

P. SALVINO BIoLo, S.I.
Socio della Pontificia Accademia di S. Tommaso
Decano Emerito della Facoltà di Filosofia
della Pontificia Università Gregoriana
Direttore del Centro di Filosofia Cristiano di Gallarate

ALLE SORGENTI DELLA RELIGIONE,
SECONDO S. TOMMASO

« ...ad religionem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum ».

(*Sum. Theol.* II-II, q. 81, 3c)

Distinguo la religione da una specie di psicologia del fatto religioso che tendenzialmente iscrive la religione entro la psicologia umana, cercando di intenderla come un fatto adeguatamente immanente, cioè senza residuo, vale a dire religione atea. Questo presunto « evento religioso » non è la religione, perché religione non è illusione, o una poetica trasposizione di un fatto sentimentale, o di una situazione psichica interna all'uomo, un mito, ma è cosciente relazione con la realtà Trascendente, cioè con Dio persona:

« ...*religio proprie important ordinem ad Deum*: ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio dirigi debet, sicut *in ultimum finem*».

{*Sum. Theol.* II-II, q. 81, 1c)

Qualsiasi tipo di esperienza umana che si presenti come decurtata di questa conscia apertura al Trascendente, può essere un fenomeno pertinente alla psicopatologia, ma nessun « subiectum religiosum » lo considererebbe un fatto propriamente religioso. Anche quando si tratta di capire che cosa è religione « peritis in arte credendum ». Nessuna scienza che non si fondi sull'esperienza è degna di questo nome, neanche se si presenta come « scienza della religione ».

Sarà conveniente una breve riflessione sui *presupposti gnoseologici*

della religione. E' chiaro che io non intendo negare la possibilità di uno studio delle manifestazioni culturali, estetiche, sentimentali, psicologiche della religione. Quello che fa problema è:

Primo, la pretesa di studiare un *fatto essenzialmente relativo*, escludendo uno dei termini della relazione, e per di più quello « principale »: « relativa sunt simul », nella realtà e quindi nella conoscenza. Questo metodo è inevitabilmente destinato a deformare anche il riflesso intraumano del « fenomeno religioso ». Pensiamo solo alle difficoltà di spiegare il fatto così spontaneo e universale della *preghiera* come una forzata proiezione dei *termine* della tensione umana su un « Oggetto » di cui si esclude l'esistenza. Tale metodo non potrà intendere la preghiera che come un fatto patologico, anche se dopo se ne riscontrano degli effetti accidentalmente positivi. Questa diagnosi finale della preghiera come fatto globale della cultura umana sembra davvero un'arroganza tipicamente moderna: « Dixit insipiens in corde suo non est Deus » (1).

Secondo fa poi problema l'implicito presupposto di una gnoseologia trascendentalista come se, non nell'essere (2) si trovasse la spiegazione di ciò che noi conosciamo e di come conosciamo, ma si potesse dar ragione di quale che sia complesso termine della conoscenza umana in base alle strutture interne al conoscere stesso. Se questo non fosse il presupposto della detta « filosofia della religione » di necessità si dovrebbe esplicitare come patologica la religione.

E' solo perché si dà per scontato che l'attività culturale come l'attività conoscitiva abbia la sua spiegazione sufficiente in se stessa, in un orizzonte immanentistico (in senso gnoseologico e in senso metafisico) che si può considerare il fatto religioso come normale — anche se pertinente, forse, ad una specie di cultura primitiva — mentre si nega tutto il valore oggettivo ai contenuti della religione (3).

In breve: solo in una prospettiva immanentista (di fatto trascendentalista) si può considerare normale una attività strettamente relativa ad una realtà di cui si sa che non esiste.

(x) « ...ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa, per quae Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem; per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, in quantum scilicet ei se subicit, et proficitur orando se eo indigere, sicut auctore suorum bonorum; unde manifestum est quod oratio est proprie actus religiosus » {*Sum. Theol.* II-II, q. 83, 3c}.

