

2 ANNO III – LUGLIO / DICEMBRE 2017

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

A 500 anni
dalla Riforma di Lutero
a cura di G. Cioffari e L. de Santis

EDB

FRANCESCO MARINO, OP*

**L'ermeneutica biblico-patristica
di Tommaso d'Aquino
nel commento al *De Divinis Nominibus*
dello Pseudo-Dionigi Areopagita**

1. Fortuna e pensiero di un teologo originale

La singolare figura di Dionigi si colloca all'interno della teologia bizantina: sapienziale, apofatica e mistica, consapevole della sublimità dei divini misteri, custode della grande tradizione dei padri. Proprio a partire dal loro sforzo si può comprendere il tentativo di capire la natura del linguaggio biblico, al fine di non svuotare del loro significato le parole della Scrittura, a cui bisogna prestare una grande attenzione. Ridurle al solo senso letterale è distorcere il mistero della realtà divina. La teologia simbolica incentrata sui «nomi» di Dio, rivelati nella Scrittura, nasce probabilmente come antitesi a un modo pagano di trattare con i nomi divini.¹ Essi, tutt'altro che arbitrari, sono fondati sull'esistenza di Dio che li precede e li fonda.² I nomi di Dio sono parti-

* Docente di Storia delle Chiese orientali presso la Facoltà Teologica Pugliese - Bari (francesco.marino82@libero.it).

¹ E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 176.

² Contro il razionalismo di Eunomio, Gregorio di Nissa afferma che solo i nomi delle cose sono di umana invenzione: *Adversus Eunomium* II, 283: *Gregorii Nisseni Opera*, 309. I padri greci tendono piuttosto a sottolineare l'invisibilità di Dio e la sua ineffabilità, attenti a non minarla quando parlano della visione «faccia a faccia» del Nuovo Testamento. In Occidente questa tradizione penetra attraverso l'opera dello Pseudo-Dionigi e di san Giovanni Damasceno. Scoto Eriugena tenterà di conservare simultaneamente l'eredità di sant'Agostino e quella di Dionigi affermando che Dio sarà visto nella visione beatifica non nella sua essenza, ma tramite le sue teofanie. Questa posizione avrà implicazioni rilevanti sul palamismo qualche secolo dopo (cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* [Études de philosophie médiévale 45], Vrin, Paris 1957, 274-322). Tommaso ribadisce l'impossibilità di conoscere il *quid est* di Dio da parte dell'intelletto viatore citando Dionigi e Giovanni Damasceno nella *Quaestio De veritate*, q. 8, a. 1 ad 8. L'influsso di Agostino su di lui è manifesto. Il vescovo di Ippona aveva scritto: «Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere» (*Ep. 147 De videndo Deo* IX,21: CSEL 44; sul palamismo cf. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, 326. A scapito dell'assoluta

colari modi di parlare di Dio a partire dalla contemplazione delle sue opere. Anche se tra le cose umane e le cose divine c'è un'ampia differenza di significato, i nomi non sono semplicemente metaforici, come affermava Eunomio, tanto che i padri operano una distinzione tra i tanti nomi presenti nella Scrittura.³

Per l'Aquinate, tra piano dell'essere e piano della nominazione consta un rapporto di similitudine per la quale i nomi significano la sostanza divina, allo stesso modo che le creature lo rappresentano imperfettamente. Si tratta, cioè, di un'analogia di proporzione, che può dirsi metafora, anche se questa non implica una partecipazione quanto all'essere.⁴ L'analogia propriamente detta si basa sulla priorità che parte da ciò che è primo in sé, cioè Dio; la metafora parte da ciò che noi conosciamo meglio, cioè le creature.⁵

Circa il linguaggio umano in rapporto a Dio, l'Occidente, con Dionigi, ha preferito parlare di analogia, che permette di stabilire una somiglianza indiretta tra Dio e il creato, poiché tra di essi la relazione non è univoca né del tutto differente.⁶ La tradizione orientale si è mostrata

semplicità di Dio, il palamismo parla di una distinzione in Dio tra essenza ed energie. I palamiti «si richiamano a Dionigi Areopagita, il quale si serve di questo stesso schema neoplatonico, inserendo fra il partecipante (μετέξων) e il partecipato (μετεχόμενον) la partecipazione sussistente ἡ αὐτομετοξή, che, ancor prima della sua comunicazione all'essere che partecipa, deve preesistere in ciò di cui partecipa come un aspetto particolare del suo essere».

³ Contro Eunomio I, 620-21: GNO I, 205.

⁴ STh I, q. 13, a. 2; Com. al De Div. Nom. I, lect. 3. Tommaso preferisce il termine *similitudo* quando tratta della partecipazione delle creature alle perfezioni divine, e dunque il discorso proprio: T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005, 404.

⁵ STh, I, q. 13, a. 6, c.

⁶ Cf. l'osservazione in merito all'analogia nello Pseudo-Dionigi di V. LOSSKIJ, «Le rôle des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite», in *AHDLM* 5(1930), 279-309: «Tra Dio e le creature, non si dà similitudine attraverso qualcosa di comune, ma per imitazione; perciò diciamo che la creatura è simile a Dio, non l'inverso, come vorrebbe Dionigi». Sia per Dionigi sia per Tommaso l'analogia è la soluzione corretta al problema della predicazione dei nomi divini. Dio, infatti, solo «sibi est notus, nobis autem occultus», perché «cognoscere autem infinitum est supra proportionem intellectus finiti» (TOMMASO, Com. al De Div. Nom., I, lect. 1, 17). L'analogia permette un discorso proprio su Dio in opposizione alla *translatio* che conduce all'equivocità: HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, 185-186. Cf. Sentenze d. XXXIV, q. 34 sulla *translatio*; In Boetium de Trinitate, q. 2, a. 4, sull'uso delle metafore nella sacra dottrina; STh I, q. 13, a. 3; P. RICOEUR, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 2010, 359: «La dottrina tomista dell'analogia rappresenta una testimonianza eccezionale. Il suo obiettivo esplicito è quello di dare al discorso teologico lo statuto di una scienza, sottraendolo, in tal modo, alle forme poetiche del discorso religioso, anche a prezzo di una rottura tra la scienza di Dio e l'ermeneutica biblica». Al discorso improprio sui nomi divini del trattato in questione è legata la *metafora*. Tommaso non la definisce, ma oppone il *me-*

più incline a una teologia simbolica tesa a sottolineare l'aspetto della partecipazione, che in Tommaso costituisce uno dei cardini della sua metafisica.⁷ Da tale approccio emerge lo stretto rapporto tra simbolo e realtà. Il creato è il luogo dell'autorivelazione di Dio che incontra l'umanità, e tra il Creatore e le creature è possibile uno «scambio dei nomi». Il processo dell'analogia si rovescia perché la possibilità di dire la stessa cosa di Dio e dell'uomo si fonda sullo scambio reale tra Dio e l'umanità nella *theosis*. All'Oriente cristiano e, in seguito, alla cultura slava ortodossa, l'Areopagita (assieme a Gregorio di Nissa, Giovanni Damasceno e Gregorio Palamas) lascia l'impotenza delle parole a esprimere i divini misteri, ricorrendo all'apofatismo e ai simboli iconografici e liturgici. La predilezione per la teologia apofatica nella tradizione cristiana orientale è manifesta.⁸

A partire dalla riabilitazione di alcuni passi sospetti delle sue opere ad opera di Massimo il Confessore, la fortuna di Dionigi presso i posteri, soprattutto in Occidente, non ha conosciuto sosta.⁹ Per tutto il medioevo l'autore del celebre *corpus* dionisiano è stato ritenuto disce-

taphorice al *proprie*. Cf. G. DAHAN, «Saint Thomas d'Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique», in *Medioevo* 18(1992), 85-117, in particolare 92.

⁷ Il neopalamismo, più che una ripresa della classica dottrina palamita, cerca di rispondere al concetto problematico di *partecipazione*. Più che affermare ontologicamente che cosa è Dio o che cosa è in Dio in modo catafatico, la distinzione tra l'energia creatrice e la sua essenza cerca di spiegare il rapporto del Creatore con la creatura. Nei padri non vi è traccia alcuna del palamismo storico; cf. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, 329 e 344. «Nella simbolicità – annota S. Fausti –, l'unica via possibile non è né quella catafatica, né quella apofatica, né quella iperbolica, né tutte le altre tre insieme, bensì quella afatica, cioè il silenzio» (Id., *Ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2012, 176). Il simbolo (da σύμβολον, riunisco, tengo insieme) si distingue dall'allegoria e dalla metafora, poiché si tratta di una realtà materiale che ne rivela una spirituale, senza esaurirne la totalità; cf. A. SCHMEMANN, *L'eucaristia, sacramento del Regno*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005, 47-48; N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa*, Paoline, Milano 2012, 105: «Nel simbolo il pensiero ortodosso coglie quel tipo *incarnato* di realtà fisico-spirituale in cui è espressa distintamente l'antinomicità dell'essere, l'unità e la distinzione tra fenomeno e noumeno, tra visibile e invisibile, tra conscio e inconscio, razionale e mistico [...]. La via ortodossa verso la conoscenza simbolica, il concreto esercizio della ragione simbolica, e persino di una logica simbolica, è il frutto di un graduale affinamento ermeneutico del simbolo quale disvelamento della realtà; iniziazione al mistero; relazione fondante con l'invisibile; rivelazione della parola e del "nome" quale essenza della cosa».

⁸ Per P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, Milano 1983, 24: «Qualsiasi definizione riguardo a Dio rischia di diventare idolo; il "nome di Dio" sarà sempre un "non nome"».

