

SAN TOMMASO SU CERTEZZA E LIBERTÀ

ROBERT WIELOCKX

SOMMARIO. I. *Quale certezza? Ovvero: una certezza più certa della dimostrazione.* II. *Quale libertà? Ovvero: un libero arbitrio improntato alla grazia.* 1. Un giovane baccelliere perplesso. 2. Un parallelismo non assoluto. 3. Già in III *Sent.* Tommaso riconosce la fede cristiana come grazia infusa. III. *Quale fede? Ovvero: la fede teologale è unione soprannaturale di certezza e libertà.* 1. Occorre un miracolo per condurre alla fede anche gli Ebrei? Per confermarvi i Cristiani? 2. Il miracolo né necessario né sufficiente per il singolo fedele. 3. Fede teologale. 4. Il miracolo non è sufficiente per condurre alla fede. 5. Possibilità di una “credibilità naturale” e di una “fede naturale”. 6. La fede degli eretici. 7. La fede dei demoni. 8. Fede informi e fede formata.

GLI studiosi di San Tommaso sanno bene che la fede teologale è in qualche modo un’anticipazione della vita futura che il Signore ha misericordiosamente promesso di condividere con i suoi. Questi studiosi non saranno quindi sorpresi che gli attributi caratteristici della sublime promessa, quali sono certezza e libertà, si incontrino, fosse anche in modo partecipativo, nella “*praelibatio*” della vita eterna che è la fede teologale. Le tre parti successive di questa relazione vogliono essere un’occasione per guardare un po’ più da vicino di quale certezza, di quale libertà e di quale fede stiamo parlando.

I. QUALE CERTEZZA? OVVERO: UNA CERTEZZA PIÙ CERTA DELLA DIMOSTRAZIONE

Il testo del *Super Boetium De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4, marcato dalla limpida chiarezza tommasiana, riunisce tutto per far capire la differenza significativa fra la certezza tutto sommato modesta, caratteristica della dimostrazione scientifica umana, e la certezza non contaminabile di Dio, Verità Prima che, nel lume della fede teologale, si è fatta quasi impronta nella mente umana. Conviene quindi leggerlo in questa sede.¹

«Ogni volta che si assente in un modo o nell’altro a delle cose ricevute, occorre che vi sia qualcosa che inclini all’assenso, come il lume dato con la natura <inclina all’assenso> implicito nel fatto che si dà l’assenso ai primi principi noti di per sé, o come la verità degli stessi principi <inclina all’assenso> implicito nel fatto che si dà l’assenso alle conclusioni conosciute, o come alcune verosimiglianze <inclinano all’assenso>

¹ I testi di San Tommaso e suoi contemporanei vengono citati secondo le edizioni critiche disponibili e riproducono le ortografie rispettive delle edizioni utilizzate. Le abbreviazioni I *Sent.*, II *Sent.* ecc. denotano il commentario di Tommaso *et al.* sulle *Sentenze* di P. Lombardo (libro I, II ecc.).

implicito nel fatto che assentiamo a cose di cui abbiamo un'opinione, le quali <opinioni>, se fossero in qualche modo più forti, inclinano a credere, nella misura in cui la fede si dice una opinione poggiata su ragioni». ¹

«Ora ciò che inclina ad assentire ai principi dell'intelletto o alle conclusioni conosciute, è un induttivo sufficiente, e perciò anche forza all'assenso ed è sufficiente per giudicare delle cose a cui viene dato l'assenso; ciò che invero inclina ad avere un'opinione in qualunque modo o anche in modo fermo, non è un induttivo sufficiente, per cui né forza né, in virtù di esso, si può avere un giudizio perfetto a proposito di quanto viene assentito». ²

«Quindi anche nella fede in virtù della quale crediamo in Dio, non solo c'è assunzione di cose a cui diamo l'assenso, ma qualcosa che inclina all'assenso; e questo è un certo qual lume, che è l'habitus della fede, divinamente infuso nella mente umana». ³

