup> "oportet ergo omnia ista diversa in aliquod unum primum principium reducere a quo in unum ordinantur: unde Philosophus [...] concludit quod unus est principatus". *De Potentia*, q. 3, a. 6, respondeo.

<sup>132</sup> "Respondeo: si ergo consideretur hoc enuntiabile, aliquid diversum in substantia existens a Deo fuisse semper, non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipsi repugnans. [...] In Deo non deest potentia ab aeterno essentiam aliam a se producendi. [...] Supposita catholicae fidei veritate, dici non potest, quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum, potuerit semper esse. Supponit enim fides catholica omne id quod est praeter Deum, aliquando non fuisse". *De Potentia*, q. 3, a. 14, respondeo.

<sup>133</sup> "non potest dici impossibile, secundum se, quasi sibi ipsi repugnans: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper, nisi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non intervenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur, diversum in substantia similiter nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id quod est semper fuisse". *De Potentia*, q. 3, a. 14, respondeo.

<sup>134</sup> "Si autem referatur ad esse facti, ita quod intelligatur ante instans creationis mundi, tempus reale fuisse, in quo potuerit fieri mundus; patet omnino esse falsum, quia ante mundum motus non fuit, unde nec tempus. Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum". *De Potentia*, q. 3, a. 14, respondeo.

<sup>135</sup> Dio non vuole necessariamente il mondo, ma lo crea liberamente. Se si concepisce la creazione come un atto volontario e libero, allora si può affrontare il problema di ciò che la rivelazione cristiana dice sull'origine del mondo. Se essa fosse un processo necessario, non potrebbe che essere *ab aeterno*, come è eterno Dio. Se è invece un atto di volontà libera, Dio potrà volere le creature come vuole: come esistenti "*ab aeterno*", o con inizio. Sebbene la volontà di Dio sia eterna, non è necessario che essa produca un effetto eterno: Dio può infatti volere che qualcosa sorga a un determinato momento.

<sup>136</sup> "Respondeo dicendum quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari". *De Potentia*, q. 3, a. 17, respondeo.

<sup>137</sup> "Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse". *De Potentia*, q. 3, a. 17, respondeo. Subito dopo Tommaso ripercorre nuovamente la "storia della filosofia" sul tema, riprendendo le posizioni degli *antiquissimi naturales*, di Democrito, Anassagora, ed Empedocle. Poi interpreta la posizione di Aristotele, che a suo avviso confonde una causa particolare, quella del moto, con quella universale. Si passa poi ai seguaci di Aristotele, che ebbero il pregio di considerare il mondo prodotto dalla volontà di Dio, ma caddero nello stesso problema. Il Dottore Angelico concluderà dicendo che il fissare del tempo dipende dalla semplice volontà di Dio, che vuole che il mondo non sia sempre, ma che abbia avuto un inizio, così come vuole che il cielo non sia né più grande né più piccolo di come è: "Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplicibus voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit quod caelum nec esset maius vel minus". Ibidem.

diversi autori in base al discorso che sta portando avanti. Egli assume qui le posizioni che ritroveremo nella *ST*. Platone è collegato con Aristotele, al quale, come detto, Tommaso attribuisce costantemente una dottrina della creazione “*ex nihilo*”. Ad essi Tommaso rimprovera l’errore di porre l’eternità del mondo che, nella mente dell’Aquinata, non precludeva la possibilità della creazione.<sup>138</sup>

### 5.3 La *Summa Theologiae*

Per colmare la lacuna vistosa della manualistica del proprio ordine, e per fornire un testo di studio adeguato agli “*incipientes*” Tommaso decise di scrivere la *ST*. L’Aquinata si occupò per sette anni della *ST*, e questo è un segno inconfutabile dell’importanza che egli attribuì all’opera.<sup>139</sup>

Nella *I Pars* Tommaso, nell’arco delle prime 11 questioni, confuta il panteismo e mostra l’unicità della causa prima. Nella q. 3 egli critica i tre principali errori, che costituiscono a loro volta le possibili forme di panteismo, ricordando anche la dottrina di Amalrico di Bène e di Davide di Dinant (*ST I*, q. 3, a. 8, respondeo). La trattazione tomista sulla creazione prende l’avvio specificamente dalla *quaestio* 44. Il concetto tecnico che serve a inserire in una dottrina unica lo studio di Dio e delle creature è il movimento d’ordinazione delle creature a Dio, principio e fine, secondo un “movimento di causalità che la questione 44 della *I Pars* sviluppa nella sua tripla dimensione esemplare, efficiente, finale”.<sup>140</sup> Tommaso richiama qui le varie cause, e avvia una discussione in cui il significato del termine creazione viene determinato e chiarito progressivamente; all’inizio esso ha il significato generico di produrre o causare, e poi si precisa via via.

Già nell’articolo 1 della q. 44, Tommaso esprime chiaramente la sua prospettiva metafisica, secondo la quale Dio è l’*Ipsum esse per se subsistens*, per cui “l’essere molteplice e finito trova il suo fondamento ontologico e logico, la sua causa e la sua ragione di essere, nell’Essere Necessario”.<sup>141</sup> Egli afferma che l’ente causato ha bisogno di una causa totale ed integrale di tutto il suo essere: la sua relazione alla causa è “una relazione analitica”.<sup>142</sup> Nel successivo articolo Tommaso mostra che anche la materia prima è creata dalla causa universale degli esseri.<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> M. JOHNSON, *A note on the dating ...*, op. cit., 161 - 163. Afferma Johnson che, se nel 1266 Tommaso parlò con apparente cautela di Platone in alcuni testi della *I Pars* della *ST I*, q. 15, a. 3, ad3m e ad4m, ne *In Phys.* (datato nel 1271, secondo l’autore) e nel *De Subst.sep.*, datato circa nel 1272, risulta chiara la convinzione tomista che Platone credette in una prima causa, dalla quale tutte le altre cause dipendono per la loro esistenza: egli sembra, da questo momento in poi, non aver revocato mai più il suo nuovo giudizio su Platone; ibidem, 162.

<sup>139</sup> “La Somme Théologique constitue le couronnement de l’itinéraire thomiste en tant qu’elle se comprend comme discipline ou doctrine sacrée, c’est à dire acte de transmettre le contenu de la foi. [...] Cette Somme est [...] la ultime étape de son projet spéculatif”. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin ...*, op. cit., 752. Nel Prologo della *quaestio* 2 Tommaso espone l’organizzazione interna della disciplina, tratta e definita dal soggetto stesso, che è Dio. Si mostra così la suddivisione delle tre *partes*, che Tommaso ricorderà nei rispettivi prologhi (Ia Pars: de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate; IIa Pars: de homine secundum quod et ipse est suorum operum principium; IIIa Pars: de ipso omnium salvatore ac beneficiis ejus). Molte e differenti sono le interpretazioni dello schema di questa opera di Tommaso: cf. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin ...*, op. cit.; J. P. TORRELL, *Tommaso d’Aquino. L’uomo ...*, op. cit., 175-181.

<sup>140</sup> Cf. M. CORBIN, *Le chemin ...*, op. cit., 771.

<sup>141</sup> P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo ...*, op. cit., 313.

<sup>142</sup> “Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. [...] Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius et minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est”. *ST I*, q. 44, a. 1, respondeo. Tommaso ribadisce la stessa idea nella risposta *ad Im*, identificando l’essere causato con l’essere per partecipazione, che essendo tale esige una causa Prima, con un rapporto di assoluta necessità: “... quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio”. *ST I*, q. 44, a. 1, ad 1m.

<sup>143</sup> Il Dottore Angelico ripercorre anche qui la storia della filosofia, che approdò piano piano a considerare l’ente in quanto ente, e a ricercare la causa delle cose non solo in quanto esse sono queste o sono tali, ma in quanto sono enti. Da qui la necessità di porre la materia prima creata da una causa per tutti gli enti. Tommaso presenta Platone e Aristotele, già accomunati, come si è visto, tuttavia in una forma ancora differente rispetto a quella espressa in *De Potentia*, q. 3. Mentre i due filosofi erano stati là presentati come coloro che, insieme con i loro seguaci, pervennero alla considerazione dell’essere in quanto tale, e perciò posero l’esistenza di una causa universale, in questo articolo si dice che Platone e Aristotele considerarono la realtà secondo un aspetto particolare, in quanto è questo o quell’ente, e così assegnarono cause particolari alle cose, mentre soltanto altri, *ulterius aliqui*, che Tommaso non nomina, si elevarono alla considerazione dell’ente in quanto ente, e considerarono la causa delle cose come causa di tutto ciò che appartiene in qualunque modo al loro essere.