⁹ Massimo pone in equilibrio la tradizione dello Pseudo-Dionigi con quella di Evagrio: «La concezione "estatica" dell'Areopagita e quella della *katastasis* di Evagrio (dove sopravvive l'idea platonica di un nucleo divino dell'anima) vengono equilibrate in modo giudizioso, e si neutralizzano reciprocamente» (VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, 307). Il teologo greco assimilò il pensiero dionisiano soprattutto nei suoi *Scolia*,

polo di san Paolo, ragione per la quale godette di un grande prestigio. Gli studi di Stiglmayr e di Koch hanno dimostrato che in realtà si trattava di un autore del V o VI secolo, a causa delle forti somiglianze di termini, formule e dottrine tra il *corpus* dionisiano e il tardo neoplatonismo.¹⁰ Alla diffusione della *teologia negativa* dello Pseudo-Dionigi un ruolo rilevante va attribuito al filosofo e rabbino spagnolo Maimonide. Gli scolastici, pur accettando la teologia negativa di questo dotto ebreo, ne rifiutano l'apofatismo assoluto.¹¹

Il sistema neoplatonico di Dionigi affonda le sue radici nel *Parmenide* di Platone. Il Dio cristiano di Dionigi è «l'uno che è», cioè la seconda ipotesi del *Parmenide* che viene fusa con la prima ipotesi. In un soggetto, cioè, l'Areopagita riunisce le prime due ipotesi di Platone: l'uno che è sopra l'essere e l'uno che è partecipato all'essere sono riuniti. Ciò consente a Dionigi di ricondurre all'unico Dio tanto la teologia negativa quanto quella positiva, contrariamente a Proclo che riserva all'uno la prima ipotesi e alla seconda ipotesi le divinità inferiori all'uno. Per

emendando le tendenze monofisite dell'Areopagita: M. LOT-BORODINE, *Perché l'uomo diventi Dio*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999, 20.

¹⁰ Cf. J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen und ihr Eindringen in die christlichen Literatur*, Feldkirch 1985, 25-34; H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900. Il *Liber de causis* (IX sec.) viene redatto nel circolo filosofico di Al-Kindi. Figura come un elenco di proposizioni a carattere filosofico e teologico, attribuito erroneamente ad Aristotele sino al 1268, data in cui Guglielmo di Moerbeke traduce l'*Elementatio Theologica* di Proclo, considerata la fonte principale del *Liber de causis*. L'impianto emanatista rimanda al neoplatonismo di Plotino. Si veda in proposito G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio* (Metafisica e Storia della metafisica 17), Vita e Pensiero, Milano 1997, 34. Per la D'Ancona Costa, Tommaso lesse l'identificazione di Dio con l'essere proprio nel *Liber de causis*. Allo stato attuale della ricerca, i suoi studi sul neoplatonismo di Tommaso rappresentano la voce più aggiornata e autorevole. Tra le fonti del *Liber* va annoverato il trattato sui *nomi divini* dello Pseudo-Dionigi per ciò che attiene la dottrina dell'essere; cf. C. D'ANCONA COSTA, «La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le Moyen âge», in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59(1992), 41-85, in particolare 76; ID., «Introduzione», in *Tommaso d'Aquino. Commento al Libro delle Cause*, Rusconi, Milano 1986, 112ss.

¹¹ Se è vero che nessun attributo predicato di Dio è sufficiente a esprimerne la natura, è altrettanto vero che possiamo affermare che «Dio è eterno» oppure che è «onnipotente». Mentre Maimonide affermava in maniera negativa che «Dio non è non eterno» e via dicendo. Per lui, infatti, non ha alcun senso attribuire a Dio qualità antropomorfe, perché non possiamo sapere nulla dell'essenza di Dio; cf. in proposito J. KRAEMER, *Maimonides. The Life and World of One of the Civilization's Greatest Minds*, Doubleday, New York 2008, 270. Tommaso rifiuta decisamente l'apofatismo assoluto di Maimonide così come la sua equivocità, pur condividendo l'opzione per la teologia negativa. Dal filosofo ebreo l'Aquinata trae la sua riflessione sul *Tetragramma* di Dio, nome ancora più appropriato di «Colui che è» per parlare di Dio; cf. A. WOHLMANN, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Cerf, Paris 1988, in particolare 105-164.

Salvatore Lilla l'adozione dei due metodi teologici affermativo e negativo da parte dell'Areopagita ha un chiaro precedente nel *Commentario a Parmenide* di Porfirio.¹² Nel suo studio Ysabelle De Andia afferma che l'unificazione delle due vie, negativa e positiva, nell'unico soggetto costituisce probabilmente l'intuizione più feconda dell'Areopagita e la correzione più originale apportata al sistema neoplatonico.¹³

L'Areopagita attinge da Proclo il principio della triade per il quale ogni essere è costituito di tre elementi: «permanenza» (*monê*), «uscita» (*próodos*) e «ritorno» (*epistrophê*). Per il primo elemento, un ente partecipa del principio superiore e, in quanto partecipa, permane in esso; per il secondo, differisce dal principio superiore e ne esce; in virtù del terzo, desidera acquistare una maggiore perfezione e perciò aspira a tornare al principio da cui è uscito. Tutta la realtà per Dionigi è triadica e il suo sistema, tanto nel pensiero quanto nel linguaggio mostra numerose analogie con la tradizione patristica a lui precedente, in particolare Filone, Clemente, Origene e i padri Cappadoci.¹⁴

Dionigi è un autore cristiano originale e autorevole, come hanno dimostrato i numerosi studi che lo riguardano.¹⁵ Il suo neoplatonismo sfocia in un rigoroso sistema teologico che incorpora tutte le verità del cristianesimo. La sua profonda conoscenza del pensiero dei filosofi neoplatonici, come delle verità del credo cristiano, lo rende un autore originale, elaboratore di una mistica più speculativa che affettiva.¹⁶

¹² PORFIRIO, *Comm. In Parm.*, XIV, 26-34. Salvatore Lilla conferma lo studio di Ysabelle De Andia (cf. nota successiva), mostrando che tali idee vengono presentate da Porfirio nel suo commento al *Parmenide*. Dionigi adotta perciò l'esegesi di tale commento fatta da Siriano e Proclo. Essi avevano riferito alla *μὴν* trascendente la prima ipotesi del dialogo platonico, riguardante l'uno contraddistinto da una serie ininterrotta di negazioni, e alla *πρόοδος* che contiene tutti gli esseri, la seconda ipotesi; cf. S. LILLA, *Dionigi l'Aeropagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005, 151.

¹³ Y. DE ANDIA, *HENOSIS. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Paris 2006, 191-192; P. PROSPERI, *Al di là della parola. Apofatismo e personalismo nel pensiero di Vladimir Losskij*, Città Nuova, Roma 2014, 206-209.

¹⁴ Cf. lo studio di J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 185 e 308ss.

¹⁵ A partire da R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris 1954; E. VON IVÁNKA, *Plato christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vaeter*, J. Verlag, Einsiedeln 1964; W. VÖELKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Aeropagita*, Wiesbaden 1958; V. LOSSKIJ, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris 1944; P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Aeropagita*, Vita e Pensiero, Milano 1967; cf. *STh I*, q. 13, aa. 4 e 9.

¹⁶ J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1959, 45.

Il Dio di Dionigi non è l'«uno» di Proclo e di Plotino, e non è uno poiché è al di sopra dell'«uno», e non-essere, poiché è al di sopra dell'essere e così scorrendo per tutti gli altri suoi attributi.¹⁷ Dionigi si distingue da Proclo anche per quanto concerne la comunicazione della conoscenza di Dio alle creature. Essa non avviene per una comunicazione dell'essere di piano in piano; gli esseri non discendono da Dio per gradi e non ritornano a Dio per gradi lungo piani dell'essere che si succedono l'un l'altro.¹⁸

Per Dionigi l'ordine dei gradi, che egli chiama *gerarchia*, è un ordine dell'essere, ma anche del conoscere. Dalla luce inaccessibile che nasconde l'Essere originario alle creature, fuoriesce un raggio, a esse intelligibile, che colpisce gli esseri primi a lui più prossimi, gli spiriti più elevati e puri, li illumina e si rifrange più volte sino a illuminare le creature infime ancora suscettibili di illuminazione.¹⁹ In altri termini, l'Areopagita tratta di un ordine che favorisce il dinamismo anagogico orientato verso la teologia mistica. Il simbolismo di cui si serve in rapporto ai nomi divini armonizzano estetica e mistica «come le due ali dell'eros platonico».²⁰

2. Il corpus dionisiano

Sotto il nome di Dionigi l'Areopagita viene trasmessa una raccolta di opere teologico-dottrinali di notevole spessore culturale. Esse sono: *La gerarchia celeste*, *La gerarchia ecclesiastica*, *I nomi divini*, *La teologia mistica* e le *Epistole*. Dello stesso autore farebbero parte anche le *Istituzioni teologiche*, la *Teologia simbolica*, *Sulle caratteristiche e gli ordinamenti degli angeli*, *Sull'anima*.

Tutta la dottrina di Dionigi promana dalla Scrittura. Nelle *Istituzioni teologiche* egli espone la dottrina della Trinità e dell'incarnazione; nel trattato sui *Nomi divini* si discute del senso dei nomi divini edotti

¹⁷ LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, 86; 149.

Il corposo studio di Prosperi, nella critica che muove all'ermeneutica di Lossky circa il pensiero di Dionigi, evidenzia che il «Dio di Dionigi non è semplicemente *epekeina tes ommusias*, come l'Uno della prima ipotesi del Parmenide platonico, quanto più precisamente *hyper*, al di sopra di essere e non essere. L'*hyperochè*, la sovra-eminenza, è la vera figura chiave del pensiero dionisiaco. Ed è in questo movimento anagogico, cioè «verso l'alto», che la negazione dionisiaca, pur operata in tutta la sua radicalità, trova il suo vero senso» (PROSPERI, *Al di là della parola. Apofatismo e personalismo nel pensiero di Vladimir Losskij*, 14).

¹⁸ Cf. *De Div. Nom.* I, 4.

¹⁹ E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio*, EDB, Bologna 2003, 24-25.

²⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, Jaca Book, Milano 2001, 127-187.

dalla sfera spirituale; nella *Teologia simbolica* si analizzano i nomi che dalle cose sensibili sono trasposti al divino.

L'opera che ci interessa da vicino è il trattato sui *Nomi divini*, che consta di tredici capitoli.

Nel primo capitolo l'autore enuncia i principi e il metodo dell'opera. Egli si propone di spiegare i nomi che Dio stesso usa nelle Scritture per consentire agli uomini di conoscerlo in modo a essi consono. Tali nomi si ricavano sempre dalla sua causalità.²¹

Nel secondo capitolo si distingue il modo di parlare del mistero trinitario dal modo di parlare di Dio in generale.

Il terzo capitolo presenta un'introduzione di carattere pratico che illustra l'importanza della preghiera.

Con il quarto capitolo l'autore inizia l'esposizione del significato dei singoli nomi divini. Muovendo dall'esigenza di interpretare la Scrittura in modo intelligibile, Dionigi esamina i nomi intelligibili di Dio: Buono, Essere, Vita, Sapienza, Forza e altre questioni a essi attinenti.

Nei capitoli quinto, sesto e settimo i nomi Essere, Vita e Sapienza sono presentati quali determinazioni più generali del Bene, che si estende anche al non essere.