«Come induttivo, certo, questo lume è più sufficiente che l'una o l'altra dimostrazione, per mezzo della quale <dimostrazione>, anche se non viene mai concluso qualcosa di falso, frequentemente però l'essere umano viene meno per il fatto che egli prende per dimostrazione ciò che non lo è; questo lume <di fede divina> è anche più sufficiente che il lume naturale per il quale assentiamo ai principi, giacché questo lume viene frequentemente impedito da parte di una malattia del corpo, come è ovvio nei malati mentali. Il lume invece della fede, la quale è come una certa qual impronta della Prima Verità nella mente, non può venir meno, come neanche Dio può esser ingannato o mentire, donde questo lume <della fede divina> è sufficiente per giudicare. Questo habitus però non muove per via d'intelletto, ma piuttosto per via di volontà; per cui non fa vedere quelle cose che vengono credute, e neanche forza l'assenso, ma fa consentire volentieri». ⁴

«E così risulta chiaro che in due sensi la fede è a causa di Dio, cioè tanto da parte del lume interiore che induce all'assenso, che da parte delle cose che esteriormente

¹ «Quandocumque acceptis aliquo modo assentitur, oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum, sicut lumen naturaliter inditum in hoc quod assentitur primis principiis per se notis, et ipsorum principiorum ueritas in hoc quod assentitur conclusionibus scitis, et alique uerisimilitudines in hoc quod assentimus his que opinamur; que si fuerint aliquantulum fortiores, inclinant ad credendum, prout fides dicitur opinio iuuata rationibus» (THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* (= ed. Leonina), t.50, Roma, 1992, ll. 210-219).

² «Set illud quod inclinat ad assentiendum principiis intellectis aut conclusionibus scitis, est sufficiens inductiuum, et ideo etiam cogit ad assensum et est sufficiens ad iudicandum de illis quibus assentitur; quod uero inclinat ad opinandum qualitercumque, uel etiam firmiter, non est sufficiens inductiuum, unde nec cogit nec per hoc potest perfectum haberi iudicium de his quibus assentitur» (*ibidem*, ll. 219-228).

³ «Vnde et in fide qua in Deum credimus, non solum est acceptio rerum quibus assentimus, set aliquid quod inclinat ad assensum; et hoc est lumen quoddam quod est habitus fidei diuinitus menti humane infusum» (*ibidem*, ll. 228-232).

⁴ «Quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio, per quam etsi numquam falsum concludatur, frequenter tamen in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem que non est; sufficientius etiam quam ipsum lumen naturale quo assentimus principiis, cum lumen illud frequenter impediatur ex corporis infirmitate, ut patet in mente captis. Lumen autem fidei, quod est quasi quedam sigillatio prime ueritatis in mente, non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi uel mentiri; unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non mouet per uiam intellectus, set magis per uiam uoluntatis; unde non facit uidere illa que creduntur, nec cogit assensum, set facit uoluntarie assentire» (*ibidem*, ll. 232-247).

vengono proposte, le quali presero inizio dalla rivelazione divina; e queste cose stanno alla conoscenza di fede come le cose ricevute dai sensi stanno alla conoscenza dei principi, perché da ambedue si opera qualche determinazione della conoscenza. Pertanto come la conoscenza dei principi viene ricevuta dalla percezione sensibile e, nondimeno, il lume per mezzo del quale i principi vengono conosciuti è dato con la natura, così la fede esiste a partire dall'udito e tuttavia l'habitus di fede viene infuso». ¹

La parte comparativamente modesta che San Tommaso riconosce alla dimostrazione umana non proviene solo dalla consapevolezza della certezza assoluta esclusiva della rivelazione divina. Anche indipendentemente da ciò, San Tommaso ha buone ragioni per non sopravvalutare le risorse immanenti del sapere umano. Basta non perdere di vista, da una parte, che, secondo lui, conosciamo la nostra conoscenza e noi stessi solo dopo aver conosciuto un oggetto estrinseco alla nostra conoscenza e a noi. Ora, sempre secondo lui, dell'universo non sappiamo scientificamente nemmeno se è cominciato con il tempo o invece è eterno, e di Dio ignoriamo perfino il suo "quid", sapendo al massimo solamente che Egli sorpassa senza proporzione alcuna ogni nostra nozione trascendentale, anche la più pura.