(2) Basti uno degli indefiniti testi citabili « sull'essenziale rapporto tra il nostro conoscere e l'essere »: « ...illud quod cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quis apprehendit » (*Ibid.*, I-II, q. 94, a 2c).

(3) Si consideri, per esempio, la seguente espressione di Jung: « Dico chiaramente che tutto, assolutamente tutto quanto vien detto di Dio, è asserzione umana, ossia qualcosa di psichico » (citato da M. Buber, *L'eclissi di Dio*, p. 158).

Non è facile oggi, dopo secoli di prevalente deviazione dalla concezione e dall'esperienza dell'autentica religione ritornare all'è sorgenti, richiamarsi cioè a quei principi fondanti il retto ordinamento a Dio, anche e di principio secondo le originarie indicazioni della sapienza umana. Sottolineo *Vordinamento a Dio*, riprendendomi all'ispirazione di S. Tommaso, per il quale l'wowo è *essenzialmente religioso* perché è soggetto pensante: non si dà pensare l'essere, senza un riferimento, magari solo implicito, all'Essere assoluto. E perciò è nella struttura radicale della mente umana, intelligenza e amore, che è iscritta l'essenza « principale » della religione.

Si dà allora in S. Tommaso:

1. Una comprensione del suo « principio » fontale o precategoriale della religione nel suo radicale dinamismo, cioè nella costitutiva tendenza all'Assoluto, o in terminologia tomista all'Infinito; è questo l'aspetto che intendo mettere in particolare rilievo.

2. La religione formalmente intesa è la esplicitazione in atti categoriali sia nell'ambito della intelligenza che della volontà (la ricerca, la contemplazione, il culto, la mistica,...).

3. La religione è virtù morale solo in quanto non è virtù « teologica », che noi oggi diciamo teologica o soprannaturale.

1. - *Il dinamismo costitutivo della coscienza umana implicitamente ordinato a Dio*

Dio non è un dato della coscienza, ma è nell'orizzonte di essa. Non è un dato nel significato fondante della costituzione del nostro spirito esistente in unione sostanziale col corpo, dell'« intelligenza in phantasmate » di una « mens » che conosce intellettualmente penetrando le realtà sensibili †.

a. *La sete originaria e inestinguibile di verità*

Noi non ci apriamo immediatamente alla prima verità, ma per la luce da essa partecipata facciamo conoscibili i dati dei sensi e così! incominciamo il nostro « iter » indefinito verso l'Infinito:

« ...non est intelligendum quod ipsa increata veritas sit *proximum principium* quo intelligimus et indicamus, sed quia per lumen nobis inditum, quod est eius similitudo, cognoscimus et iudicamus...

‡ « ...cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu, id quod cognoscibile est a nobis a sensu, est primo notum nobis quam id quod est cognoscibile ab intellectu, scilicet singulare, vel sensibile intelligibile » (*In Boet. De Trin.*, q. 1, a. 3c).

Nec tamen oportet quod etiam ipsum lumen ineditum, sit primum a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus, sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod *facit alia* cognoscibilia ».

(*In Boet. De Trin.*, q. 1, a. 3, ad 1)

La suprema Realtà è quella *ordinante* alia quale è *ordinata* la nostra mente: quella è sì la Prima nella tensione del nostro spirito, ma è l'ultima nel conseguirla rimanendo Essa sempre velata (5).

Se per dato quindi s'intende il primo termine nel quale formalmente si attua il nostro conoscere, questo per S. Tommaso è certamente quanto si coglie attraverso i sensi. Con questo egli si mette in una posizione certamente contraria a quello che poi si è venuto a chiamare ontologismo.