Il capitolo ottavo esamina alcuni nomi biblici quali Potenza, Giustizia e Salvezza.

Il capitolo nono spiega i nomi Grande e Piccolo, Medesimo e Altro, Simile e Dissimile, Stato e Moto, Uguaglianza.

Nel capitolo decimo sono esaminati i nomi Onnipotente e Antico dei giorni.

Il capitolo undicesimo si dedica all'esame dei nomi Pace, Essere-in sé, Vita-in sé, Potenza-in sé.

Nel capitolo dodicesimo tratta alcuni nomi biblici significativi quali Santo dei santi, Re dei re, Signore dei signori, Dio degli dèi.

L'ultimo capitolo considera i nomi Perfetto e Uno.²²

L'eredità neoplatonica sensibilizza Dionigi al problema dell'*uno* e dei *molti* e al rapporto tra il Dio supremo e trascendente con gli esseri inferiori. A differenza dei neoplatonici che affermavano la molteplicità dei principi primi, distinti e diversi dal primo principio, Dionigi afferma l'unicità di Dio, quale principio primo che è causa universale di tutte le cose. Pur distinguendo l'essere-per sé o la sapienza-per sé dall'es-

²¹ Nella *teologia simbolica* Dionigi tratta dei nomi ricavati dalle cose sensibili e trasferiti al divino. Nella *teologia mistica* si tratta di Dio in se stesso, a noi sconosciuto e occulto (*De Divinis Nominibus* I, 1).

²² DIONIGI, *I nomi divini*, vol. I, ESD, Bologna 2004, 20-26. D'ora in poi si utilizzerà questa traduzione con il testo latino dell'edizione Marietti, Torino-Roma 1950, a cura del p. Pera, che si è servito del testo del Saraceno.

sere per partecipazione e la sapienza per partecipazione, identifica realmente l'essere per sé o la sapienza per sé con Dio stesso.

3. Il *Commento ai Nomi divini* di Tommaso d'Aquino

Tommaso viene a contatto con le opere di Dionigi prima a Parigi e poi a Colonia, grazie al suo maestro Alberto. Conosce il trattato dei *Nomi divini* nella traduzione di Giovanni Saraceno.²³ La data di stesura del suo *Commento* è da situare in un periodo successivo al marzo 1266.²⁴

Sull'opera filosofica e teologica del Dottore angelico l'influsso di Dionigi è decisivo, tanto che si tratta dell'autore più citato.

Grazie a Dionigi, Tommaso acquisisce elementi neoplatonici che cerca di armonizzare con il suo aristotelismo, quali la nozione «intensiva» di essere, la soluzione del problema del male, della creazione della materia, l'esistenza degli «esemplari» delle cose come idee dell'intelletto divino (contro platonismo e neoplatonismo).²⁵ I due concetti fondamentali tratti dall'Areopagita, tuttavia, sono l'*actus essendi* e la *partecipazione*.²⁶

²³ B.M. DE RUBEIS, *Dissertationes criticae et Apologeticae*, diss. VIII, c. 3, 3.

²⁴ Gli studi di p. Gauthier sul *Quodlibet* IV, q. 12, a. 2 hanno consentito di rilevare che il c. 13 lect. 2 del commento di Tommaso rinvia due volte alle *Categorie* di Aristotele, la cui traduzione del Moerbecke è stata terminata nel marzo 1266; cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità*, ESD, Bologna 2006, 180.

²⁵ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino* (Opere complete 3), Editrice del Verbo Incarnato, Segni (RM) ³1963, 90-91. Sul neoplatonismo dell'Aquinate ha giocato un ruolo significativo il *Liber de causis*, attraverso il quale Tommaso attinge tramite Proclo l'eredità di Platone; cf. le *Quaestiones disputatae De Veritate*, nelle quali Tommaso compie la sintesi tra la dottrina della conoscenza platonica e quella della conoscenza aristotelica, in particolare la q. 1, a. 2.

²⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1961, 187. L'Angelico accoglie il nucleo metafisico della trascendenza platonica (nozione di *creazione*, composizione di *esse* e di *essenza*, teoria dell'analogia) saldandolo con l'atto dell'immanenza aristotelica. La coppia aristotelica *atto-potenza* si unisce alla partecipazione platonica realizzata grazie alla verità della *creatio ex nihilo*. La creazione è interpretata come partecipazione e causalità radicale. «Tommaso ha ricavato da Dionigi un filosofumeno tutto suo: la dottrina dell'*actus essendi* come prima, immediata e universale operazione di Dio nel mondo» (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, IV, Jaca Book, Milano 1977, 355). Il primo significativo passaggio dall'*actus essentiae* all'*actus essendi* o *esse ut actus* – già anticipato dalla *Summa contra Gentiles* I, c. 12 § 7 – si ha proprio nel *Commento* di Tommaso al *De Div. nom.* V, lect. 1, n. 635, 36: «Primo, quidem per hoc "quaecumque" participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur

Sotto l'aspetto metodologico Tommaso compone un commento letterale, conducendo dapprima un'analisi minuziosa e attenta a ogni singolo asserto e a ogni singolo vocabolo, poi la sua sintesi personale.²⁷ Nel Proemio l'Aquinate rileva alcune difficoltà.

La prima è che i platonici procedono per astrazioni, parlando di uomo, cavallo e altre cose *in sé*, cioè fuori dalla materia, e utilizzano la stessa astrazione per trattare di realtà superiori come il bene, l'uno, l'essere. Ora ciò è vero se riferito al primo principio. Dionigi, perciò, parla di Superbene, Supervita o Supersostanza, affermando la partecipazione degli esseri creati alla divinità.

La seconda difficoltà deriva dalla polisemia e dalla concisione delle parole che usa. E ciò spiega il commento minuzioso di Tommaso.

La terza difficoltà deriva dal fatto che Dionigi sembra utilizzare parole superflue, ma solo apparentemente.

L'Aquinate scrive anche che Dionigi si avvale di uno stile oscuro, «ma volutamente, per sottrarre i dogmi sacri e divini allo scherno degli infedeli».²⁸ Dionigi utilizza il modo di parlare dei neoplatonici che sono meno familiari ai moderni,²⁹ ma il suo neoplatonismo mostra una speculazione che si consuma nella contemplazione e che Tommaso assimila già in quest'opera.

Dionigi trae la sua dottrina dall'autorità della sacra Scrittura, che deriva a sua volta, dallo Spirito Santo per mezzo del quale apostoli e profeti hanno parlato e agito. Tommaso gli fa eco, quando rileva che «solo a Dio spetta di conoscere ciò che è in se stesso». Nessuno può parlare di Dio senza errore, se non nella misura in cui lui si rivela, e la rivelazione è contenuta nella sacra Scrittura.³⁰ I nomi posti da noi significano, secondo l'ordine delle cose create, che è ricavato dall'es-

ad ea ut actus eorum». Si veda anche *STh* I, q. 3, a. 4 ad 2. In un testo tardivo come il *Super Ioannem* I, 10, n. 133, la dottrina dell'*actus essendi* è pienamente matura: «Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens. In mundo ergo erat ut dans esse mundo».

²⁷ Per la versione latina dei *Nomi divini* di Dionigi e per quella del *Commento* di san Tommaso ci si è serviti dell'edizione italiana della ESD con testo latino a fronte, già citata.

²⁸ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.*, Prooemium: «Est autem considerandum quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo. Quod autem non ex imperitia fecit, sed ex industria ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret». Cf. anche *De Div. Nom.* c. 1, l. 3; *De rationibus* c. 1.

²⁹ *De Div. Nom.*, Prooemium: «[...] utitur stilo et modo loquendi quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus»; *De malo*, q. 16, a. 1, ad 3: «Dionysius qui in plurimis fuit sectator sententiae platonicae».

³⁰ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.*, I, lect. 1, 76: «Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel

sere divino secondo una «somiglianza imperfetta».³¹ Si può, dunque, pensare qualcosa della divinità soprasostanziale per ispirazione divina e dal momento che di essa ciò che ci è manifesto è contenuto nei libri sacri.³²

Per parlare di cose divine – afferma Dionigi – si devono utilizzare simboli appropriati,³³ che ci conducono a conoscere Dio come principio e causa.

Tommaso rileva nella *somiglianza* tra Dio e le creature la tesi fondamentale del *De Divinis Nominibus*. Tutte le realtà buone vengono dal primo Bene, così come tutti gli esseri viventi vengono dal primo Vivente. Se tale somiglianza è presa in senso traslato, per parlare di Dio usiamo nomi simbolici o metaforici.³⁴ La teologia apofatica non nega i nomi, bensì il limite che ne deriva. Per Tommaso, parlare di simboli significa parlare di perfezioni di Dio, che giungono alle creature, e di metafore, che trasferiamo a Dio a partire dalle creature.

Nel suo primo capitolo l'Aquinate riflette sulla *Tearchia* o Divinità, principio che unifica le nostre alterità. Essa è celebrata anche come *Trinità* «a causa del manifestarsi della fecondità soprasostanziale delle

cohitare nisi inquantum a Deo revelatur. Quae quidem divina revelatio in Scripturis Sacris continetur».

³¹ L'Aquinate si richiama al principio di causalità che fonda la dottrina della partecipazione, che è il cardine della sua metafisica. Nella *STh* I, q. 44, a. 1, ad 1: «Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio». Similitudine e partecipazione in questo *Commento* sono due concetti ricorrenti: «La similitudine, dit Thomas, se présente de deux façons. En premier lieu, elle désigne la dérivation de Dieu dans les creature: toutes choses sont bonnes du fait du Bien premier. Cette dérivation, qui désigne en fait l'*exitus*, forme la matière du livre des *Noms divins* du Denys. En second lieu, la similitude désigne ce qui est, dans les créatures, l'object d'une translation de Dieu» (HUMBRECHT, *Théologie négatives et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, 124).

³² TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.*, I, lect. 1, 85. L'affermazione che solo a Dio spetta conoscere la propria essenza si evince da alcuni testi biblici: Es 33,20: «Nessun uomo potrà vedermi e restare vivo»; 1Tm 6,16: «Egli abita una luce inaccessibile, che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere»; Gb 11,7: «Credi tu di scrutare l'intimo di Dio?»; Rm 11,33: «Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie?».

³³ DIONIGI, *De Div. Nom.* I, 4, 128: «Νῦν δὲ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, οἰκείους εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρῶμεθα». Circa i nomi che utilizzano un linguaggio metaforico Tommaso, *STh* I, q. 13, a. 3, ad 3, scrive: «Ista nomina quae proprie dicuntur de Deo important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato».