II. QUALE LIBERTÀ? OVVERO: UN LIBERO ARBITRIO IMPRONTATO ALLA GRAZIA

Conviene cominciare col constatare che il giovane San Tommaso non ha da sempre insegnato la non-evidenza degli articoli di fede. Presto però ha mostrato di capire che il parallelismo fra i due rapporti, quello fra intelletto agente e principi evidenti e quello fra fede infusa e articoli di fede, non è assoluto. Anzi, già in III *Sent.*, la fede è descritta da lui come grazia infusa.

1. Un giovane baccelliere perplesso

È possibile prendere atto di un considerevole cambio di posizione avvenuto dopo la revisione di I *Sent.* e, al più tardi, nella prima redazione di III *Sent.*

Nel prologo di I *Sent.*, q. un., a. 3, qc. 2, ad 2, prima versione, Tommaso sostiene la tesi conosciuta per essere quella di Guglielmo d'Auxerre, secondo la quale gli articoli di fede sono evidenti ("per se noti") per il credente. La versione rivista fu inserita nell'"exemplar" universitario in margine e in parallelo con l'Ad 2 e, in seguito a questa ubicazione, fu inserita dai copisti dell'"exemplar" immediatamente dopo l'Ad 1, invece di seguire immediatamente la fine dell'Ad 2 (prima versione) dove è chiaramente il suo posto. Secondo il suo incipit "Vel dicendum" la versione rivista si presenta come un'autentica alternativa alla pri-

¹ «Et sic patet quod fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet et ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte rerum que exterius proponuntur, que ex diuina reuelatione initium sumpserunt; et hec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Vnde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus» (*ibidem*, ll. 247-258).

ma versione dell'Ad 2 e quindi, nello spirito dell'autore, non intende rinunciare alla versione d'origine di questo Ad 2. Tommaso non ricusa quindi, in questa versione rivista, la tesi di Guglielmo d'Auxerre alla quale aveva cominciato con l'aderire senza nessuna visibile perplessità.

La tesi sostenuta nella prima versione e tollerata a titolo di alternativa nella revisione deve ben apparire "sbalorditiva" alla luce dell'insegnamento costante e fermo, ma posteriore, di Tommaso. Non c'è quindi da essere sorpresi che la prima versione non sia riuscita a reggere. Questa tesi viene infatti formalmente contraddetta a partire dal III *Sent.* (verso 1254-1255) e rimane abbandonata durante tutto il resto delle opere posteriori: il *Super Boetium De Trinitate* (verso 1257-1259), la *Lectura romana super I Sent.* (verso 1265-1268), la *Summa theologiae* (verso 1265-1273).

In III *Sent.*, Tommaso ribadisce la sua teoria della fede (rispettivamente della teologia che ne è una funzione) come scienza subalterna della scienza beata. E non vi è niente che elimini il carattere di non-visione in questa fede caratteristicamente ambivalente. Certo, per quanto riguarda il suo oggetto formale, questa fede si trova in una sorta di comunione con l'evidenza, giacché è infusa da Dio e ha come oggetto formale la Prima Verità che, evidentemente, è conosciuta in modo esaustivo da Dio, poiché conosciuto e conoscente coincidono nella conoscenza divina. Però, per quanto riguarda il modo di ricevere tale oggetto formale, questa stessa fede non si poggia del tutto su Dio in quanto visto, bensì su Dio in quanto testimonia gli articoli della fede cristiana a titolo di articoli *supposti e creduti* e, tramite supposizione e fede, abilita e inclina ad andare sino alle ultime conseguenze provenienti da questi articoli. «Dove la nostra fede sta alla ragione divina per la quale Dio conosce, come la fede di colui che suppone i principi di una scienza subalterna sta alla scienza subalternante, la quale ha provato quelle cose per la sua propria ragione». ¹