Ma interessa qui sottolineare il principio che è svolto o spiegato nei testi citati, cioè che per S. Tommaso, anche nella « *res materialis* », il « *primum quod cognoscimus* » è la « *ratio entis* », e per conseguenza il « *primum movens* » della volontà è « *bonum qua bonum* »: affermazioni tanto comuni nella dottrina tomista che non occorre insistere su testi particolari per illuminare quelli citati, i quali danno la tipica definizione dell'uomo situato al centro dell'universo tra il tempo e l'Eterno:

« quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis ».

(*II C.G.* 81),

come a demarcate i confini tra le realtà materiali e quelle spirituali, assumendole a suo modo in un'unità sostanziale:

« quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum »

(*II C.G.* 68).

Infatti nella conoscenza diU'essere come tale c'è necessariamente implicata una dimensione di assolutezza, la presa di coscienza della contraddittorietà di ogni atto conoscitivo completo, cioè di ogni giudizio. Al di sotto di questa coscienza non siamo al livello intellettuale e nessuna affermazione riesce sensata e l'uomo si troverebbe « *os phytôn* » (come un palo: Arist., *Metaph.* 1.4).(*)

(*) « *Quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione, et primum in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primum in cognitione mentis humanae, quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur autem a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit bene esse et vivere, quod tunc solum est ei cum Deum habet* » (*In Boeth., De Trin.*, q. 1, a. 3, ad 4).

Questa conoscenza dell'essere nella sua assolutezza non contraddittoria è quella che S. Tommaso evoca nel soggetto giudicante come « proximum principium », della « notizia » atematica della « prima Veritas »: interpreterei fin dall'inizio e dal « principio » personale cosciente dal quale Dio « intenditur in quadam generalitate ». La struttura iniziale, sorgiva, del nostro conoscere è aperta all'Infinito, implicitamente noto, non come una riflessione « *après coup* », susseguente, ma nella sua attuazione iniziale. Non si dà cioè atto di intelligenza che non si ponga come uno sguardo proteso in una tensione irresistibile sull'Infinito, che dovrà chiarirsi come Dio (e).

Questa struttura interna dell'atto conoscitivo non è se non il riflesso, stavo per dire Pelletto formale, della presenza di quel « lumen nobis inditum quod est Dei similitudo » per il quale S. Tommaso dice che « cognoscimus et iudicamus », non certamente come primo contenuto categoriale del nostro conoscere, « sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia ». Questa è evidentemente la traduzione tomista della ricchezza spirituale della « illuminatio agostiniana » (T).

Dio è attivo immediatamente nel nostro intelletto e questa è la ragione per cui il nostro conoscere ha un'apertura essenziale sull'Infinito. E' questa la radice o « sorgente », che si identifica con il « soggetto primordiale », cosciente, vuoto ma « capace », in modo attivo e passivo, di Dio, capacità primitivamente attuata in ogni atto intenzionale dell'intelletto e della volontà, implicitamente teso sull'Assoluto, e che zampilla in quel « quaerere Deum si forte atrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus et movemur et sumus » (*Act.* 17,27).

Sono manifesti qui i due momenti, implicito ed esplicito, del nostro contatto intenzionale con Dio: la sua presenza attiva che muove l'intelligenza e l'amore a cercare e ad esplicitare nei propri atti l'adesione al proprio Principio. Nella lettera ai Romani (8,22) la Scrittura ci presenta la situazione di sofferenza « quasi di partoriente » di ogni creatura che geme nell'attesa e nella ricerca della gloria cioè della manifestazione di Dio.

(·) « ...intellectus noster *ad infinitum* in intelligendo *ex-tenditur*, cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. *Frustra* autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus » (*IC.G.* 43).

(T) Basti un testo classico e, quantunque controverso, finalmente sicuro nel suo significato essenziale: « ...non multum refert dicere quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod participetur lumen faciens intelligibilia » (S. Tommaso, *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8).

2. *La religione formalmente inlèsa*

Quando la sorgente interiore zampilla negli atti esplicitamente ordinati a Dio, con amore consapevole di assoluta verità, emerge la religione formale. La ricerca di Dio è lo slancio caratteristico, il punto di partenza di un *iter* indefinito di atti categoriali dell'intelligenza e della volontà, i quali, ripetuti con personale coinvolgimento con la Realtà prima, costituiscono la religione specifica.