³⁴ TOMMASO, *Proemio al De Div. Nom.* Nelle altre sue opere l'Aquinate non parla di nomi. Nelle *Sentenze* parla di *attributi divini* (131 volte); nella *Summa contra Gentiles* usa il termine *perfezioni divine*; cf. HUMBRECHT, *Théologie négatives et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, 89.

tre Persone, le quali si distinguono tra loro solo secondo l'origine». ³⁵ Tale dato teologico è particolarmente caro a Tommaso e alla sua spiritualità trinitaria. Anche in questo contesto egli lo difende dalle eresie che lo hanno minato, a partire dall'affermazione di Dionigi che Dio «ha comunicato con noi in verità e totalmente». ³⁶ Tommaso difende il vero corpo umano assunto dalla persona del Figlio contro lo gnostico Valentino e contro Manicheo; contro Ario e Apollinare e, ancora, contro Nestorio ed Eutiche circa l'unione personale e ipostatica e le proprietà delle due nature in Cristo. ³⁷

La Supersostanza ³⁸ divina non può essere celebrata «né come parola o potenza, né come intelligenza o vita o sostanza, ma come separata in maniera eccellentissima da ogni abitudine, movimento, vita, immaginazione...». ³⁹ Per Tommaso questo è «il primo modo di nominare Dio mediante la negazione di ogni cosa, a motivo del fatto che egli sta al di sopra di tutto». ⁴⁰ La via negativa non è l'unica, come vedremo più avanti, ma denota la consapevolezza che di Dio non possiamo sapere «ciò che egli è» (*quid est*), ma soltanto «ciò che egli non è» (*quid non est*). ⁴¹ Non è una definizione a farcelo conoscere, ma la sua distanza incol-

³⁵ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* I, lect. 2, 110: «Invenimus Deum laudari sicut Trinitatem ad manifestandum supersubstantialem fecunditatem trium personarum, quae non distinguuntur nisi secundum originem».

³⁶ DIONIGI, *De Div. Nom.* I, 4, 126: «καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὀλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινῶνησεν». Le due espressioni di Dionigi intendono affermare la reale natura umana del Figlio, dichiarata dal concilio di Calcedonia (451) contro l'eresia monofisita.

³⁷ DIONIGI, *De Div. Nom.* I; TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* I, lect. 2, 112; II, lect. 3, 198.

³⁸ Il termine ὑπερούσιος utilizzato da Dionigi come attributo di Dio deriva da Proclo, *Theol. Plat.* 3, 12, 22; 17, 6-7; 84, 8; 86, 5.

³⁹ DIONIGI, *De Div. Nom.* I, lect. 3, 132. L'ἀφαίρεσις (separazione) consente alle menti angeliche e a quelle umane di raggiungere la conoscenza di Dio, poiché Dio è separato da tutti.

⁴⁰ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* I, lect. 3, 134: «... per abnegationem omnium, ea ratione quod ipse est super omnia et quidquid est quocumque nomine signatum, est minus eo quod est Deus, quia excedit nostram cognitionem, quam, per nomina a nobis imposita, exprimimus».

⁴¹ Maritain nota che dimostrare l'esistenza di Dio non significa sottometterlo alla nostra conoscenza. La ragione dimostra che Dio è in atteggiamento di adorazione naturale e ammirazione intelligente; cf. J. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, t. 4, Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris 1983, 669. Cf. anche *Sent.* I, d. 22, q. 1, a. 1, dove l'Aquinate, a proposito della nostra conoscenza imperfetta di Dio, parla di *quasi balbutiendo*, citando san Gregorio Magno. La *via remotionis* che Tommaso eredita da Dionigi costituisce la prefazione della *Summa contra Gentiles* I, 14. Nella *Summa theologiae* I, q. 3, prol., Tommaso, partendo dalla semplicità dell'essenza divina, scarta in lui ogni composizione.

mabile da tutto ciò che non è.⁴² La teologia negativa non è una teologia negatrice, ma la forma intellettuale del rispetto e dell'adorazione dinanzi al mistero, apofatismo nei riguardi della semplicità della natura divina che ci sfugge, «via negativa» che – almeno in ambito cristiano – non si dissocia dalla «via affermativa» e dalla «via di eminenza».⁴³ Tommaso non manca di ripetere, appena se ne presenta l'occasione, i limiti della ragione umana nel conoscere Dio, che è sempre al di là di tutto ciò che può essere pensato di lui.⁴⁴ Una teologia negativa, d'altra parte, non si ha senza una teologia positiva preliminare e la negazione non sopprime i diritti dell'affermazione, anzi la richiede.⁴⁵

Dionigi distingue tra i nomi uniti di tutta la divinità: il Bene, la Divinità, la Sostanza, la Vita, la Sapienza; i nomi indicanti la Causa: il Bene, il Bello, Ciò che è, Ciò che dà vita, il Sapiente. Vi sono, poi, il nome soprasostanziale e la realtà del Padre e del Figlio e dello Spirito. E tra questi la sola fonte della Divinità soprasostanziale è il Padre, perché il Padre genera il Figlio, ma non viceversa.⁴⁶

Le cose divine – scrive Dionigi – si conoscono solo «per partecipazione»,⁴⁷ dal momento che, in se stesse, le realtà divine hanno ragione di principio e superano ogni cosa, ossia stanno al di sopra di ogni intelligenza, sostanza e scienza. Occorre avvicinarsi a Dio cessando ogni attività intellettuale, perché con il nostro intelletto non possiamo vedere «aliquam deificationem aut vitam vel substantiam», se non con espressioni metaforiche.⁴⁸ È Dio che concede a ciascuno la capacità di assomigliargli, grazie alla deificazione.⁴⁹

⁴² T.-D. HUMBRECHT, «La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin», in *RT* 93(1993), 535-566; 94(1994), 71-99.

⁴³ É. GILSON, «Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin», in *Id.*, *Études de philosophie médiévale*, Paris 1986, 99.

⁴⁴ Cf. *Sent.* III, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 2; *Super Boetium De Trin.*, q. 2, a. 2 ad 1; *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 9; *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 14; *In Col.* 1, lect. 4, n. 30. Cf. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997, 16-17, nota 2.

⁴⁵ TOMMASO, *De Potentia*, q. 7, a. 5: «Intellectus negationis fundatur in aliqua affirmatione [...]. Unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret si nihil quod de Deo dicit verificaretur affirmative. Et ideo [...] dicendum est quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte».

⁴⁶ DIONIGI, *De Div. Nom.* II, 5, 150; TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* II, lect. 2, 186.

⁴⁷ DIONIGI, *De Div. Nom.* II, 7, 156: «Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκπέφονται, ταῖς μετοχαῖς γινώσκεται».

⁴⁸ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* II, lect. 4, 208.

⁴⁹ DIONIGI, *De Div. Nom.* II, 11, 164: «Πάλιν τῇ ἐξ αὐτοῦ θεώσει τῷ κατὰ δύναμιν ἐκάστου θεοειδεῖ θεῶν πολλῶν γιγνομένων». Nel *Com. al De Div. Nom.* II, lect. 6, 236, Tommaso precisa: «Multi dii fiunt ex hoc quod Deus aliquas creaturas deificat per conformitatem ad Deum secundum virtutem uniuscuiusque deificatorum, non quod perfecte ei

Il primo nome che Dionigi esamina nel lungo capitolo quarto è quello di Bene, che nella concezione platonica significa l'assoluto, poiché ha un'estensione superiore a quella dell'essere.⁵⁰ Esso, infatti, si estende anche al non essere, perché la materia prima lo desidera.⁵¹ Le cose considerate in se stesse sono, vivono, conoscono e sono giuste e virtuose. In esse la bontà è aggiunta all'essere, mentre Dio ha il compimento della sua bontà nel suo essere stesso. La Bontà divina causa tutte le cose, «dalle più alte e nobili sostanze fin dentro alle ultime».⁵²

Dio è il Bello che è principio di tutte le cose e le tiene insieme con l'amore verso la propria bellezza.⁵³ La bellezza della creatura riflette la sua partecipazione alla divina bellezza secondo somiglianza. Il bello è «causa efficiente che dona l'essere e causa che muove e conserva ogni cosa [...] causa finale di tutto [...] e causa esemplare, perché tutte le cose si definiscono in riferimento alla bellezza divina».⁵⁴

Il Bello è il *kalós* che chiama, attira a sé, si offre e viene incontro, perché è *ἔρως ἐκστατικός* che può essere raggiunto da «chi accetta di essere attratto fuori di sé per andare verso l'altro nel movimento d'amore oltre ogni cosa».⁵⁵ Quello di Amore è un nome caro alla tradizione platonica e fatto proprio dalla tradizione cristiana tramite i primi padri della Chiesa. Essi recuperano il tema dell'*eros* platonico, reinterpretandolo e inserendolo nella spiritualità monastica e nella dottrina spirituale monastica. Origene e Gregorio di Nissa lo utilizzano, anche se con qualche riserva.⁵⁶ L'esegeta alessandrino riflette sull'*eros* nel

conformari possint aut quod per existentiam dii dicantur»; nel *Com. al De Div. Nom.* XII, lect. 1, 346, la provvidenza di Dio si rende partecipe «per quamdam participationem ad hoc quod *deificet* eos qui convertuntur ad Ipsum; *deificet*, dico idest deos faciat per participationem similitudinis, non per proprietatem naturae».

⁵⁰ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* XIII, lect. 3, 382: «Est autem considerandum quod Platonici posuerunt Deum summum esse quidem super ens et super vitam et super intellectum, non tamen super ipsum bonum quod ponebant primum principium. Sed ad hoc excludendum, Dionysius subdit quod neque ipsum nomen bonitatis afferimus ad divinam praedicationem, sicut concordantes ipsi, quasi hoc nomen per quamdam aequiparantiam ei respondeat».

⁵¹ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* III, lect. 1, 248.

⁵² TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* IV, lect. 3, 306.

⁵³ DIONIGI, *De Div. Nom.*, IV, 7, 196: «Ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον ἕκαστα καλὰ, καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἡγῶνται, καὶ ἀρχὴ πάντων τὸ καλὸν ὡς ποιητικὸν αἴτιον καὶ κινοῦν τὰ ὅλα καὶ συνέχον τῷ τῆς οἰκείας καλλονῆς ἔρωτι καὶ πέρας πάντων καὶ ἀγαπητὸν ὡς τελικὸν αἴτιον».