Poco prima, nella d. 23, Tommaso arriva a negare in termini formali ciò che ricusa di negare nella revisione di I *Sent.*, cioè che, per il credente, gli articoli di fede siano evidenti: "per se noti". Dopo essersi pronunciato su colui che conosce per intuizione e colui che è in possesso dell'inferenza scientifica, giunge a definire ciò che caratterizza colui che crede. A differenza di colui che conosce intuitivamente e di colui che conclude scientificamente, colui che crede non è condotto a raggiungere con la sua intelligenza l'evidenza dei suoi principi, i quali non si possono conoscere come evidenti senza conoscerne *ipso facto* la verità: «Il credente invero ha assenso e insieme "pensiero" ("cogitatio"), perché il suo intelletto non viene ricondotto a principi evidenti». ² Il testo segue con questa

¹ «Unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam qua Deus cognoscit sicut se habet fides illius qui supponit principia subalternatae scientiae a scientia subalternante quae per propriam rationem illa probavit» (THOMAS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 24, q. un., a. 2, sol. 2, ad 3; Moos 63).

² «Credens autem habet assensum simul et cogitationem, quia intellectus ad principia per se nota non perducitur» (*ibidem*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1; Moos 143). Cfr. *ibidem*, d. 24, q. un., a. 2, sol. 1 (Moos 51): «Nec iterum ea quae sunt fidei, ad principia visa reducere demonstrando possumus».

precisazione notevole a proposito del “credens” e del suo “intellectus”: «Donde, per quanto riguarda lui in se stesso, ha ancora dei moti a obiettivi diversi, ma viene determinato ad un obiettivo solo da qualcosa di estrinseco, cioè dalla volontà».¹

Ancora nella d. 23, Tommaso insiste, in formule che meritano di essere citate a loro volta: «Ma poiché la volontà non determina l'intelletto in modo tale che le cose credute vengano intuite come vengono intuiti i principi evidenti o le verità che si lasciano risolvere nei principi evidenti, ma in modo tale che l'intelletto aderisca fermamente ad una cosa sola, perciò la certezza che c'è nella scienza e nell'intelletto è dovuta all'evidenza stessa delle cose che si dicono certe, mentre la certezza della fede è dovuta alla ferma adesione a ciò che viene creduto».²

2. Un parallelismo non assoluto

Nel suo libro giustamente celebre sulla teologia come scienza nel Duecento, M.-D. Chenu si è accontentato talvolta di mettere in evidenza certi passi dai quali risulta a prima vista un parallelismo senza sfumature fra la luce che è l'intelletto agente e la luce che è la fede infusa, come del resto fra i principi scientifici rischiarati dalla luce dell'intelletto agente e gli articoli di fede illuminati dalla luce della fede infusa. Chenu citava questo passo: «lumen infusum quod est habitus fidei manifestat articulos sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter cognita».³ Un interprete di San Tommaso si sbaglierebbe comunque se perdesse di vista il carattere abitualmente relativizzante del “sicut” tommasiano e se volesse vedere in questo passo citato una prova del fatto che Tommaso considera qui gli articoli di fede come “manifesti”. Il contesto di questo Ad 4 merita di essere preso in considerazione poiché impone tre sfumature al testo tommasiano sul quale Chenu si è poggiato.

Innanzitutto, Tommaso non perde di vista che la fede può essere detta “argumentum” per la ragione precisa che essa è un'anticipazione (“praelibatio”) della

¹ «Unde, quantum est in se, adhuc habet motum ad diversa, sed ex extrinseco terminatur ad unum, scilicet ex voluntate» (*ibidem*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1; Moos 143). Un luogo parallelo nel *De veritate*, q. 14, a. 1 (ed. Leonina, t. 22, ll. 176-194) non manca interesse: «Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo: non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex voluntate, ut dictum est; sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit quamvis eis firmissime assentiat: quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum nec est terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus quia tenetur terminis alienis et non propriis: II Cor. x “in captivitatem redigentes omnem intellectum” etc.; inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente».