S. Tommaso definisce la religione come una virtù che ha i suoi atti specifici (culto, adorazione, preghiera), ma anche come « imperans », e « ordinans » rispetto alle altre virtù morali^(*). Con ciò egli la concepisce come il « habitus » che struttura, organizza e include tutta la vita morale, contrassegnando con questo atteggiamento portante tutta l'autentica moralità come « finaliter religiosa »: non si dà cioè moralità coerente se in definitiva non è religiosa^(°).

Nel corpo dell'art. 4, q. 81, S. Tommaso spiega esplicitamente che la religione è una virtù speciale in quanto ha come atto specifico quello di ordinare gli atti delle altre virtù a Dio^(°°). Ora tutte le virtù « sustinunt bonitatem ex ordine in finem » (*Sum. Theol.* II-II, q. 81, 6c). Cioè: il valore dei diversi atti morali deriva dal valore ultimo della vita morale umana. La religione quindi come « prééminente » tra le virtù morali le eleva ed investe nel suo ultimo fine trascendente, che è Dio. Si tratta qui evidentemente della fondazione filosofica e teologica della comune dottrina ascetica della « retta intenzione », la quale è una traduzione semplice non di una pia fantasia, ma di fondata e solida coscienza teologica.

A costo di ripeterci insistiamo che quella struttura formale religiosa della mente umana, si esplicita in S. Tommaso negli atti formali della

(*) « ...religio... alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus *imperat, ordinans* eos ad divinam reverentiam: quia scilicet *virtus, ad quam pertinet finis, imperat virtutibus*, ad quas pertinent ea quae sunt ad finem; et secundum hoc actus religionis *per modum imperii* ponitur esse: visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum, quod est actus elicited misericordia... » (*Sum. Theol.* II-II, q. 81, a. 1c, ad 1um).

(°) « ...omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem *non quasi elicentem, sed quasi ad imperantem*. Illa autem pertinent ad religionem elicentem quae secundum rationem suae speciei pertinent ad reverentiam Dei » (*Ibid.* II-II, q. 81, a. 4, ad 2um).

(°°) « ...cum virtus ordinetur in bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem: bonum autem, ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem, honor autem debetur alicui ratione excellentiae: Deo autem competit singularis excellentia, *in quantum omnia in infinitum transcendit* secundum omnimodum excessum unde ei debetur specialis honor... Unde manifestum est quod religio est specialis virtus » (*Ibid.* II-II, q. 81, a. 4c; cfr. *Ibid.* q. 81, 1c, ad 3um).

religione, non solo in quanto emessi specificamente come gli atti di culto, interiori ed esteriori, ma anche in quanto è proprio della religione dare il senso finale a tutta la vita morale ordinandola ultimamente a Dio.

Non credo che da questo si debba inferire che S. Tommaso non abbia nessun concetto di una moralità che non sia esplicitamente religiosa. Ma certamente il S. Dottore non pensa a una vita morale matura, consapevole e logicamente giustificata che si presenti come espressamente laica. Uno può essere non esplicitamente attento all'ultimo valore del suo atto morale. Ma con ciò appunto la sua coscienza morale si presenta ancora come incoativa, in attesa di quella ordinazione che stabilisce la morale come il regno dei fini (**). Mentre quando ci troviamo di fronte a un'impostazione esplicitamente laica della morale allora secondo S. Tommaso, mi pare, si implica una contraddizione. Si tenta infatti di affermare il valore assoluto della morale, mentre la si concepisce adeguatamente iscritta nell'effimero umano con la negazione del suo costitutivo rapporto con l'Assoluto.

Effettivamente se è vero che religiosa è la struttura fondamentale della mente umana, come esposto sopra, una impostazione categoricamente laica della morale, implica, più o meno coscientemente, una contraddizione con la propria natura.