⁵⁴ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* IV, lect. 5, 344.

⁵⁵ B. FORTE, *La via della bellezza. Un approccio al mistero di Dio*, Morcelliana, Brescia 2007, 19.

⁵⁶ J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 206: «In realtà per Gregorio l'*eros* è una passione che valica il *nous*, la razionalità implica una specie di follia, in ciò che porta l'anima oltre se stessa,

Prologo del suo *Commento al Cantico dei cantici*, identificando *eros* e *aghápe*.⁵⁷ Nella traduzione dei Settanta e nei testi del Nuovo Testamento il termine *eros* compare solo due volte, preferito al termine *aghápe*. Nel solco della tradizione origeniana anche Dionigi afferma che, se correttamente inteso, l'*eros* coincide con l'*aghápe* e può essere attribuito a Dio e a creature superiori. Dionigi parla di un Amore (*eros*) trinitario e di un *eros* riferito a Cristo.⁵⁸ Tale Amore produce un movimento o dall'alto verso il basso (*prònoia*, provvidenza) o verso esseri del medesimo ordine (*sunoké*, solidarietà) o dal basso verso l'alto (*epistrophé*, conversione).⁵⁹ Dio dunque è amore estatico che in un eccesso della sua bontà trabocca, lasciandosi condurre verso ciò che è in tutti.⁶⁰ Così facendo si rivela provvidenza (*prònoia*) degli essere creati inferiori, Dio «geloso», secondo gli autori ispirati dei libri sacri.

L'Aquinate assimila il misticismo di Dionigi lasciandone traccia anche nella *Summa* e in altre opere.⁶¹ Nel presente commento egli distingue i vari tipi di amore per dare risalto all'amore «estatico» di Dio. Per Tommaso l'amore divino può essere inteso in due modi: o quello secondo cui Dio è amato o quello secondo cui Dio ama gli esseri. Il primo pone l'amante fuori di sé stesso, orientandolo a Dio. Il secondo riguarda il movimento che porta Dio fuori di sé. Del primo modo ci offre un esempio san Paolo: «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che

gettandola al seguito del Diletto, il Logos. Questo appare chiaro nel Cantico, ove vediamo l'anima, rappresentata dalla sposa, gettata fuori di sé stessa e di tutte le cose, alla ricerca del Diletto [...] L'*eros* è dunque un aspetto dell'*aghápe* che egli presenta nei testi in cui lo troviamo. Così Mosè ci è presentato come l'amante appassionato della Bellezza divina».

⁵⁷ Cf. ORIGENE, *Commento al Cantico dei cantici*, Prologo, a cura di M. SIMONETTI, EDB, Bologna 2005, 38; 40; 43-44. Cf. F. COCCHINI, «Eros in Origene. Note su una dottrina dell'ardore», in S. PRICOCO, *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, 35.

⁵⁸ J.M. RIST, «A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius», in *VC* 20(1966), 243.

⁵⁹ DIONIGI, *De Div. Nom.* IV, 13, 208.

⁶⁰ DIONIGI, *De Div. Nom.*, IV, 13, 210: «δι' ὑπερβολῆν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος δι' ὑπερβολῆν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος».

⁶¹ Cf. *In III Sent.*, d. 32, q. 1, a. 1, dove Tommaso, citando Dionigi, scrive: «Amor transfert amantem in amatum, ut iam vivat vita amati»; nell'ad 3 dello stesso articolo: «ipse Deus est per amorem extasim passus»; cf. anche la *Quaestio disp. 6 De Electione humana*, a. 1, ad 13; una citazione del misticismo di Dionigi anche nella *STh* II-II, q. 82, a. 2, c: «Divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse sed eorum qui amant». Secondo il giudizio del Durantel, Tommaso «razionalizza» l'amore e lo spiega, dandogli sistematicità. Su questo tema, e non solo, Tommaso completa Dionigi, apportando precisione e chiarezza. Cf. J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris 1919, 223.

vive in me» (Gal 2,20).⁶² Circa il secondo modo, l'Aquinate chiarisce che la comunicazione di Dio agli esseri inferiori non implica per lui una «minoratio», trattandosi di un eccesso di amore verso le sue creature; né un cambiamento dentro se stesso.⁶³ Il «fuori di sé» di Dio non è dovuto a una necessità interna, ma alla libera iniziativa del suo amore.⁶⁴

In riferimento alla «gelosia» di Dio, Tommaso distingue un modo diverso di amare tra Dio e l'uomo. Se negli uomini la gelosia esprime la paura per la perdita dell'amato, in Dio essa implica il voler essere riamato come egli ama se stesso. Dio vuole che la sua bontà venga amata dagli altri. Egli, però, è anche «geloso» perché il suo amore è causa della bontà delle creature, rese perciò amabili.⁶⁵

L'amore estatico di Dionigi si ritrova in diverse opere posteriori dell'Aquinate, come ad esempio nella *Summa theologiae*, a dimostrazione che Tommaso non è un semplice compilatore di testi patristici, ma un assimilatore capace di compiere sintesi eccellenti.⁶⁶

Nel capitolo quinto del suo trattato, Dionigi affronta l'Essere e gli Esemplari. Il nome divino di Essere, o *Colui che è*, è di «colui che veramente è»,⁶⁷ colui che è causa soprasostanziale e sostantificatrice di tutto,

⁶² TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* IV, lect. 10, 408: «Amor divinus dupliciter potest hic accipi: uno modo, amor quo Deus amatur et sic exponenda est haec littera quod amor divinus facit exstasim, idest ponit amantem extra se, idest ordinat ipsum in Deum [...]. Alio modo, potest intelligi amor divinus qui est a Deo derivatus, non solum in Deum, sed etiam in alia, scilicet aequalia vel inferiora».

⁶³ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* XI, lect. 2, 294: «Deitas procedit ad omnia per sui similitudines rebus communicatas, quod tamen tota manet intra seipsam, sicut sigillum quod imprimit suam imaginem et similitudinem diversis ceris et tamen idem manet identitate quod est».

⁶⁴ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* IV, lect. 10, 410: «Ipse qui est omnium causa per suum pulchrum et bonum amorem quo omnia amat, secundum abundantiam suae bonitatis qua amat res, fit extra seipsum, inquantum providet omnibus existentibus per suam bonitatem et amorem vel dilectionem et quodammodo trahitur et deponitur quodammodo a sua excellentia, secundum quod supra omnia existit et ab omnibus segregatur, ad hoc quod sit in omnibus, per effectus suae bonitatis, secundum quamdam exstasim, quae tamen sic ipsum facit in omnibus inferioribus esse, ut supersubstantialis eius virtus non egrediatur ab ipso. Sic enim implet omnia quod ipse in nullo evacuetur sua virtute. Quod quidem addit, ut per hoc quod dixerat: deponitur, non intellegatur aliqua minoratio, sed hoc solum quod se inferioribus ingerit propter suae bonitatis participationem».

⁶⁵ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* IV, lect. 10, 410.

⁶⁶ La q. 20 della I pars della *Summa* è dedicata all'amore di Dio. L'articolo 2 chiede: «Se Dio ami tutte le cose». Le obiezioni partono da Dionigi. Nella II-II, 2. 28 l'art. 3 chiede: «Se l'estasi sia effetto dell'amore» e l'art. 4: «Se lo zelo sia effetto dell'amore». Il sed contra parte dal testo esaminato del *De Divinis Nominibus*: «Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentiam».

⁶⁷ DIONIGI, *De Div. Nom.*, V, 1, 252: «Μετῆτέον δὲ νῦν ἐπὶ τὴν ὄντως οὐσαν τοῦ ὄντως ὄντος θεωρητικὴν οὐσιωσιμίαν».

causa creatrice dell'essere e colui nel quale l'Essere è preposto a tutti gli altri suoi doni.

Per Tommaso il nome *Colui che* è si predica di Dio nel modo più conveniente. Se una causa, infatti, è denominata dal suo effetto e l'essere è il principale e più degno degli effetti di Dio, allora il nome dell'essere conviene a Dio ed è preposto a tutti gli altri doni.⁶⁸ A partire da questo nome possiamo conoscere la relazione di Dio con le creature e ciò che lo differenzia da esse, la perfezione sovraeminente di Dio a partire dalle sue creature. Il «*Colui che* è tommasiano non rinchiude l'essenza divina, ma designa Dio come ineffabile». ⁶⁹ In un passo delle *Sentenze*, che Humbrecht definisce il più apofatico di tutti, l'Aquinate scrive:

Tutti gli altri nomi esprimono l'essere determinato e particolare, come «saggio» dice un certo essere; ma il nome «Colui che è» dice l'essere assoluto e non determinato da qualcosa di aggiunto; ed è per questo che il Damasceno afferma che esso non significa ciò che è Dio, ma «un certo oceano infinito di sostanza, come non determinato». È per questo che quando noi procediamo alla conoscenza di Dio per via di negazione neghiamo di lui anzitutto le cose corporali e in seguito anche le intellettuali secondo la modalità in cui si trovano nelle creature, come la bontà e la saggezza; e allora non resta nel nostro intelletto che la sua esistenza e nient'altro, e il nostro intelletto viene a trovarsi allora in una specie di confusione. Infine, anche l'essere, quale si trova nelle creature, è negato di lui, e allora egli resta in una certa tenebra dell'ignoranza, ignoranza secondo la quale siamo uniti a Dio in modo ottimale, almeno durante la vita presente come afferma Dionigi, questa è come una nuvola in cui si dice che Dio abita.⁷⁰

Il testo non è isolato e denota un pensiero che si ritrova anche negli anni successivi della formazione dell'Aquinate. Nella *Summa contra Gentiles* Tommaso è ancora più esplicito:

La sostanza separata conosce da se stessa che Dio esiste, che è la causa di tutto al di sopra di tutto, distinto non solo da ciò che è, ma da tutto ciò che può concepire un'intelligenza creata. Anche noi

⁶⁸ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* V, lect. 1; vol. II., 44.: «Hoc nomen ens, vel "qui est" convenientissime de Deo [...]. Si qua causa nominetur a suo effectu, convenientissime nominatur a principali et dignissimo suorum effectuum. Ipsum autem esse inter alios Dei effectus est principalius et dignius. Ergo Deus, qui a nobis nominari non potest nisi per suos effectus, convenientissime nominatur nomine entis». Cf. *STh* I, q. 13, a. 11; *Sent.* I, d. 8, q. 1.

⁶⁹ HUMBRECHT, «La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin» (1994), 93.