Nella q. 45 Tommaso passa a considerare il modo con cui tutte le cose derivano dalla prima causa, quindi la creazione. Nel primo articolo egli definisce la creazione sul rapporto di causalità.<sup>144</sup> Il concetto di “*nihil*” è il termine che definisce la creazione come relazione dell’ente per partecipazione all’*Ipsum esse per se subsistens*, e questa relazione è di causalità: la “*creatio*” come “*emanatio totius entis*” è dunque “*creatio ex nihilo*”.<sup>145</sup> Anche nell’articolo successivo il Dottore Angelico precisa la necessità di porre Dio come causa di ogni realtà creata, e questo equivale con il porre la creazione “*ex nihilo*”.<sup>146</sup> L’articolo 3 della q. 45, “*utrum creatio sit aliquid in creatura*”, è dedicato da Tommaso all’affermazione della creazione come un’entità reale nelle creature: per quanto riguarda il creato, la creazione non è altro che una relazione al creatore, principio della sua esistenza.<sup>147</sup> La relazione non è biunivoca. La risposta di Tommaso *ad 3m* è particolarmente illuminante sulla grande novità della dottrina tomista della creazione, come relazione di causalità, espressa in piena continuità con *De Potentia* q. 3, a. 3, ad 3m. La creazione è indicata come relazione di causalità, tuttavia ciò non implica con questo che debba venire creata per tutto il tempo della sua esistenza, perchè creazione dice relazione della creatura al creatore, che si unisce all’idea di novità o cominciamento.<sup>148</sup>

La q. 46 della *I Pars* è intitolata “*de principio durationis rerum creatarum*”. In essa Tommaso discute l’inizio del mondo, cominciando, nell’articolo 1, a rispondere che non è necessario che il mondo esista sempre, e che questo non può essere provato in modo dimostrativo; che il mondo non sia esistito sempre comunque è creduto per fede, appunto perchè non può essere provato in modo dimostrativo. Egli avverte poi, come già ne *In Sent.*, che è utile fare attenzione ad evitare di voler dimostrare ciò che è oggetto di fede, avanzando ragioni che non sono necessarie, e che offrono agli infedeli materia di sconcerto, perchè possono pensare che si creda ciò che è di fede a causa di quelle altre ragioni. Nulla, al di fuori di Dio, esiste “*ab aeterno*”, e non è necessario che Dio abbia voluto un mondo eterno. Il mondo eterno non è necessario, e non può essere dimostrato che lo sia.<sup>149</sup> Il mondo esiste in quanto Dio vuole che esista: l’esistenza del mondo dipende dalla volontà di Dio, come da causa propria.<sup>150</sup>

Il titolo dell’art. 2 recita “*utrum mundum incoepisse sit articulus fidei*”, e il contenuto considera proprio il problema della possibilità di poter dimostrare il cominciamento temporale dell’universo. Si raccolgono gli argomenti per i quali sembra che sia dimostrabile che l’universo è stato necessariamente creato “*ab initio temporis*”. Tommaso espone otto considerazioni e dimostra che esse non sono cogenti. Nel

<sup>144</sup> “*emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis*”. *ST I*, q. 45, a. 1, respondeo.

<sup>145</sup> “*Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum est. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*”. *ST I*, q. 45, a. 1, respondeo.

<sup>146</sup> “*Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse esse ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur. [...] Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit*”. *ST I*, q. 45, a. 2, respondeo. Cf. anche P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo ...*, op. cit., 321.

<sup>147</sup> Essa produce nella creatura una entità determinata solo dalla categoria della relazione. Questa relazione esprime la causalità di Dio nei confronti della creatura, che dipende totalmente da Lui; è reale nell’ente che dipende ontologicamente dall’altro, mentre è soltanto logica nell’ente che è principio e causa. La creatura dunque dipende dal creatore, mentre il creatore, che è causa, non dipende dall’ente creato: “*unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus*”. *ST I*, q. 45, a. 3, respondeo.

<sup>148</sup> “*Ad tertium dicendum quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus: sed secundum quod vere est relatio, creatura est ejus subjectum, et prius ea in esse, sicut subjectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte objecti, ad quod dicitur, quod est principium creaturae. Neque tamen oportet quod, quando creatura sit, dicatur creari: quasi creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate suae incoepatione*”. *ST I*, q. 45, a. 3, ad 3m.

<sup>149</sup> “*Respondeo dicendum quod nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. [...] Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse: cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest*”. *ST I*, q. 46, a. 1, respondeo.

<sup>150</sup> In questa risposta Tommaso afferma che l’eternità è solo di Dio, poichè ogni altro ente dipende dalla sua volontà. Dio non crea necessariamente, e quindi *ab aeterno*, ma pur essendo egli eterno ed eterna quindi la sua volontà e azione, il mondo come effetto della sua libera determinazione è, quando egli vuole che sia, cioè in quel *nunc* che è inizio di una realtà, che comincia nell’ora e si svolge poi successivamente. Non si può infatti provare, dice Tommaso, che il mondo sia sempre esistito, perchè ciò non è necessario. Quando il Dottore Angelico risponde alle difficoltà, in *ad6m* e *ad9m*, respinge la possibilità di una dimostrazione razionale della creazione “*ab aeterno*” fondandosi sull’argomentazione del rapporto eternità-tempo: il mondo deve avere necessariamente una causa, ma da ciò non corrisponde necessariamente che esso sia sempre.

*respondeo* afferma che il fatto che il mondo non sia esistito sempre, deve essere ritenuto solo per fede e non può essere provato in modo dimostrativo.<sup>151</sup> Che il mondo abbia avuto un inizio è da ritenersi per rivelazione. L'Aquinate è ugualmente perentorio nel dire che l'inizio temporale è credibile, ma non dimostrabile o scibile. Chi cerca di dimostrarlo, ripete ancora una volta Tommaso, finisce con il fornire ai non credenti motivi di irrisione. Le ragioni addotte dai fautori dell'inizio temporale del mondo non hanno valore di dimostrazione, sono "*rationes non necessariae*".

#### 5.4 Le opere successive alla *Summa Theologiae*

Vi sono sviluppi successivi nell'opera tomista su questi temi, in riferimento soprattutto ai commenti ad Aristotele? Circa la creazione "*ex nihilo*" non si direbbe: nel *Commento alla Physica* [*In Phys.*], per esempio, l'Aquinate sconfessa la interpretazione averroistica di Aristotele, che deduce la impossibilità della "*productio rerum ex nihilo*". Ciò che Aristotele prova, afferma Tommaso, non è contro la fede, poichè la produzione universale delle cose, sia che sia posta *ab aeterno* o no, non è né moto né mutazione<sup>152</sup>. Ciò si ripete nelle opere successive.

Circa l'interpretazione dell'"*ab initio temporis*" del Lateranense IV, Tommaso ne *In Phys.* mostra le ragioni con cui Aristotele prova che il moto esiste da sempre e mai potrà cessare. L'Aquinate aggiunge le sue considerazioni, dicendo che, delle argomentazioni di Aristotele, alla fede ripugna solo il fatto che il moto sia sempre stato.<sup>153</sup> Il Dottore Angelico aggiunge subito dopo che, se bene considerate, queste ragioni sono utili nel provare che il moto non è iniziato per via di natura, ma è stato posto da qualcuno, anche se non si può provare dimostrativamente ciò che la fede esprime, ossia l'inizio temporale della realtà creata dal primo principio.<sup>154</sup> Nell'ultima parte della *lectio* proseguono le considerazioni tomiste sulla "*creatio ab aeterno*" o nel tempo, e Tommaso chiarifica come debba essere intesa l'espressione secondo cui le creature non sono da

---

<sup>151</sup> "Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra (q. 32, a. 1) de mysterio trinitatis dictus est. Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi". *ST I*, q. 46, a. 2, respondeo. La risposta rispecchia non solo *De Potentia* q. 3, a. 17, ad 14, ma anche *Quodlib.* XII, q. 6: "*sed mundum incoepisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione*". Tommaso ripete anche in questo scritto che non si può dimostrare che il mondo non sia sempre stato, assumendo la causa agente come principio di dimostrazione, poichè questa agisce volontariamente e la volontà di Dio "*ratione investigari non potest*". E' questo motivo, cioè la libera volontà di Dio che vuole creare il mondo, che impedisce di dimostrare sia la creazione "*ab aeterno*" e sia che essa abbia avuto un inizio temporale: "l'impossibilità di una dimostrazione circa l'origine temporale del mondo nasce anzitutto dalla considerazione che la ragione umana non può penetrare la volontà libera di Dio, alla quale è legata la creazione, e poi dalla considerazione che determina l'essenza della dimostrazione, e che riguarda l'essere del mondo. La dimostrazione infatti cerca le essenze che sono universali ed eterne, e quindi non può essere addotta per provare l'inizio degli esseri del mondo, che invece riguarda un processo, che si svolge nel tempo". P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo* ..., op. cit., 334.

<sup>152</sup> "Et, quia omnis motus indeget subjecto, ut hic Aristoteles probat, et rei veritas habet, sequitur, quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio. [...] Patet ergo, quod hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subjecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei: quasi jam dictum est, quod universalis rerum productio, sive ponatur ab aeterno, sive non ab aeterno, non est motus nec mutatio". *In Phys.* VIII, l. 2.