3. *La religione virtù morale, non teologale*

Preveniamo un'obiezione a cui potrebbe dar luogo il linguaggio di S. Tommaso, il quale pone la religione tra le virtù morali, perché non teologica (*).

In verità il S. Dottore usa il termine « teologica » nel senso che noi chiamiamo « teologale »; ma il termine « virtù teologica » non è corrente in S. Tommaso, che parla invece sempre di « virtù infuse ». Queste sono espressamente le tre classiche virtù: fede, speranza e carità (***) che noto-

(n) « ...ea quae sunt ad finem sustinentur bonitatem ex ordine in finem: et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora: virtutes autem morales... sunt circa ea quae ordinantur in Deum sicut in finem: religio autem *magis de propinquo* accedit ad Deum, quam aliae virtutes morales in quantum operatur ea, quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum; et ideo religio praeminet inter alias virtutes » (*Ibid.* q. 81, 6c).

(.2) « ...non quod actus, quibus Deus colitur, ipsum Deum attingimus, sicut cum credimus Deo credendo, Deum attingimus sicut supra dictum est (q. 1, 2 et 4) quod Deus est fidei obiectum non solum in quantum credimus Deum, sed credimus Deo... ».

(**) « ...manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religiosam, sicut materia vel obiectum, sed *sicut finis*; et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis; sed est *virtus moralis, cuius est circa ea quae sunt ad finem* » (*Ibid.* II-II, q. 81, a. 5c).

iramente si présentent) in tutta la tradizione teologica, a cominciare da S. Paolo stesso, come un'analisi della « charis », stato di grazia. S. Tommaso dice spesso « lumen gratiae ». La « virtus » infusa, la disposizione dell'anima operata direttamente da Dio, e quindi per sé indipendente dagli atti virtuosi, si colloca cioè sul piano strettamente soprannaturale, in dipendenza esplicita dell'Incarnazione.

E' chiaro che la religione ha una collocazione previa rispetto alle virtù teologali cos intese (H), e quindi dire che religione non è una virtù teologica, per S. Tommaso non è nessuna occasione per considerare la religione in una prospettiva laica moderna. Mentre risulta da quanto detto sopra che la religione è una virtù non necessariamente cristiana, ma di sua natura riferita a Dio, come ultimo fine obiettivo del cuore umano.

Si pensi per esempio alla preghiera, che secondo il sentimento umano universale è in definitiva, salve le diversissime espressioni e mediazioni, un atto di riverenza a Dio (Is).

Si consideri! questa finale del Fedro:

« *Fedro*: possiamo dunque andarc, adesso che la calura è già più mite.

Socrate: Ma non sarà giusto che preghiamo prima di andare?

Fedro: Sicuro.

Socrate: O caro Pan, e dèi tutti che siete qui presenti, concedetemi di diventare bello di dentro. Che io ritenga ricco chi è sapiente e che di denaro ne possenga solo quanto non ne può prendere e portarc altri che il saggio. Dobbiamo chiedere altro Fedro? Per me ho chiesto abbastanza.

Fedro: Associa anche me in questa preghiera, perché i béni degli amici sono comuni ».

(*Fedro*, 279, b-c)

(14) « ...virtutes autem theologicae, fides, spes et charitas; habent actum circa Deum, sicut circa proprium obiectum; et ideo suo imperio causant actum religionis quae operatur quaedam *in ordine ad Deum* » (*Ibid*, ad lum).

« Ad secundum dicendum quod religio *ordinat hominem ad Deum*, non sicut in obiectum, sed *sicut in finem* » (*Ibid*, ct ad 2um).

La formulazione della teologia distingue l'« oggetto formale » proprio delle virtù teologali, e si può coerentemente dire « l'oggetto finale » proprio della religione come tale, la quale, in modo pleonastico, è normalmente virtù teologica e teocentrica.

(14) Cfr. nota 1.