⁷⁰ *Sent.* I, d. 8, q. 1 ad 4; cf. HUMBRECHT, «La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin» (1994), 78ss.

possiamo ottenere qualcosa di questa conoscenza di Dio; infatti dagli effetti sappiamo che Dio esiste e che è la causa degli esseri, al di sopra e separato da essi. Questo è il limite della nostra conoscenza di Dio in questa vita, come afferma Dionigi (*Teologia mistica* I,3): noi siamo uniti a Dio come uno sconosciuto. Ciò avviene perché di lui sappiamo «ciò che non è», rimanendoci totalmente ignoto «ciò che è». È per questo che, per esprimere l'ignoranza di questa sublime conoscenza, si dice di Mosè che si avvicinò alla nube oscura in cui Dio era presente (Es 20,21).⁷¹

Nell'importante capitolo settimo del suo trattato, Dionigi affronta il problema della conoscenza di Dio da parte dell'intelligenza umana.⁷² L'Aquinate afferma che essa non può comprendere le cose divine secondo la misura umana, ma per mezzo di un'estasi che faccia uscire da se stessi per divenire tutti di Dio. La sapienza esige un oltrepassamento della speculazione nella mistica. Dionigi parla di una conoscenza superiore, che è unitiva, e Tommaso gli fa eco, quando scrive che la nostra mente conosce le cose intelligibili in due modi: o attraverso la facoltà naturale dell'intelletto (di carattere speculativo); oppure attraverso l'unione con le cose divine, che avviene per l'azione della grazia divinizzante.⁷³ Solo le intelligenze deificate, col cessare di ogni attività intellettiva, celebrano Dio attraverso la separazione da tutti gli esseri,

⁷¹ *Summa contra Gentiles* III, 49, n. 2270.

⁷² Il passo del *De Div. Nom.* VII, 3, 872 A-B ha forte analogia con un testo delle *Enneadi* di Plotino VI, 7, [38] 35, 19-23, per il quale l'unione dell'intelletto con Dio è liberazione dal molteplice. «Per Plotino il *noûs* giunto al vertice della *kathàrsis* diviene capace di utilizzare una *dynamis* che gli è connaturale. Per Dionigi, invece, l'*henosis* non è una facoltà dell'anima, ma è ricevuta passivamente in forza dell'azione di un Altro che tale rimane anche nell'unione. [...] Il cammino verso l'*henosis* per Plotino è l'esito di un esercizio di auto-purificazione in cui l'anima in fondo non è mai realmente costretta a uscire da se stessa, a "sradicarsi" da sé per affidarsi a un Altro, per donarsi al Tu che la trascende. Non vi è relazione tra le persone. [...] Per Dionigi, invece, l'unione è, al contrario, il frutto di una relazione di amore in cui la persona accetta di "perdere se stessa" per abbandonarsi tutta a un Altro nel quale soltanto davvero si trova a esistere "in modo migliore"» (PROSPERI, *Al di là della parola*, 202-203). Cf. Lo studio di DE ANDIA, *HENOSIS. L'unione à Dieu chez Denys l'Aréopagite*.

⁷³ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* VII, 1, 100: «Oportet ergo ut intelligamus divina secundum hanc unionem gratiae, quasi non trahendo divina ad ea quae sunt secundum nos, sed magis totos nos statuentes extra nos in Deum, ita ut per praedictam unionem totaliter deificemur [...] cum Deus sit melior nobis, melius est nobis quod simus nostri ipsorum, idest nostris naturalibus innitentes»; VIII, lect. 2, 160: «Divina virtus dat ipsam deificationem, idest participationem Deitatis, quae est per gratiam; et ne aliquis credat quod hanc participationem aliquis sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebeet virtutem ad hoc ut aliqua praedicto modo deificemur»; cf. *De Div. Nom.* VIII, 5, 300.

illuminate in modo soprannaturale per la beatissima unione con lui.⁷⁴ La conoscenza riduce a sé il conosciuto secondo la propria misura; l'affettività si dà tutta alla cosa amata secondo una modalità connaturale.⁷⁵

Circa il metodo teologico negativo occorre ricordare che l'ascensione conoscitiva avviene per negazioni. Per Dionigi, giungiamo a Dio a partire dalle creature, cioè *per causalitatem*. Giunti alla causa di tutto, eliminando il dato, lo si trascende. Per Tommaso, che rifiuta l'apofatismo assoluto di Dionigi, la via dell'*eminenza*, in alcune opere, precede la via della *negazione*, anche se in questo commento egli segue l'ordine di Dionigi. Per quest'ultimo, l'uno dà l'essere perché egli stesso non è; in Tommaso, Dio dà l'esistenza perché è l'esistere.⁷⁶ La negazione, per l'Aquinate, non sopprime i diritti dell'affermazione, perché «il senso della negazione è esso stesso fondato su una certa affermazione». Se l'intelletto non potesse conoscere niente di Dio affermativamente, non

⁷⁴ DIONIGI, *De Div. Nom.* I, 5, 130-132.

⁷⁵ Cf. *De Div. Nom.* I, 2, 122; II, 9, 160. Dionigi parla di una «conoscenza di Dio che si ottiene mediante conoscenza (διὰ γνώσεως) e mediante ignoranza (διὰ ἀγνοίας). Ed è oggetto di intellesione, di ragionamento, di scienza, di contatto, di percezione, di opinione, di rappresentazione, di denominazione e tutto il resto, e nel contempo è inintelligibile, indicibile, innominabile. Egli non è alcuno degli esseri né in alcuno degli esseri può essere conosciuto. Egli è tutto in tutti e niente in alcuno, da tutte le cose a tutti è conoscibile e da nessuna ad alcuno. E infatti anche questo diciamo correttamente di Dio: che si può celebrarlo a partire da tutti gli esseri, in forza dell'analogia propria a tutto ciò che è causato con la propria causa. Eppure c'è una conoscenza molto più divina di Dio, che si ottiene mediante ignoranza, in virtù di una unione sovra intellettuale quando l'intelletto, abbandonando tutto ciò che è, e infine staccandosi da se stesso, riceve l'unione coi raggi sovra luminosi che vengono da Lui e in essi è invaso dal fulgore dell'imperscrutabile abisso della sapienza» (DIONIGI, *De Div. Nom.* VII, 3).

⁷⁶ La modificazione delle tre vie tra Dionigi e Tommaso è stata notata e studiata da GILSON, «Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin», 165. La differenza emerge anche dallo studio di M.B. EWANK, «Diverse Orderings of Dionysius's Triplex Via by St. Thomas Aquinas», in *MS 52*(1990), 82-109, in particolare 108: «Each time a distinct order is given, it is conditioned by the focus of the work in which it appears, and by the mode of investigation and exposition defined in each context. However, the utilization of these orderings reflects a consistent manner of application from the beginning to the end of Aquinas' career». In quest'opera l'ordine è *per ablationem, excellentia, causalitatem*. Ewbank riporta in appendice (p. 109) l'ordine delle vie nelle diverse opere di Tommaso. Altrove l'ordine è *per causalitatem, remotionem, eminentia* (ad es. *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1; d. 22, q. 1, a. 2 sulla possibilità di nominare Dio; *SCG I*, 30; *De Pot.*, 7, a. 5, resp.; *STh I*, q. 8, a. 1; *STh I*, q. 12, a. 12); *per negationem* o *remotionem, causalitatem, eminentia* o *excellencia* (*In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, c.; *De Trin.*, 6, 3; *SCG I*, 14, nn. 2-4; *De malo*, 16, 8, ad 3; *STh I*, q. 88, a. 2, ad 1; *Ad Rom.* 1, 6, 117); *per eminentia, causalitatem, negationem* (*STh I*, q. 13, a. 8, ad 2); *per causalitatem, excellentia, negationem* (*De Trin.* 1, 2; 6, 2; *SCG III*, 49, nn. 3-11; *STh I*, q. 13, a. 1, c.).

potrebbe nemmeno negare niente di lui.⁷⁷ I nomi negativi sono un discorso fondato su perfezioni divine. Prima viene l'*affirmativa enunciativa*, poi la *negativa* che è *posterior affirmativa*.⁷⁸

Ai giorni nostri però risulta acquisito che per l'Areopagita non esistono tre vie nella conoscenza di Dio, quanto piuttosto due vie o due «metodi in teologia»: il metodo positivo (*catafatico*) e il metodo negativo (*apofatico*).⁷⁹

⁷⁷ *De Potentia*, q. 7, a. 5, resp.: «Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione [...]. Unde nisi humanus aliquid de Deo affirmative cognoscere, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret si nihilquod de Deo dicit verificaretur affirmative et ideo [...] dicendum est quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte».

⁷⁸ TOMMASO, *Expositio libri Peryermeneias* I, 8.

⁷⁹ Vanno citati gli studi fondamentali di V. LOSSKIJ, «La notion des "Analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite», in *AHDLM* 5(1931), 279-309; ID., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 21-22, e di DE ANDIA, *HENOSIS. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 376-398. Scrive la studiosa, che concorda con Losskij: «Dionigi non distingue affatto tre vie, ma due metodi teologici. Non vi sono che due forme verbali: "affermare" (*kataphaskein*) e "negare" (*apophaskein*)» (*ivi*, 378). Si ricorda il già citato studio di PROSPERI, *Al di là della parola. Apofatismo e personalismo nel pensiero di Vladimir Losskij*. Il Prospero rileva criticamente l'interpretazione dionisiana di Losskij. Nella prima fase del suo pensiero teologico (anni '30) il teologo russo afferma che per Tommaso la negazione è una correzione per *eminentiam*. In Dionigi però non vi è alcuna terza via razionale successiva all'*aphairesis* (*ivi*, 98). Nella seconda fase del suo pensiero, quella della tesi dottorale, Losskij incontra il tomismo esistenziale di Gilson. Nella sua tesi il teologo russo scrive ancora che l'apofasi di Tommaso è una correzione prudente dell'apofasi dionisiana, perché l'Aquinata trasforma la catafasi in un'affermazione per eminenza. Ma emerge il concetto di analogia che rapporta gli esseri creati all'atto puro d'esistere che è Dio. Per Losskij questa trasformazione dell'apofasi da parte di Tommaso è esistenziale e analogica: consente di parlare di Dio quale Essere senza circoscriverlo in «concetti» univoci, ma senza neanche cadere nell'equivocità (V. LOSSKIJ, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, 29). A questa linea di pensiero di Losskij muove un'interessante critica il teologo Charles Journet: «Est-il exact d'affirmer, avec l'auteur, que saint Thomas d'Aquin, moyennant une "trouvaille philosophique ingénieuse", "réduit les deux voies de Denys à une seule, en faisant de la théologie négative une correction de la théologie affirmative"? M. Losskij ne confond-il pas ici la *voie négative* dont use la théologie cataphatique, avec la *théologie négative*, mystique, apophatique? Est-il, en outre, louable de suggérer l'existence d'un abîme entre deux théologies: l'une, abandonnée du Saint-Esprit, et il semble bien que soit visée ici la théologie occidentale, et pour qui "les dogmes seraient des vérités abstraites, des autorités extérieures imposées du dehors à une foi aveugle, des raisons contraires à la raison, reçues par obéissance et adaptées ensuite à notre mode d'entendement"; et l'autre, et c'est sans nul doute la théologie orientale, qui se refuse "à la formation de concepts sur Dieu", qui "exclut résolument toute théologie abstraite et purement intellectuelle qui voudrait adapter à la pensée humaine les mystères de la sagesse de Dieu"; et pour qui les dogmes sont "des mystères révélés, des principes d'une connaissance nouvelle s'ouvrant en nous et adaptant notre nature à la contemplation des réalités qui surpassent tout entendement humain"? (C. JOURNET, *Entretiens sur Dieu le Père, Parole et Silence*, Saint-Maur 1998, 21).