<sup>153</sup> "Hae igitur rationes sunt ex quibus Aristoteles probare intendit motum semper fuisse, et nunquam deficere". *In Phys.* VIII, l. 2. Molti studiosi, tra cui soprattutto Wippel, evidenziano alcuni ulteriori passaggi concettuali nell'opera tomista: dapprima l'Aquinate, influenzato da Maimonide (che aveva molto contestato la tesi di Aristotele) credette che il Filosofo considerasse lui stesso i propri argomenti come solamente probabili: non volendo loro conferire una forza maggiore di quella accordata ad essi dal loro autore, si sarebbe accontentato di affermare che non era possibile provare perentoriamente l'inizio o il non inizio del mondo. Dopo aver commentato personalmente *Physica* VIII, Tommaso si rese invece conto che la convinzione di Aristotele era molto più vincolante di quanto non avesse pensato, e questa nuova certezza entrerà nel *De aeternitate mundi*. Cf. J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington 1984, 204-206; C. STROICK, *Die Ewigkeit der Welt in den Aristoteleskommentaren des Thomas von Aquin*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 51 (1984), 43 - 68.

<sup>154</sup> "Quidam vero frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus sit perpetuus; sed inducere rationem ad utramque partem, quasi ad rem dubiam: quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet". *In Phys.* VIII, l. 2.



sempre prodotte da Dio.<sup>155</sup> A questo punto il Dottore Angelico chiama ancora in causa Averroè, mostrando che, invece, le ragioni di Aristotele sono diverse e possono essere considerate efficaci.<sup>156</sup> Nella *lectio* 3 Tommaso completerà il giudizio su Aristotele: egli pose il mondo eterno, tuttavia non credette che Dio non fosse la *causa essendi* del mondo, ma solo la causa del moto.<sup>157</sup>

Un altro testo tomista interessante, maturato in contesto assai diverso, è il *De aeternitate mundi*. L'opera parte dalla dichiarazione esplicita della fede della Chiesa, che il mondo abbia avuto un inizio nella durata.<sup>158</sup> Altri riferimenti tomisti, contemporanei o più tardivi, circa questo tema, sono anche: *In XII Libros Metaphysicorum*, l. 5-6; *Commento al Liber De Causis* l. 1-2, 30-31; *Commento al De Caelo et Mundo* l. 6 e 25-29; *Commento al De Generatione et corruptione*, l. 6-7. Questi testi, sono stati esaminati con particolare attenzione storica e concettuale, anche circa i loro rapporti interni, da C. Stroick.<sup>159</sup>

Un cenno particolare, in chiusura di questa analisi, va al *De Subst. Sep.*, opera molto interessante della maturità di Tommaso. L'Aquinate presenta in essa riflessioni "che possono considerarsi il compendio della sua dottrina e che sono fondamentali per intendere il suo pensiero sulla creazione".<sup>160</sup> Per diversi autori questo opuscolo è in assoluto uno dei più importanti scritti metafisici del Dottore Angelico.<sup>161</sup> Tommaso afferma che, secondo la dottrina di Platone e Aristotele, il principio primo deve essere considerato come l'essere sussistente, e questo richiede di porre un principio più elevato: "*secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiore*" (*De Subst. Sep.*, c. 9). Il principio è dunque un essere semplicissimo, unico e non composto, da cui e per cui tutti gli altri enti sono, e sono evidentemente composti e limitati in quanto "*participantia*". Il rendere ragione delle sostanze separate richiede di trascendere il puro divenire.<sup>162</sup> Aggiunge Tommaso che in ogni serie ordinata di cause è necessario che la causa universale sia anteriore a quella particolare, perchè le cause particolari operano solo in virtù delle cause universali.<sup>163</sup> Il divenire mostra, quindi, di essere movimento (passaggio potenza-atto) e che ogni causa che opera un movimento è una causa particolare, che ha un effetto particolare. L'Aquinate in più aggiunge che, per comprendere la realtà, è necessario affermare una causa che non sia legata al movimento e che ne determini l'origine al di fuori di ogni divenire. Tommaso, come abbiamo visto, invoca Aristotele e Platone per richiedere un trascendimento

---

<sup>155</sup> "Cum enim dicimus res non semper fuisse a Deo productas, non intelligimus, quod infinitum tempus praecesserit, in quo Deus ab agendo cessaverit, et postmodum tempore determinato agere coeperit: sed quod Deus tempus et res simul in esse produxerit, postquam non fuerat". *In Phys.* VIII, l. 2.

<sup>156</sup> "Jam autem ostendimus exponendo literam, quod id quod Averrois dicit in hanc rationem confirmandam, efficaciam non habet. Sed nec illud quod Aristoteles ad hoc ponit, scilicet quod prius et posterius non sunt sine tempore, efficax esse posset". *In VIII Phys.*, l. 2.

<sup>157</sup> "Ex quo patet, quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus ejus tantum, ut quidam dixerunt." *In Phys.* VIII, l. 3.

<sup>158</sup> "Supposito secundum fidem catholicam, mundum ab aeterno non fuisse, sicut quidam philosophi errantes posuerunt, sed quod mundus durationis initium habuerit, sicut Scriptura sacra, quae falli non potest, testatur; dubitatio mota est., utrum potuerit semper fuisse". *De aeternitate mundi*. Tommaso opera una distinzione: se si pensa all'esistenza eterna di qualcosa di diverso da Dio e che non sia stato creato da lui, questo è un errore, non solo dal punto di vista della fede cristiana, ma anche per i filosofi. Se si pensa che qualcosa è sempre esistito, creato da Dio, allora bisogna esaminare se è possibile: se si dice che è impossibile, perchè Dio non può farlo, ci si sbaglia, perchè tutti concordano sul fatto che Dio potrebbe farlo nella sua potenza infinita. Resta dunque da considerare, per Tommaso, se l'essere creato totalmente da Dio e il non avere inizio sono proposizioni contraddittorie o meno: egli pensa che non lo siano. Non è necessario che la causa creatrice, Dio, preceda il suo effetto attraverso la durata. Dire che qualcosa è creato da Dio e che è sempre esistito, non è contraddittorio, in sé, per l'intelligenza.

<sup>159</sup> Cf. C. STROICK, *Die Ewigkeit der Welt in den Aristoteleskommentaren des Thomas von Aquin*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 51 (1984), 43 - 68. L'autore sostiene che anche lo studio attento di questi testi mostra che sulla questione circa l'inizio del mondo nel tempo o la sua eternità Tommaso si colloca in una posizione mediana rispetto all'aristotelismo estremo di Sigieri di Brabante e di Boezio di Dacia, affermando che il mondo non è eterno, e rispetto alla tradizione agostiniano-bonaventuriana, affermando che la possibilità di un mondo eterno creato non è in se contraddittoria, e non può esserne dimostrata razionalmente la contraddittorietà; *ibidem*, 68. Cf. anche S. DECLoux, *Temps, Dieu, liberté dans les Commentaires Aristoteliciennes de Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la Pensée grecque et la Pensée chrétienne*, Paris 1967.

<sup>160</sup> P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo ...*, op. cit., 309.

<sup>161</sup> J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 250.

<sup>162</sup> "Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus hujusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectum resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fieri quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse". *De Subst. sep.*, c. 9.

<sup>163</sup> "Necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus". *De Subst. sep.*, c. 9.

dell'esperienza sensibile: “con l'affermazione di un primo principio, essere sussistente e non per partecipazione, il quale, perchè essere necessario, possa considerarsi causa prima, che condiziona l'origine della realtà al di fuori di un processo temporale”.<sup>164</sup> L'Aquinate ha così i diversi elementi per “*solvere rationes*”, e affermare più avanti, circa il problema dell'eternità del cosmo, che non si deve ritenere che Platone e Aristotele, per il fatto di aver considerate come eterne le sostanze materiali e i corpi celesti, abbiano ad essi negato la causa dell'essere; sono usciti dalla fede cattolica solo per averle ritenute eterne.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo ...*, op. cit., 311-312.

<sup>165</sup> “Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristotele, propter hoc quod posuerunt substantias materiales, seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis substraxerint causam essendi. Non enim in hoc a sententia catholicae fidei deviat, quod hujusmodi posuerunt ea semper fuisse, cujus contrarium fides catholica tenet. Non enim est necessarium quod quamvis origo sit ab immobili principio absque motu, quod eorum esse sit sempiternum. A quolibet enim agente procedit effectus secundum modum sui esse. Esse autem primi principii est ejus intelligere et velle”. *De Subst. sep.*, c. 9.

## 6. La *Expositio* di Tommaso al Concilio Lateranense IV

### 6.1 Brevi questioni interpretative

Abbiamo raccolto fin qui alcuni preziosi elementi che ci permettono, in questa parte conclusiva, una considerazione diretta dell'*Expositio*. Sappiamo che Tommaso continuò per diversi anni nell'incarico di predicatore ai Concili provinciali. Pur con qualche incertezza sugli spostamenti dei primi due anni, lo si segnala ad Anagni (1259-61)<sup>166</sup> e Orvieto (62-64), prima di ritrovarlo a Roma (65-67) e a Viterbo (67-68). Gli studiosi dell'opera tomista situano la *Expositio* certamente all'interno di questi anni, ma non concordano unanimemente sulla datazione di questo lavoro di Tommaso.<sup>167</sup> Non vi è pieno accordo, come detto, nemmeno sulla sua tipologia. Il testo è catalogato ufficialmente come *Expositio super Primam Decretalem de Fide Catholica et summa Trinitate, et Secundam, Damnamus, ad Archidiaconum Tudertinum*,<sup>168</sup> classificato da P. Mandonnet nella parte relativa agli scritti tomisti di diritto canonico.<sup>169</sup> In realtà i due scritti *In Primam* e *In Secundam Decretalem* formano un unico opuscolo.