Scrive Tommaso che ascendiamo a Dio in tre modi: in primo luogo nella *privazione di ogni cosa (in omnium ablatione)*; secondo, *nell'eccellenza*, per la quale rimuoviamo da Dio le perfezioni, dato che Dio supera tutte le perfezioni delle creature; terzo, nella *causalità di ogni cosa*, quando riflettiamo che tutto ciò che è nelle creature procede da Dio come loro causa.⁸⁰ La conoscenza perfettissima di Dio, tuttavia, è quella per *rimozione*, con la quale conosciamo Dio per ignoranza, secondo una unione superiore all'intelligenza.⁸¹

Dal momento che l'uno è, dunque, tutti gli esseri esistono. Tommaso afferma che l'uno ha ragione di principio: 1) come partecipato nei confronti dei partecipanti; 2) come l'universale da cui si ricava la processione dell'essere (modi derivati dalla teoria di Platone); 3) come la sua formazione e il principio formale; 4) come la forma preconcepita dall'artigiano è principio di quelle cose che producono l'effetto; 5) come l'elemento è un principio.⁸² Cercare di afferrarne la natura, però, non è possibile. Dionigi scrive che, conformemente ai sacri autori, si deve preferire la «via delle negazioni».⁸³ Il mistero della Deità *soprasostanziale* è nascosto, perché trascende ogni ragionamento umano e ogni intelligenza angelica. Attraverso le *negazioni*, secondo un certo ordine, saliamo fino a Dio, non per vedere la sua essenza, ma «solo per conoscere di Dio ciò che non è».⁸⁴

Il problema circa la conoscenza di Dio vede impegnato Tommaso anche nell'ultima fase della sua vita, in qualità di commentatore del Vangelo di Giovanni. Il prologo giovanneo afferma che «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18). Dio ha fatto tutto per mezzo del Lógos.⁸⁵

⁸⁰ In *Ad Romanos* I, lect. 6, 114-115, l'Aquinate scrive che l'esistenza delle creature mutevoli e defettibili è da condurre a un principio immutabile e perfetto. La *via causalitatis* giunge al *cognoscitur de Deo an est*, cioè che Dio esiste.

⁸¹ *Ivi*, 115: «La terza via è quella della negazione. Se in effetti Dio è una causa trascendente, niente di ciò che si trova nelle creature gli può essere attribuito».

⁸² TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* XIII, lect. 2, 368: «Unum quinque modis habet rationem principii: uno modo, sicut participatum participantium; alio modo, sicut forma praeexcogitata ab artifice est principium eorum quae producunt effectum; quinto modo, sicut elementum est principium».

⁸³ DIONIGI, *De Div. Nom.* XIII, 3, 360: «Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμήκασιν».

⁸⁴ TOMMASO, *Com. al De Div. Nom.* XIII, lect. 3, 382; 384.

⁸⁵ TOMMASO, *In Ioannem* I, 1, 77: «Chi vuol fare una cosa deve prima concepirla nel suo pensiero, che è quindi la forma o l'idea della cosa da produrre come il modello che l'artigiano concepisce all'inizio nella sua mente è l'abbozzo dell'arca che intende costruire. Così pure Dio non compie nulla, se non mediante il concetto della sua intelligenza, che è la sapienza generata dall'eternità, ossia il Verbo di Dio, Figlio di Dio».

Gesù, Verbo di Dio, offre un fondamento teologico al problema della conoscenza di Dio e ai nomi divini. La sola concezione che rappresenta Dio perfettamente è il Verbo increato, generato dal Padre. Il Verbo è il concetto che rappresenta l'essere di Dio. Dio, dunque, è conosciuto perfettamente da lui stesso nel suo Verbo. Ammettendo che la teologia del Verbo sia il principio del nostro nominare Dio, il tema della non conoscenza di Dio non ha il silenzio come ultimo atto. Il silenzio non dice tutto. Nella misura in cui siamo somiglianti a Dio il nostro nominarlo sarà la produzione di un verbo come espressione di un concetto conosciuto in via analogica.⁸⁶ La teologia negativa di Tommaso non implica un apofatismo assoluto, come si è detto, bensì il limite conoscitivo circa l'essenza di Dio che l'uomo viatore porta con sé.⁸⁷ La nostra conoscenza dell'essenza divina per Tommaso non è comprensiva né tantomeno definitiva, ma reale, e dice quella beatitudine che è unica via alla felicità piena dell'uomo, e che non potrà mai dirsi completa, dal momento che l'essenza divina è compresa solo dalla santissima Trinità.⁸⁸

L'Aquinate è consapevole che in Dio vi è una molteplicità di forme intellettuali e si preoccupa di ricondurle all'unità del suo essere divino, secondo il metodo dei padri.⁸⁹

La spiritualità dell'Oriente cristiano parla di creatura divinizzata e trasformata, mentre l'Occidente afferma la sua comunione con Dio come partecipazione alla sua conoscenza, attraverso il *lumen gloriae* o *lumen creatum*.⁹⁰ La divinizzazione orientale è, invece, *ontologica*, perché implica una partecipazione dell'uomo anche nel suo *essere*.⁹¹ L'Oriente, perciò, afferma il concetto di una grazia *increata*. Il palamismo ha voluto

⁸⁶ HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, 200; 207.

⁸⁷ In *Ioannem* 1, 18, lect. 11, nn. 211-221: «Considerando ciò che è stato detto precedentemente, ecco che occorre intendere l'espressione di san Giovanni: "Nessuno ha mai visto Dio", in un triplice senso: 1. Nessuno, cioè nessun mortale ha mai visto Dio, vale a dire l'essenza divina, con una visione corporea o immaginativa. 2. Nessuno durante questa vita mortale ha visto l'essenza divina così come è. 3. Nessuno, uomo o angelo, ha visto Dio con una visione comprensiva».

⁸⁸ In *Ioannem* 1, 18, lect. 11, n. 219: «La stessa anima beata di Cristo non possedeva la conoscenza comprensiva; soltanto il Figlio unico di Dio che è nel seno del Padre ne godeva. Per questo il Signore diceva (Mt 11,27): "Nessuno conosce il Padre, se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare". È di questa conoscenza di comprensione che sembra parlare qui l'evangelista. Infatti nessuno comprende l'essenza divina se non Dio soltanto, Padre, Figlio e Spirito Santo».

⁸⁹ Le *rationes* presenti in Dio giustificano i singoli atti creatori e sono un modo di parlare di forze ed energie divine. L'Aquinate, tuttavia, le elimina per conservare l'unità e la semplicità di Dio; cf. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, 348-349.

⁹⁰ TOMMASO, *STh* I, q. 12, a. 5; II-II, q. 23, a. 1, in particolare ad 1-3.

⁹¹ Non si deve dimenticare che per Dionigi i *nomi divini* hanno una funzione teurgica che non si riscontra presso Tommaso; cf. O. BOULNOIS, *Etrê et représentation*.

offrire la «*formula ontologica* per comprendere filosoficamente l'essenza della grazia, in quanto forza che assicura la partecipazione della creatura finita alla divinità infinita». ⁹² Così facendo, paradossalmente, si è mostrato più catafatico dell'Occidente.

Tommaso, conscio che i nostri concetti finiti non possano esprimere adeguatamente ciò che è incomprendibile, elabora una conoscenza analogica dell'infinito, che lascia in ultima analisi spazio all'idea di una distanza incolmabile fra il Creatore e la creatura. Per i padri greci noi possiamo parlare di Dio in base al suo *modo di operare*, cioè per mezzo di una *analogia di attribuzione estrinseca*; il domenicano, pur non ignorando la difficoltà, tenta di superarla preferendo piuttosto l'*analogia di attribuzione intrinseca*. Ogni creatura, infatti, essendo causata da Dio, porta in sé qualche somiglianza con lui, poiché ogni effetto somiglia alla sua causa. ⁹³

4. Conclusione

Giunti al termine della nostra analisi di questo commento dell'Aquinate, cerchiamo di trarre alcune conclusioni utili alla nostra ricerca.

L'ermeneutica biblica di Tommaso d'Aquino non si comprenderebbe senza il fondamentale influsso che Dionigi ha esercitato su di lui, in modo particolare con il suo trattato sui *Nomi divini*. Dell'Areopagita, però, Tommaso non opera semplicemente una sintesi né lo segue pedissequamente. Piuttosto, se ne serve nella consapevolezza di dover trarre tutto ciò che vi è di positivo, anche se al di sopra di ogni sistema (ad esempio, l'idealismo platonico). Il pensiero dell'Aquinate, come è noto, ammette che la realtà divina è sempre incomparabilmente più ricca di tutti i sistemi filosofici, perché si riconduce sempre all'Atto puro, principio e fine di tutte le cose. ⁹⁴ Già Gilson nel suo corposo studio sul tomismo aveva rilevato le differenze tra Dionigi e Tommaso. Per il primo Dio era un *superesse* che diviene nelle sue processioni più alte; per Tommaso, Dio è il *superesse*, Essere puro e semplice, preso nella sua infinità e perfezione. «Come toccata da una bacchetta magica, la dottrina

Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècles) (Épiméthée), PUF, Paris 1999, 294.

⁹² VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, 324-325.

⁹³ Sul tema cf. lo studio approfondito di FABRO, *Esegesi tomistica*, 137-278.

⁹⁴ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Essenza e attualità del tomismo*, Fede e Cultura, Verona 2013, 40-41.

di Dionigi esce trasformata, san Tommaso la conserva tutta intera, ma nulla ha mantenuto il medesimo senso».⁹⁵

Humbrecht ha dimostrato come in Tommaso l'evoluzione dei nomi divini segua l'evoluzione dell'analogia.⁹⁶ Presso l'Aquinate si possono riscontrare quattro periodi in merito alla tematica dell'apofatismo.

Nel libro delle *Sentenze* (I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4) il linguaggio è universitario ed è sostanzialmente quello del suo maestro Alberto. Non vi è ancora un concetto di *essere* indipendente da quello di Avicenna.

Nella *Summa contra Gentiles*, grazie allo sviluppo degli autori arabi e di Aristotele, viene elaborata una causalità efficiente capace di accentuare la distanza rispetto all'essenza e di accentuare la via negativa. La *via remotionis* è dichiarata principale.

Il periodo della maturità (*De Potentia*, *Commento al De Divinis Nominibus* e *Prima pars* della *Summa*) fa la sintesi di queste evoluzioni e le applica al dibattito che si sposta dal rifiuto dell'univocità all'equivocità ostentata, da Dionigi verso Maimonide. Nella *Summa theologiae* si accentua la predicazione sostanziale negativa di influsso agostiniano e non si nomina più la *via remotionis* (q. 13 sui *Nomi divini*).

Nell'ultimo periodo la negazione viene messa in rilievo per essere scartata (come nella *Prima pars* della *Summa*). La teologia negativa appare come l'altro modo, anche se inesatto, di designare il trattato dei *Nomi divini*.

Tommaso si colloca nel contesto dei padri e di quello del medioevo che conosce Aristotele e il *Liber de causis*. La questione dei nomi divini gli consente di affrontare la negazione nel discorso di Dio, in un'epoca in cui in Occidente si predicava una teologia della visione dell'essenza divina di stampo agostiniano.⁹⁷

Il nostro teologo legge Dionigi in una dialettica tra *analogia* e *negatività*, non senza equilibrio tra Dionigi e Agostino. Alla causalità esemplare l'Aquinate sostituisce la *causalità efficiente*. Nel periodo della maturità egli concilia l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio e la predicazione propria e sostanziale delle proposizioni su Dio.⁹⁸

⁹⁵ GILSON, «Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin», 203.

⁹⁶ HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, 769ss. Al presente studio siamo largamente debitori per le nostre conclusioni.

⁹⁷ LOT-BORODINE, *Perché l'uomo diventi Dio*, p. 21, nota 15: Per Agostino l'apofatismo si applica a Dio in quanto essere soprasensibile, trascendente la materia e privo di qualsiasi carattere antropomorfo, ma non in quanto *al di sopra* di ogni essere.

⁹⁸ HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, 221. 774.

Nel suo *Commento* Tommaso, pur servendosi della *negatio*, la pone sotto sorveglianza a causa dell'equivocità di Maimonide. A differenza di Dionigi, la *via negativa* non è per lui una via unitiva o una teurgia. Per Tommaso, l'unione a Dio consiste in una conoscenza dell'essenza divina per mezzo del *lumen gloriae*. Il Verbo di Dio conferisce all'uomo la possibilità di nominarlo, anche se necessita della negazione, dal momento che Dio ci è completamente sconosciuto e la sua essenza non è conosciuta sulla terra.⁹⁹

Presso Tommaso, dunque, si rileva una teologia negativa moderata che consiste in una risposta al discorso di Dio assente, dal momento che egli è l'oggetto di una negazione che tocca la sua stessa esistenza. Tommaso ha saputo dare all'analogia, alla partecipazione e alla significazione dei nomi divini il loro luogo, che è il discorso su Dio. La metafisica tomista dei nomi divini è una teologia che, a partire dalla rivelazione, si serve della metafisica, contro la teologia negativa contemporanea. L'indagine tomistica dell'*ens* si contrappone all'indagine del *fieri*, che ai giorni nostri si pone, dal punto di vista storico, al centro dell'interesse, mentre la questione della metafisica classica, di cosa sia la *res* «in se stessa» e «per se stessa», contrasta aspramente con la questione soggettivistica, su ciò che la *res* significa qui e ora «per me». La validità della metafisica tomistica consiste nel suo essere orientata all'essere, perciò costituisce un correttivo adatto a una filosofia che dà priorità al divenire.

Nel pensiero di Tommaso è costantemente presente una spiritualità trinitaria come movimento di «uscita dalla Trinità» e di «ritorno» verso di essa, su iniziativa del Padre e grazie all'opera congiunta del Figlio e dello Spirito Santo. La vita cristiana è, per il teologo domenicano, una realtà teologale e trinitaria. L'Areopagita gli insegna che Dio offre all'uomo la contemplazione di un abisso insondabile che sfugge a ogni presa. La persona del Figlio, Verbo incarnato, guida l'umanità nel suo ritorno verso Dio. Lo Spirito Santo, mediante la sua azione costante e universale, rende possibile il ritorno verso il Padre, impegnandosi nella sequela di Cristo. Solo per mezzo della grazia dello Spirito siamo resi conformi all'immagine del Figlio per natura.¹⁰⁰ L'opzione trinitaria di Tommaso ha trovato piena attuazione nell'edificio della *Summa*. Egli ben conosce la spiritualità della deificazione, assunta dall'eredità patristica: «Il Figlio di Dio si è fatto uomo per rendere gli uomini dèi e

⁹⁹ *Ivi*, 778-782.

¹⁰⁰ J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, 418-419.

figli di Dio».¹⁰¹ Nel suo commento allo Pseudo-Dionigi sono presenti i termini *deificatio* e *deiformitas*, e la *conformitas* è chiaramente attribuita a Dio ancor prima che alla sequela di Cristo. La persona umana guarda a Dio quale fonte prima e fine ultimo con sguardo contemplativo.

Nel confronto tra i due teologi, ciò che emerge è certamente una prospettiva metafisica diversa e una differente relazione creatura-Creatore. Il Dio ineffabile di Dionigi è sovraessenziale e trascende l'essere stesso. Lo specifico dionisiaco è nella negazione *kat'hyperochèn* in riferimento alla causa sovraessenziale. Secondo Ysabelle De Andia tale negazione deve essere intesa come «non contraddizione di affermazioni e negazioni»; come «superamento di ogni privazione» e «al di là di ogni negazione e posizione».¹⁰²

Per Tommaso invece *actus essendi* ed *essentia* sono identici. Secondo Gilson, l'idea maestra della metafisica dell'Aquinate è nell'interpretazione del «Quis est?» di Es 3,13. Se per sant'Agostino tale nome è da interpretare come *Io sono Colui che non cambia mai*, per Tommaso deve intendersi come *Io sono l'Atto puro di esistere*.¹⁰³

Con le parole di Prospero, si può concludere che:

Le due concezioni metafisiche sono *toto coelo* differenti e ciò comporta ricadute sull'epistemologia teologica conseguentemente inconciliabili. Tuttavia si vede bene come entrambi, pur in modo così diverso, mirino e riescano a salvaguardare al contempo la trascendenza del Dio creatore rispetto alla creatura, tale da permetterne una qualche conoscenza: in Dionigi l'opposizione è – più radicalmente – tra essere e sovraessere. In Tommaso è tra *ipsum Esse subsistens* ed enti composti di essenza e atto d'esistere.¹⁰⁴

Se il pensiero cristiano ha il compito di salvaguardare tanto la reale trascendenza di Dio rispetto alla creatura quanto una certa immanenza a essa, che ne permetta una qualche conoscenza richiesta dalla rivelazione storica di Dio in Cristo, allora entrambi i teologi soddisfano questa prerogativa, pur nelle diverse teologie affermative.

¹⁰¹ Nel *Compendium theologiae* I, 214, (ed. Leonina.), t. 42, 168: «La grazia rifluisce da Dio sugli uomini *ita quod Filius Dei factus homo ut homines faceret deos et filios Dei*».

¹⁰² Cf. DE ANDIA, HENOSIS. *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 376-398; ID., *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, 132-135.

¹⁰³ GILSON, «Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin», 137-138.

¹⁰⁴ PROSPERI, *Al di là della parola*, 289.



L'ermeneutica biblica di Tommaso d'Aquino non si comprenderebbe senza il fondamentale influsso che Dionigi ha esercitato su di lui, in modo particolare con il suo trattato sui Nomi divini. Tommaso non opera semplicemente una sintesi dell'Areopagita, ma se ne serve nella consapevolezza di dover trarre tutto ciò che vi è di positivo, anche se al di sopra di ogni sistema. Il pensiero dell'Aquinate ammette, infatti, che la realtà divina è sempre incomparabilmente più ricca di tutti i sistemi filosofici, perché si riconduce sempre all'Atto puro, principio e fine di tutte le cose.

In Tommaso l'evoluzione dei nomi divini segue l'evoluzione dell'analogia. Si tratta di una questione che gli consente di affrontare la negazione nel discorso di Dio, in un'epoca in cui in Occidente si predicava una teologia della visione dell'essenza divina di stampo agostiniano. Egli ha saputo dare all'analogia, alla partecipazione e alla significazione dei nomi divini il loro luogo, che è il discorso su Dio. La metafisica tomista dei nomi divini è una teologia che, a partire dalla rivelazione, si serve della metafisica, contro la teologia negativa contemporanea.



The biblical hermeneutics of Thomas Aquinas would not be understood without the fundamental influence that Dionysius exerted upon him, especially with his treatise on divine names. Thomas does not simply work on a synthesis of the Arheopagite, but it is used in the awareness of having to draw all that is positive, even if above every system. Aquinate's thought admits that divine reality is always incomparably richer than all philosophical systems, because it always comes back to the pure Act, the beginning and the end of all things.

In Thomas the evolution of Divine Names follows the evolution of analogy. This is a question that allows him to deal with denial in God's discourse, at a time when a theology of the vision of the Augustinian divine essence was preached in the West. He has been able to give the place of the analogy, the participation and the significance of the Divine Names, which is the discourse on God. The tomistic metaphysics of Divine Names is a theology that, from Revelation, uses metaphysics against the contemporary negative theology.

ERMENEUTICA BIBLICA – NOMI DIVINI – TEOLOGIA NEGATIVA –
ANALOGIA – ATTO D'ESSERE