Possiamo affermare, seguendo l'analisi proposta da M. Johnson, che Tommaso molto probabilmente indirizzò questo scritto, come lettera, all'arcidiacono di Todi, Goffredo d'Anagni. Quest'ultimo era *socius* di Adenulfo di Anagni, prevosto di Sant'Omero, con l'aiuto del quale più tardi il *socius* di Tommaso, Reginaldo da Piperno, avrebbe pubblicato la esposizione tomista al Vangelo di Giovanni.<sup>170</sup> Anche J. P. Torrell afferma che proprio "il fatto che sia dedicata a Goffredo d'Anagni, arcidiacono di Todi dal 1260, induce a situarla durante il periodo di Orvieto".<sup>171</sup>

Per comprendere il senso di un'opera quale il commento alla *Expositio*, e cercare di dirimere il conflitto interpretativo circa la sua collocazione tra i testi di diritto o quelli strettamente teologici, possiamo rifarci a quanto già detto riguardo alle disposizioni che facevano obbligo agli arcidiaconi di esporre ai chierici la dottrina della professione di fede *Firmiter*, nei capitoli che si tenevano più volte l'anno.<sup>172</sup> Da ciò si può supporre, afferma Congar, come altamente verosimile, che "il diacono di Todi, come quello inglese, dovesse commentare ai chierici le prime due *Decretali*. Avendo incontrato Tommaso d'Aquino, [...] egli approfittò di una così bella occasione per procurarsi un commentario dei testi che doveva spiegare".<sup>173</sup> Tommaso rispose quindi alla necessità dimostratagli.

Dinanzi al simbolo *Firmiter*, "senza preoccuparsi troppo della sua congiuntura storica, Tommaso ne cura un ricco commento dottrinale",<sup>174</sup> che risponde ad un impegno di catechesi divulgativa. Più che un'opera di diritto canonico, afferma Congar, l'opuscolo in questione si pone, di diritto e di fatto, come uno scritto

<sup>166</sup> Cf. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 121-123.

<sup>167</sup> Cfr. M. JOHNSON, *A note on the dating ...*, op. cit., 155.

<sup>168</sup> L'aggettivo *Tudertinum* si riferisce alla città umbra di Todi, tuttavia alla fine del XIII secolo o all'inizio del secolo successivo, sia Nicola Trivet che Tolomeo di Lucca sostituirono indebitamente "*tudertinum*" con "*tridentinum*". Anche M. Grabmann concorda che la lettura esatta è "*tudertinum*", ossia di Todi; cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiacones ...*, op. cit., 657 - 658.

<sup>169</sup> Cf. P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg 1910.

<sup>170</sup> Cf. M. JOHNSON, *A note on the dating ...*, op. cit., 156. Johnson riporta la nomina di Adenulfo a prevosto di Sant'Omero all'anno 1264, così come è risaputo che Goffredo fu arcidiacono di Todi durante gli anni '60. E' dunque estremamente ragionevole pensare ad un rapporto di amicizia, nato dall'incontro di Tommaso con Goffredo durante il periodo in cui entrambi (1262 - 1264) si trovavano ad Orvieto, più precisamente con Tommaso residente al priorato domenicano e Goffredo alla corte papale, e questo argomento già richiede una datazione per quegli anni del commento di Tommaso, ibidem. Y. Congar segnala la datazione certamente all'interno degli anni italiani di Tommaso, 1259 - 1268, indicando la possibilità dell'incontro tra Tommaso e Goffredo alla Curia Romana oppure a Todi, dove il Dottore andò per assistere al capitolo della sua provincia il 1 agosto 1266. In questo caso la datazione verrebbe posticipata; cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiacones ...*, op. cit., 662. Non si avrebbe più la conferma, relativa alla spiegazione della interpretazione tomista del concetto platonico di creazione, come è presentata, ci pare esaurientemente, da M. Johnson.

<sup>171</sup> J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 149.

<sup>172</sup> Abbiamo riferito in precedenza delle disposizioni di Richard Poore, promulgate a Chichester, Salisbury e Durham, e a quelle di Gualtiero di Kirkham, per le loro diocesi. E' presumibile, come dicevamo, che la situazione inglese, francese, tedesca e spagnola si ripetesse anche in Italia.

<sup>173</sup> Cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiacones ...*, op. cit., 661.

<sup>174</sup> J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 149.

puramente teologico.<sup>175</sup> A nostro avviso, se si intende come scritto puramente teologico la elaborazione di una sintesi sistematica, come possono essere le tre opere principali tomiste, la *Expositio* può essere forse meglio concepita come una di quelle opere di catechesi divulgativa, scritte su richiesta, che Tommaso si impegnò sempre a svolgere, come ulteriore possibilità di contribuire ad elevare il livello culturale e teologico dei suoi interlocutori.

## 6.2 Considerazioni trinitarie

L'Aquinate inizia il suo commento affermando che il Salvatore, mandando i discepoli a predicare, raccomandò loro di insegnare la fede e amministrare i sacramenti, e chiese anche che essi inducessero i credenti ad osservare i comandi divini. In ciascuna di queste tre cose, sottolinea il Dottore Angelico, in primo piano vi è la fede, fondamento di tutti i beni spirituali.<sup>176</sup> Dopo aver indicato una lunga serie di citazioni scritturistiche sulla fede, Tommaso può commentare dicendo che convenientemente il papa, "*vicarius Christi*", ha dato alla costituzione il titolo "*de fide*", e che la fede cristiana si qualifica per il credere nella Trinità, per cui la costituzione può a ragione assumere il titolo equivalente di "*De Summa Trinitate*".<sup>177</sup>

Il Dottore Angelico esordisce dicendo che, proprio sulla Trinità, molti eretici hanno espresso errate concezioni: tra essi Sabellio, che non comprendendo la distinzione tra le persone disse che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una essenza e una persona, e tra loro differiscono soltanto quanto ai nomi; Ario invece pose la diversità sostanziale delle tre persone, differenti nella dignità e nella durata: tutte queste cose e altre simili, ricorda Tommaso, sono condannate dalla fede cattolica.<sup>178</sup> Queste considerazioni permettono all'Aquinate di aggiungere che, proprio in vista di scongiurare l'eresia e fornire dei solidi contenuti dottrinali, nel titolo della costituzione si trova anche l'espressione "*et fide catholica*". Dando una spiegazione della fede, si potrà così attuare anche la "*reprobatione errorum tam haeticorum quam philosophorum*".<sup>179</sup> Si compie, in modo diverso, lo stesso intento della *SCG*.

Il commento ai testi inizia considerando la suddivisione degli articoli di fede, che per alcuni è da annoverare in dodici affermazioni, per altri in quattordici, suddivisi in sette pertinenti la divinità e in sette l'umanità. Tommaso spiega anzitutto che la diversa divisione non comporta differenze sostanziali, ma dipende dalla diversa organizzazione dello stesso contenuto, che egli comincia ad analizzare.<sup>180</sup> Il Dottore Angelico giunge, seguendo la formulazione del Simbolo, alla considerazione della Trinità, che viene prima nominata

<sup>175</sup> Cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques ...*, op. cit., 662.

<sup>176</sup> "Inter quae tria decenter fidei doctrina praemittitur. Est enim fides omnium bonorum spiritualium fundamentum". *Expositio*, 300.

<sup>177</sup> "Convenienter ergo Christi Vicarius propositurus mandata quibus Ecclesia per Apostolorum praedicationem fundata pacifice gubernatur, titulum de fide praemittit. [...] Alia vero quae de Deo asserimus, nobis et aliis communia esse inveniuntur; puta, quod Deus est unus, omnipotens, et si qua alia de Deo fide tenentur; quae etiam Judaei et Saraceni non diffitentur. Unde ad insinuandam proprium et singulare dogma fidei christianae, non praetitulavit fidei tractatum de Deo, sed «de Trinitate». [...] Ad discretionem igitur harum omnium trinitatum quae a divina descendunt, dicitur «De Summa Trinitate». *Expositio*, 301.

<sup>178</sup> "Sed de hac Trinitate divina diversi haeretici diversa errantes dixerunt: quorum Sabellius abstulit personarum distinctionem dicens, Patris et Filii et Spiritus Sancti esse unam essentiam et personam, sed eos solum differre nominibus; Arius vero posuit trium personarum esse diversas substantias, in dignitate et duratione differentes: quae omnia et consimilia fides condemnat catholica". *Expositio*, 301.

<sup>179</sup> "Quia igitur de summa Trinitate et aliis ad fidem pertinentibus hic tradere intendit quod fides catholica tenet, ideo additur, «et fide catholica». Dicitur autem fides Ecclesiae catholica, idest universalis, ut Boetius dicit in libro de Trinitate, tum propter universalium praecepta regularum, tum propterea quia ejus cultus per omnes pene mundi terminos emanavit; haeticorum vero errores sub certis terrarum angulis includuntur". *Expositio*, 301.

<sup>180</sup> Il primo articolo pone anzitutto l'unità dell'essenza divina, mentre il secondo afferma, con l'aggettivo "*immensus*", che la grandezza divina eccede incomparabilmente ogni grandezza delle creature. Anche il terzo, il quarto e il quinto esprimono la trascendenza divina, considerata rispettivamente come assenza di mutazione e variazione ("*incommutabilis*"), come onnipotenza ("*omnipotens*"), e come eccedenza rispetto alla ragione e all'intelletto ("*incomprehensibilis*"). "Primo prosequitur articulum primum de essentiae unitate: unde primo ponit unitate divinae essentiae. [...] Secundo ostenditur quod ejus magnitudo excedit incomparabiliter omnium magnitudinem creaturarum, cum dicitur «immensus». [...] Tertio ostenditur quod excedit omnem mutabilitatem, cum dicitur «incommutabilis», quia scilicet nulla est apud ipsum variatio. [...] Quarto ostenditur quod sua potestas transcendit omnia, cum dicitur «omnipotens», quia simpliciter omnia potest. [...] Quinto ostenditur quod excedit omnium rationem et intellectum, cum dicitur «incomprehensibilis». *Expositio*, 301 - 302.

nelle tre persone. Su questi tre nomi, afferma Tommaso, in modi diversi, molti errarono. Si fa nuovamente cenno a Sabellio, cui risponde l'espressione "*tres quidem personae*" e ad Ario, cui risponde l'espressione "*sed una essentia, substantia, seu natura, simplex omnino*". Tommaso fa cenno alla problematica linguistica legata ai concetti di ipostasi, natura e persona, chiavi di lettura fondamentali per una adeguata comprensione dei termini del discorso trinitario.<sup>181</sup>

C'è ora da prendere in considerazione, prosegue Tommaso, il problema circa il fatto che, se le tre persone della Trinità hanno una *simplex natura*, allora è necessario spiegare in cosa consiste la loro distinzione. A ciò risponde l'espressione "*Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus sanctus pariter ab utroque*". Tommaso esprime qui la fede trinitaria circa la comunanza, nelle tre persone, di tutto ciò che è assoluto "*in divinis*", mentre la distinzione si afferma di tutto ciò che è pertinente la relazione, precisamente di generazione e di spirazione, per cui viene così spiegata l'espressione "*Pater generans, Filius nascens et Spiritus sanctus procedens*".<sup>182</sup> L'eresia ariana aveva posposto il Figlio al Padre, e lo Spirito Santo ad entrambi: l'espressione appena considerata esclude questa interpretazione.

Tommaso continua dicendo che di fronte agli ariani, che consideravano il Figlio inferiore al Padre in essenza, in grandezza, in potenza, in durata e in operazione, ecco delinearsi le espressioni "*consubstantiales*", "*coequales*", "*coomnipotentes*", "*coaeterni*", "*unum universorum principium*". Quest'ultima espressione prepara già la considerazione immediatamente successiva, del rapporto tra il Dio uni-trino e le sue creature. Il Figlio non va inteso come strumento o "ministro" inferiore al Padre: non è un altro principio, quasi inferiore al Padre, ma entrambi sono un unico principio della realtà creata, e ciò che è detto del Figlio si deve intendere anche per lo Spirito Santo".<sup>183</sup>

Non pare inutile sottolineare qui la notevole efficacia, pur diversa dalla conduzione classica della *quaestio*, come essa si pone per esempio nella *ST*, delle argomentazioni di Tommaso. Molto più brevemente, con il sistema del confronto di errori "per difetto" e "per eccesso", che in qualche modo si escludono l'un l'altro, egli fa scorrere, nell'alveo dell'ortodossia, l'intero contenuto della rivelazione.

### 6.3 Considerazioni su creazione, Chiesa e sacramenti

Nell'articolo del *Firmiter* riguardante la creazione, sostiene Tommaso, vengono ad escludersi varie opinioni. La prima è proprio quella dei Manichei, che posero due principi creatori, di cui quello buono avrebbe creato le creature invisibili e spirituali, e quello cattivo tutte le realtà visibili e corporali. Facendo

---

<sup>181</sup> "Deinde accedit ad articulum trinitatis, ponens quidem primo nomina trium personarum, cum dicit «Pater et Filius et Spiritus sanctus». [...] Sed circa tria nomina diversimode aliqui erraverunt. Sabellius enim dixit quod Pater et Filius et Spiritus sanctus solis nominibus distinguuntur [...] et ad hoc excludendum subditur «tres quidem personae: alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti». Arius vero posuit, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sicut sunt diversa nomina, ita sunt diversae substantiae: et ad excludendum hoc subdit: «sed una substantia»". *Expositio*, 302.

<sup>182</sup> "Si posset aliquis quaerere: si trium personarum est una simplex natura, unde ergo tres personae distinguuntur? Et ideo ad hoc respondens subdit: «Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus sanctus pariter ab utroque». Ubi considerandum est, quod quidquid in divinis absolute dicitur, commune est et unum in tribus personis; sicut quod dicitur Deus bonus, sapiens et omnia hujusmodi. Ibi enim solum invenitur distinctio, ubi aliquid invenitur pertinens ad relationem ... [...] Sed rursus posset alicui occurrere falsa cogitatio, ut quia in rebus humanis filius a quodam principio temporis a patre generatur, et generatio ejus non semper durat, sed certo termino temporis finitur, sic etiam sic circa originem divinarum personarum: ut scilicet Filius ab aliquo tempore inceperit a Patre generari, et aliquo tempore ejus generatio fuerit finita; et similiter de Spiritu sancto. Ideo ad hoc excludendum subdit: «Absque initio semper ac fine Pater generans, Filius nascens, Spiritus sanctus ab utroque procedens»". *Expositio*, 303.

<sup>183</sup> "Quia vero haeretici Ariani Filium Patri postponebant, et Spiritum sanctum utrique; ideo hoc consequenter excludit. Est autem considerandum quod Ariani postponebant Filium Patri, primo quantum ad essentiam [...]: et ad hoc excludendum subdit «consubstantiales» quia scilicet essentia Patris et Filii una est, et in nullo differens. Secundo vero quantum ad magnitudinem [...]: et ad hoc excludendum subdit «coequales». Tertio quantum ad potestatem, dicentes, Filius non esse omnipotentem: et ad hoc excludendum subditur «et coomnipotentes». Quarto quantum ad durationem, quia dicebant Filium non semper fuisse: et ad hoc excludendum subdit, «coaeterni». Quinto quantum ad operationem. Dicebant enim quod Pater operabatur per Filium sicut per instrumentum suum, vel sicut per ministrum: sed ad hoc excludendum subdit «unum universorum principium». Non enim Filius est aliud principium rerum, quasi inferius quam Pater, sed ambo sunt unum principium: et quod dictum est de Filio, intelligendum est etiam de Spiritu sancto". *Expositio*, 303.

riferimento anche alle citazioni scritturistiche di At 17, 24 e Eb 11, 3, l'Aquinate afferma che ad essi risponde l'affermazione conciliare "*creator omnium, visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium*".<sup>184</sup>

L'espressione "*qui sua omnipotenti virtute*" esclude invece, secondo il Dottore Angelico, l'errore dei Menandriani, sostenitori di un unico principio creativo, ma non immediato, per cui il mondo sarebbe stato creato con la mediazione degli angeli.<sup>185</sup> Tommaso commenta poi l'errore attribuito ad Origene, di porre come proveniente da Dio solo la creazione delle creature spirituali, considerando le creature corporali come non facenti parte dell'intenzione principale di Dio, ma esistenti solo per punire il peccato delle creature spirituali. Per questo l'Aquinate rileva nel suo insieme l'espressione "*simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam*".

Eccoci giunti alle proposizioni sulla creazione "*ab initio temporis*" e "*de nihilo*". In coerenza con il metodo argomentativo, e assai efficacemente, Tommaso mostra anche qui come ad ogni affermazione di fede corrisponda una risposta dottrinale a chi aveva elaborato posizioni eretiche. All'errore di Aristotele, afferma l'Aquinate, risponde l'espressione "*ab initio temporis*": lo Stagirita pose che tutte le realtà fossero create da Dio, ma "*ab aeterno*", e che fosse nullo l'inizio del tempo. Tommaso gli affianca invece l'espressione di Gn 1, 1 "*In principio creavit Deus caelum et terram*".<sup>186</sup> L'errore di Aristotele non fu di non credere che tutte le cose fossero prodotte da Dio, ma fu soltanto di non credere ad un inizio dell'universo nel tempo.<sup>187</sup> All'errore di Anassagora, ossia di porre la creazione temporale del mondo da parte di Dio, ma da una materia preesistente "*ab aeterno*", e non creata da Lui, risponde, secondo Tommaso, l'espressione "*de nihilo*".<sup>188</sup> Anche le espressioni successive sulla creazione, secondo Tommaso, rispondono a eresie: "*deinde humanam, quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam*", risponde all'eresia attribuita a Tertulliano, di considerare corporea l'anima umana; l'espressione "*Diabolus autem et alii demones quidem a Deo natura creati sunt boni, sed ipsi per se mali facti sunt: homo vero diaboli suggestionem peccavit*", risponde ancora all'eresia manichea.<sup>189</sup>

Tommaso passa poi all'articolo dell'Incarnazione, in cui citerà gli errori cristologici dei "*Manichei et alii heretici*", degli Ariani, dei Sabelliani, di Elvidio, degli Ebioniti, di Valentino, di Nestorio ed Eutiche, di Teodosio e Galeno, di Apollinare. L'elencazione e la trattazione di questi temi costituisce un vero e proprio trattato di cristologia. L'esposizione successiva è legata all'articolo "*de effectu gratiae*", che vede anzitutto il discorso ecclesiologico circa l'unità della Chiesa, "*extra quam nullus salvatur omnino*", e sui sacramenti, in primo luogo l'Eucaristia, nella quale lo stesso Cristo è sacerdote e sacrificio.<sup>190</sup>

<sup>184</sup> "Deinde accedit ad alium articulum, qui est de creatione rerum: ubi varias opiniones excludit. Fuerunt enim aliqui haeretici, sicut Manichaei, qui posuerunt duos creatores: unum bonum, qui creavit creaturas invisibiles et spirituales, alium malum, quem dicunt creasse omnia haec visibilia et corporalia. Fides autem catholica confitetur, omnia praeter Deum, tam visibilia quam invisibilia, a Deo esse creata [...]: unde ad hunc errorem excludendum dicit «creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium». *Expositio*, 303.

<sup>185</sup> "Alius error fuit ponentium Deum quidem esse primum principium productionis rerum; sed tamen non immediate omnia creasse, sed mediantibus Angelis mundum hunc esse creatum: et hic fuit error Menandrianorum [...] et ad hunc errorem excludendum subdit: «quia sua omnipotenti virtute». *Expositio*, 303.

<sup>186</sup> "Alius error fuit Aristotelis ponentis quidem omnia a deo producta esse, sed ab aeterno, et nullum fuisse principium temporis; cum tamen scriptum sit Gen. 1, 1: In principio creavit Deus caelum et terram. Et ad hoc excludendum addit: «Ab initio temporis». *Expositio*, 303.

<sup>187</sup> Cf. L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze 1984; ID., *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Firenze 1987.

<sup>188</sup> "Alius error fuit Anaxagorae, qui posuit quidem mundum a Deo factum ex aliquo principio temporis, sed tamen materiam mundi ab aeterno praexistisse, et non esse eam factam a Deo [...] et ad hoc excludendum addit: «De nihilo». *Expositio*, 303.

<sup>189</sup> "Secundum autem praedictum Manichaeorum errorem ponentium duo principia, unum bonum et unum malum, non solum attendebatur distinctio quantum ad creationem creaturarum visibilium et invisibilium, ut scilicet invisibilia sint a bono deo, visibilia a malo; sed etiam quantum ad ipsa invisibilia. Ponebant enim primum principium esse invisibile, et ab eo quasdam invisibiles creaturas esse productas, quas dicebant esse naturaliter malas: et sic in ipsis Angelis erant quidam naturaliter boni ad boni Dei creationem pertinentes, qui peccare non poterant, et quidam naturaliter mali, quos daemones vocamus, qui non poterant non peccare. [...] Et ideo ad hoc excludendum dicit «Diabolus autem, scilicet principalis, et aliis daemones quidem a Deo natura creati sunt boni, sed ipsi per se mali facti sunt», scilicet per liberum voluntatis arbitrium: «homo vero diaboli suggestionem peccavit» idest, non naturaliter, sed propria voluntate». *Expositio*, 304.

<sup>190</sup> L'Aquinate espone quanto si afferma sull'Eucaristia circa il sacrificio, il modo della presenza reale e il ministro di questo sacramento, sostenendo che l'espressione che chiude il contenuto dogmatico eucaristico del *Firmiter*, ossia "*et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi rite fuerit sacerdos ordinatus*" si rivolge contro i "Poveri di Lione", secondo i quali qualsiasi persona poteva celebrare questo sacramento. Si passa poi al sacramento del Battesimo, di cui si tratta la forma, la materia e l'indicazione sui destinatari, che confuta l'errore dei pelagiani, che sostenevano che i

Molto interessante l'ultima espressione di Tommaso, che rivela lo stretto collegamento, nella sua esposizione, tra gli articoli di fede e la capacità intrinseca di essi di escludere le eresie di ogni genere.<sup>191</sup>

#### 6.4 Commento al *Dampnamus*

In riferimento al *Dampnamus* il Dottore Angelico, lavorando “su un testo già molto elaborato e che non lasciava che un po' di spazio al lavoro del commentatore, si accontenta di redigerne quasi una semplice parafrasi”.<sup>192</sup> Egli, dividendo in brani l'esposizione, la commenta dicendo anzitutto che, dopo aver indicato in precedenza la “*forma*” della fede cattolica, si condanna qui l'errore di Gioacchino da Fiore, che volle riprovare la dottrina del maestro Pietro Lombardo circa unità dell'essenza divina e la Trinità delle persone divine. L'Aquinate sostiene che ciò che il maestro Pietro Lombardo insegnò non fu bene compreso da Gioacchino che, “*rudis in subtilibus fidei dogmatibus*”, reputò eretica la dottrina trinitaria del Maestro, che ai suoi occhi poneva in Dio una quaternità, quasi l'essenza comune fosse da porre accanto alle tre persone come qualcosa di distinto.<sup>193</sup>

Tommaso analizza la critica di Gioacchino, tenendo sullo sfondo le parole del *Dampnamus*, dicendo che si mostra chiaramente come Gioacchino cadde nello stesso errore degli Ariani, anche se non perseguì nell'eresia, sottoponendo subito i suoi scritti al giudizio della Sede Apostolica e alla posizione del Concilio.<sup>194</sup> L'Aquinate segue via via i cinque punti dell'argomentazione. Le ultime parole del commento di Tommaso al *Dampnamus* toccano, pur in contesto non diretto, uno dei principi fondamentali della creazione, ossia del rapporto di relazione creatura/Creatore, sulla base dell'analogia, espresso dal Lateranense IV (*quia inter creatorem et creatura, non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*) e qui parafrasato da Tommaso: “*non tamen est idem perfectionis humanae et divinae; quia non potest esse similitudo inter Creatorem et creaturam, quin major inveniatur ibi dissimilitudo, propter hoc quod creatura in infinitum distat a Deo*” (*Expositio*, 309).

#### 6.5 L'*Expositio*: una catechesi divulgativa, anche sulla creazione

L'intento perseguito e il metodo argomentativo utilizzati da Tommaso nella *Expositio* furono dunque di elencare gli errori cui si contrappone e cui rimedia l'insegnamento del Concilio Lateranense IV. L'Aquinate commenta frase per frase il testo conciliare. Gli errori vengono elencati, come abbiamo visto, secondo l'ordine delle affermazioni positive fatte dal Simbolo.<sup>195</sup> Così facendo, il Dottore Angelico evidenzia la grande portata dogmatica del “quarto Simbolo”, cogliendo subito che dietro la molteplicità di diverse dottrine eretiche, vi è spesso l'errore fondamentale di Ario, da cui molte di esse in qualche modo procedono. Secondo Tommaso “proprio questo volevano combattere i Padri del Lateranense IV”.<sup>196</sup>

---

bambini, non avendo il peccato originale, non ne abbisognassero. Tommaso tratta ancora del sacramento della Penitenza, la cui formulazione si pone contro l'errore di Novaziano, e del Matrimonio, la cui vera identità esclude l'errore dei seguaci di Taziano e dei Manichei, “*qui nuptias damnabant*”.

<sup>191</sup> “De aliis autem sacramentis mentionem non facit, quia circa ea non fuit specialiter erratum”. *Expositio*, 306.

<sup>192</sup> J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 149.

<sup>193</sup> “Exposita forma catholicae fidei in praecedentibus, in hac decretali damnatur error Ioachim, reprobare volentis doctrinam maistri Petri Lombardi circa unitatem divinae essentiae et trinitatem personarum. [...] Quod magister Petrus sequens docuit, quod una est essentia vel substantia communis Patris et Filii et Spiritus sancti; quae nec generat, nec generatur nec procedit, ut sit penitus indistincta, ut patet in 5 distinctione 1 sententiarum ejus Joachim autem Abbas Florensis monasterii non bene capiens verba Magistri praedicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, praedictam Magistri Petri doctrinam haeticam reputavit, imponens ei quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personans et communem essentiam, quam credebat sic poni a Magistro Petro quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum”. *Expositio*, 308.

<sup>194</sup> “Unde manifestum est quod Joachim in errorem Arianorum incidit, licet non pertinaciter, quia ipse scripta sua apostolicae sedis iudicio subiecit, ut infra dicitur: et ideo consequenter ponitur determinatio Concilii pro veritate. In qua quidem determinationem quinque facit”. *Expositio*, 308.

<sup>195</sup> Cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques ...*, op. cit., 658; M. JOHNSON, *A note on the dating ...*, op. cit., 163.

<sup>196</sup> Cf. R. FOREVILLE, *Latran ...*, op. cit., 283.

Se questi due canoni del Lateranense possono considerarsi, come ha notato J. C. von Ronkel già alla fine del secolo scorso, come una risposta precisa alla eresia neo-manichea, che interessava soprattutto gli Albigesi,<sup>197</sup> possiamo affermare che Tommaso senz'altro ha commentato questo testo del Simbolo come un testo dogmatico in chiave catechistica, senza più fare quindi allusioni dirette agli errori neo-manichei, non preoccupandosi se si trattava di una o dell'altra eresia e della sua collocazione storica.<sup>198</sup> Questi opuscoli tomisti sono un'esposizione teologica, ma nel senso, come abbiamo precisato pocanzi, di catechesi divulgativa scaturita "su richiesta", e proprio questo dovrebbe bastare per non rimproverare a Tommaso, come invece è stato fatto, l'incapacità di vedere nel canone *Firmiter* le eresie a lui contemporanee, e di fermarsi solo alla condanna degli antichi manichei o di altri eretici.<sup>199</sup> Tommaso è dunque anzitutto un teologo, fine interprete di un documento che "si innalza e formula una completa professione di fede, che avesse l'ampiezza e la solennità dei simboli promulgati negli antichi concili".<sup>200</sup> Nel suo commento l'Aquinate non si cura dunque degli errori teologici immediati, cui il canone poteva essere rivolto "per presentarlo nel suo trascendente aspetto di definizione dogmatica sulla Trinità e sulla fede cattolica, commentandolo alla luce dei grandi dogmi trinitari".<sup>201</sup> Ciò avviene, in questo caso, con intento catechetico divulgativo, per aiutare la predicazione di un amico.

Il Dottore Angelico incontra ed evidenzia nel *Firmiter* la presentazione del permanere del pensiero cattolico sulla creazione, e su queste affermazioni prepara il suo commento in favore dell'arcidiacono Goffredo, con un efficace riassunto della dottrina cristiana della creazione, spiegato in riferimento agli errori che essa confuta. La *Expositio* tomista evidentemente rileva di nuovo l'errore di coloro che posero la produzione del mondo ad opera di Dio a partire da una materia preesistente; essi "sono stati condotti a questo errore poichè hanno voluto misurare la potenza di Dio sull'esempio della propria potenza. L'uomo effettivamente non può far nulla, se non a partire da una materia che gli è anzitutto fornita; essi hanno creduto che per Dio avvenisse lo stesso".<sup>202</sup> Quando il canone *Firmiter* afferma che Dio creò le cose "ex nihilo", e Tommaso menziona l'errore secondo il quale Dio fece veramente le cose da qualcosa che già esisteva (dottrina che Tommaso aveva sempre prima attribuito insieme a Platone e Anassagora), egli fa riferimento solo ad Anassagora, senza parlare di Platone, che non è ricordato in alcuna discussione seguente, nè di errori riguardanti la creazione, nè di altre parti dell'intero lavoro".<sup>203</sup>

Se dunque, prima del 1265, Tommaso ha positivamente collegato Platone con Anassagora, e dopo il 1265 lo ha legato ad Aristotele, attribuendogli una dottrina della creazione, come compare per la prima volta nel *De Potentia* q. 3, a. 5, allora la *Expositio* può essere a ragione datata dopo il *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* e prima del *De Potentia*, tra il 1262 e il 1265.<sup>204</sup> La *Expositio* può dunque essere a ragione datata, con un serio motivo in più, agli anni di Orvieto, non soltanto per la comune presenza di Tommaso e Goffredo, ma anche per le diverse evidenze dottrinali che possono provare questa datazione, e che hanno a che fare con l'attribuzione di una dottrina della creazione da parte di Tommaso a certi filosofi greci, in particolare Platone.

Il Dottore Angelico si pone così, anche con questo lavoro, sulla scia di quella schiera di maestri formati al gusto della *lectio philosophica*, che a partire da Abelardo e da Gilberto di Poitiers avevano maturato "l'esigenza di nuovamente *intelligere* il mistero sempre più grande professato nel Credo, portando così a

<sup>197</sup> Cf. J. C. VON RONKEL, *Het Symbolum von het vierde Laateransche Concilie. Historisch-dogmatische Studie*, Leyde 1897.

<sup>198</sup> Cf. Y. J. M. CONGAR, *Saint Thomas et les archidiaques ...*, op. cit., 658. Emblematica l'espressione, riportata a mo' di esempio da Congar, "fuerunt enim aliqui haeretici, sicut Manichei, qui posuerunt duos creatores"; ibidem.

<sup>199</sup> Cf. F. VERNET, "Latran (IV Concile oecuménique du)", in A. VACANT - E. MANGENOT (edd), *Dictionnaire de Théologie Catholique* VIII/2, Paris 1903, 2667. L'autore afferma che, dal punto di vista storico, è sorprendente che nel primo opuscolo, sebbene Tommaso conosca bene i Valdesi suoi contemporanei, sembri non supporre la esistenza dei Catari. Vernet muove la critica a Tommaso di non essere stato in grado di riconoscere l'errore dei Catari, condannato nel *Firmiter*. A nostro avviso, proprio perchè il suo intento era teologico-divulgativo, non dovremmo meravigliarci troppo che non abbia parlato espressamente di loro.

<sup>200</sup> M. MACCARRONE, *Il IV Concilio ...*, op. cit., 287.

<sup>201</sup> Ibidem. L'autore fa notare come Tommaso segua la glossa ed i commenti canonistici, iniziando a parlare della fede, tuttavia distaccandosene subito, e tralasciando i loro riferimenti al diritto canonico.

<sup>202</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 96.

<sup>203</sup> Cf. M. JOHNSON, *A note on the dating ...*, op. cit., 163.

<sup>204</sup> La convinzione circa una dottrina platonica della creazione venne a Tommaso nel 1265, scrivendo il *De Potentia* e il *Commento Romano* a Santa Sabina, mentre il silenzio della *Expositio* circa Platone mostra, secondo Johnson, una conscia posizione da parte di Tommaso, dovuta al fatto che non si sentiva più di ripresentare il vecchio schema di "storia della filosofia", ma non aveva ancora maturato la convinzione che Platone avesse una dottrina della creazione. Cf. Ibidem, 164.



compimento un lento processo che affonda le proprie radici nel passato e si apre alle esigenze di futuro pieno di nuovi fermenti culturali”.<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> Cf. S. BONANNI, *Pietro Abelardo*, in G. D'ONOFRIO (ed), *Storia della Teologia Medievale II. La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, 110.

## Conclusioni

Pur nella semplicità e brevità delle affermazioni, e con un diverso sistema argomentativo, derivante dalla indole dell'opera, anche la *Expositio* tomista è opera molto preziosa. Essa conferma, in altra veste, la profondità della riflessione tomista in genere, e sulla creazione in specie. La dottrina metafisica della analogia e della partecipazione dell'atto d'essere, che l'Aquinate sviluppa, legata intimamente ad una metafisica della creazione, insieme con un forte legame alla Scrittura, gli permette una forte penetrazione teoretica e concettuale, che scongiura e confuta sia il dualismo che il panteismo: "gli esseri creati e l'essere increato sono, ma non sono alla stessa maniera, e non sono la stessa sostanza. Il proprio del panteismo è di non percepire o di rifiutare questa differenza, di assimilare l'essere delle creature all'essere dell'Assoluto".<sup>206</sup>

Come abbiamo visto nel corso dello studio e come è implicitamente confermato dalla *Expositio*, la creazione è descritta da Tommaso in termini di "emanatio", "exitus" dal primo principio, "productio" assoluta e dunque *ex-nihilo*.<sup>207</sup>

Per quanto riguarda la considerazione del rapporto tra la creazione e il suo inizio temporale, è indubbio che per Tommaso "la creazione nel tempo è una verità di fede che si può affermare con chiarezza solo a partire dalle affermazioni della Scrittura. Per la ragione, invece, non si può provare in modo dimostrativo".<sup>208</sup> La concezione metafisica di Tommaso, come abbiamo visto, mostra che "nella cosa che si dice creata vi è una priorità del «non essere» rispetto all'essere. Si tratta di una priorità di natura e non cronologica. In questo senso, se la cosa creata fosse lasciata a se stessa, si ridurrebbe al nulla, giacché essa ha l'essere solo per l'influsso della causa creatrice".<sup>209</sup> Se la relazione creatura/Creatore indica un'antioriorità di natura, tuttavia la fede cristiana, come Tommaso ben sa e professa fedelmente, fa supporre anche un'antioriorità di durata, o cronologica, "non nel senso che ci sarebbe un tempo nel quale c'è il nulla e un tempo nel quale è stato creato il mondo (questa è pura immaginazione, cf. *De Potentia*, q. 3, a. 2), ma nel senso che il mondo ha avuto origine nel tempo, non è eterno: anche il tempo ha avuto un inizio".<sup>210</sup> Questo il lucido, e forse impareggiabile, apporto di Tommaso per la spiegazione dell'"*ab initio temporis*" della creazione, come formulato dal Lateranense IV. Mai compare una espressione tomista che accetti l'eternità del mondo: "Tommaso non ne era per niente convinto, e perseverò nella sua posizione fino alla fine".<sup>211</sup> Egli

---

<sup>206</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique ...*, op. cit., 52. Afferma Ladaria che in Tommaso "l'accentuazione della causalità efficiente permette una chiara distinzione tra creatore e creatura; essa, comunicandole la sua propria consistenza, non la priva mai del suo riferimento a Dio". L. F. LADARIA, *La creazione del cielo e della terra ...*, op. cit., 66.

<sup>207</sup> "essa implica la non presupposizione di una materia (*ST I*, q. 44, a. 2) o di un soggetto preesistente (*ST I*, q. 45, a. 3), altrimenti verrebbe meno l'aspetto di absolutezza o di incondizionatezza della produzione secondo l'integralità dell'essere. In questo senso la creazione non è una mutazione, né in senso stretto, né in senso largo [...]: per questo si dice che la creazione è dal nulla (*de nihilo*), perchè viene ad essere negato un soggetto preesistente: dal nulla significa «non da qualcosa» (*De Potentia*, q. 3, a. 1, ad 7m; *ST I*, q. 45, a. 1, ad 3m)". G. BARZAGHI, *La nozione di creazione in San Tommaso d'Aquino*, in *Divus Thomas* 95 (1992) 3, 69 - 70.

<sup>208</sup> L. F. LADARIA, *La creazione del cielo e della terra ...*, op. cit., 64.

<sup>209</sup> G. BARZAGHI, *La nozione di creazione ...*, op. cit., 71. In questo modo Tommaso intende la differenza tra la creazione e la generazione intratrinitaria, perchè il Figlio riceve dal Padre lo stesso essere assoluto senza dipendenza, e quindi senza riconducibilità al nulla originario (*In Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 2). L'*ex nihilo* della creazione viene dunque ad indicare il semplice ordine di anteriorità del "non essere" sull'essere; *Ibidem*.

<sup>210</sup> G. BARZAGHI, *La nozione di creazione ...*, op. cit., 71.

<sup>211</sup> J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo ...*, op. cit., 215. Per il Dottore Angelico la creazione si presenta dunque come relazione reale tra creatura e creatore, fondata sulla nozione di partecipazione: il tempo, considerato come misura del moto e quindi dell'ente contingente in divenire è posteriore all'atto creativo dell'essere, e non ad esso anteriore: "dalla considerazione di un tempo in sè, pura estrapolazione fantastica, nasce l'antinomia del cominciamento temporale del mondo o della sua eternità. Antinomia non risolvibile con la pura ragione perchè se questa può perentoriamente confutare le argomentazioni addotte dai sostenitori dell'eternità del mondo, non può però accettare e giustificare con prove apodittiche le ragioni a favore della creazione del mondo nel tempo". P. MAZZARELLA, *Creazione, partecipazione e tempo ...*, op. cit., 334.

conservò la fedeltà a quanto insegnato dalla Chiesa nel Concilio Lateranense IV, e ribadito poi attraverso le stesse condanne parigine.<sup>212</sup>

L'aver espresso la posizione della indecidibilità filosofica del problema della creazione nel tempo, che lascia aperta la via all'accoglimento di questo dato per fede rivelata, è stato recepito proprio in questo senso dagli immediati successori di Tommaso, che in alcuni casi hanno assunto e difeso l'ipotesi tomista di una non contraddizione tra atto creativo e sua eternità.<sup>213</sup> *Gilberto di Stratton*, per esempio, riprese quasi letteralmente il *De aeternitate mundi* di Tommaso.<sup>214</sup> *Pietro di Auvergne* si sforzò ugualmente di dimostrare in Dio la possibilità di creare eternamente, indicando la non contraddittorietà per la ragione di questa concezione<sup>215</sup>. Altri esempi di scavo teologico, secondo questa prospettiva, sono segnalati da P. Maranesi nel cistercense Giacomo di Thines, che argomentò sulla natura del creatore, delle creature e dell'atto creativo, e nel domenicano Nicola Trivet, che nominò espressamente Tommaso e il suo opuscolo, per mostrare la non necessità logica che il creatore debba precedere la creatura nel tempo, ma solo nella natura".<sup>216</sup>

Il nucleo dell'interpretazione tomista della creazione è la prospettiva della partecipazione dell'atto d'essere e della distinzione reale essenza-atto d'essere, categorie chiave di tutto l'impianto metafisico dell'Aquinate, in cui la relazione creatura/creatore è considerata in termini di causalità, una causalità unilaterale, non biunivoca, tra mondo e Dio. E' proprio la dottrina della partecipazione che dimostra l'assoluta trascendenza dell'*Ipsum esse per se subsistens* e che fonda la causalità del primo principio e la comprensione della creazione, in termini di *analogia entis*.<sup>217</sup>

Queste argomentazioni costituiscono un patrimonio per certi versi ancora da scoprire all'interno delle diverse opere, che Tommaso consegna ancora oggi al nostro interesse: "se bisognasse designare Tommaso con un nome di religione, si potrebbe chiamarlo *Tommaso a Creatore*, e si esprimerebbe così una delle intuizioni più profonde della sua visione del mondo".<sup>218</sup> Nelle opere che abbiamo scorso si mostra realmente l'efficacia di un autore che può segnare ancora "il futuro del pensiero cristiano".<sup>219</sup> L'analisi attenta della dottrina dell'analogia dell'essere, che viene da una metafisica della partecipazione, legata intrinsecamente al concetto di creazione, può forse suggerire, per esempio, che un "pensiero della differenza", prospettiva oggi tanto in auge, non è in certo modo solo proprietà esclusiva di alcuni pensatori dell'ultima metà di questo secolo. La concezione della creazione "*de nihilo*" e "*ab initio temporis*" costituisce un patrimonio valido oggi, anche di fronte al sorgere di nuovi panteismi o dualismi.

Tommaso, personaggio "polivalente", ha offerto nella sua opera un commento continuo e progressivo, unitario e di genere vario, al Concilio Lateranense IV. L'originalità sta anche nel fatto che l'approfondimento teoretico, la difesa e la comunicazione del dato di fede si è espressa nell'Aquinate in forme spesso diversificate. E' stato, in diversi modi, un "farsi tutto a tutti", a tutti i livelli raggiungibili.

---

<sup>212</sup> Il 12 dicembre 1270, nella condanna delle tesi contrarie alla fede pronunciata dal vescovo di Parigi, Stefano Tempier, figura come quinta tesi l'espressione "*quod mundus est aeternus*". Cf. H. DENIFLE - E. CHATELAIN (edd.), *Chartularium* I, op. cit., 432 e 487.

<sup>213</sup> Cf. P. MARANESI, *La disputa scolastica ...*, op. cit., 80. Per un elenco ampio di questi autori, cf. PIUS A MONDREGANES, *De impossibilitate aeternae mundi creationis ad mentem S. Bonaventurae*, in *Collectanea Franciscana* 5 (1935), 537 - 538.

<sup>214</sup> Cf. R. C. DALES - O. ANGERAMI (edd.), *Medieval Latin Texts ...*, op. cit., 134 - 139.

<sup>215</sup> *Ibidem*, 145 - 146.

<sup>216</sup> Cf. P. MARANESI, *La disputa scolastica ...*, op. cit. 80 - 81; R. C. DALES - O. ANGERAMI (edd.), *Medieval Latin Texts ...*, op. cit., 150 - 163.

<sup>217</sup> Come ricorda C. Fabro partecipazione, causalità e creazione sono legate, nella riflessione tomista, da un profondo nesso teoretico: "l'atto supremo per il quale ogni altro atto è in atto, sia sostanziale come accidentale, è l'*esse*, il quale pertanto è l'effetto proprio e diretto di Dio.[...] L'*esse* ("*actus essendi*")", che è lo "effetto comunissimo", è l'effetto proprio della Causa Prima; la materia prima, che è la realtà infinitamente distante dall'atto, può essere causata solo dalla Causa Prima; le sostanze spirituali, in quanto sono forme semplici dotate della capacità di attingere Dio stesso, - conoscendo e amando -, sono causate direttamente dalla Causa Prima". Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso*, Torino 1960, 364.

<sup>218</sup> Cf. nota n. 6.

<sup>219</sup> Cf. nota n. 1. A questo proposito, l'attuale riproposizione e valorizzazione del pensiero di Tommaso non vuole rispondere affatto a nostalgiche chiusure a ulteriori prospettive di sviluppo del pensiero (quasi come se, dopo Tommaso, non si potesse far altro che ripetere quanto egli disse), ma si pone invece come riconoscimento della ricchezza di questa riflessione con cui vale la pena continuare a confrontarsi, scoprendone, a volte anche con crescente sorpresa, la preziosità.