² «Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum ut faciat inspicere quae creduntur sicut inspicuntur principia per se nota vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo ut intellectus firmiter uni adhaereat, ideo certitudo quae est in scientia et intellectu est ex ipsa evidentia eorum que certa esse dicuntur, certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur» (*IDEM*, III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3; Moos 156).

³ *Ibidem*, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4 (Moos 121); M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 3^e éd. revue et augmentée, J. Vrin, Paris 1969, 65.

visione futura nella quale la Verità viene conosciuta in modo pieno: <Fides> potest dici argumentum in quantum est praelibatio futurae visionis, in qua veritas plenarie cognoscitur». “Conoscere” quindi non deve necessariamente significare “conoscere pienamente”.

Seconda sfumatura: in questo Ad 4, dove tutta l’attenzione si concentra sul senso da dare alla fede in quanto essa può essere detta “argumentum” (cfr. Eb 11,1 secondo la Vulgata), Tommaso ha interesse ad accentuare tutto ciò che fa parte del lato “argomentante” ovvero “raziocinante” del credere. E, ben lungi dal mettere semplicemente su un piano d’uguaglianza i principi naturali e gli articoli di fede in quanto entrambi illuminati da una qualche irradiazione diretta della luce, sia intelletto agente sia lume infuso, Tommaso mette l’accento altrove. Egli compara qui principi naturali e articoli di fede in quanto tutti e due hanno la virtù di prolungarsi alle loro rispettive conseguenze.¹ E poiché questa continuità trova il suo ambiente naturale nel lavoro propriamente discorsivo, quindi mediato, della ragione, Tommaso non esita in nessun modo a notare che il lume infuso sta agli articoli come gli articoli stanno alle loro conclusioni teologiche. E perciò non solo semplicemente gli articoli, ma anche e propriamente la fede infusa stessa merita il nome giusto di “argumentum”: «Lo stesso lume in virtù del quale si manifestano i principi, come in virtù dei principi si manifestano le conclusioni, può essere detto “argomento” dei principi stessi».² In tali condizioni, poiché non solo le conclusioni ma anche i principi (che del resto non potrebbero essere principi senza essere conduttori alle loro conclusioni) si immergono nel lavoro raziocinante e argomentante, quindi mediato, non c’è da meravigliarsi che tali principi non possano pretendere una equivalenza semplice con i principi evidenti, i quali costringono coloro che li conoscono ad afferrarne *in modo immediato* la verità.

C’è in questo Ad 4 un terzo dato importante che impone una sfumatura decisiva ai parallelismi troppo semplici fra principi razionali e articoli di fede. All’inizio di questo Ad 4, Tommaso definisce egli stesso il senso del termine “manifestare” che, altrimenti, rischierebbe di far intendere che, nelle proposizioni dove figura questo termine, Tommaso sostenga che gli articoli di fede sono evidenti agli occhi del credente. Un argomento, dice, è un processo della ragione che va dalle cose conosciute a quelle sconosciute, che si tratta precisamente di manifestare: «argumentum est processus rationis de notis ad ignota manifestanda». E non perfettamente contento di questa definizione, ne chiarisce il senso con

¹ J. DE GUIBERT, *À propos des textes de S. Thomas sur la foi qui discerne*, «Recherches de science religieuse» 9 (1919) 30-44, e J. ENGERT, *Psychologie und Erkenntnistheorie des Glaubensaktes bei Thomas von Aquin*, in IDEM, *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, G. J. Manz, Regensburg 1926, 65-127 (terza parte), sembrano esagerare quando presentano le cose come se la virtù di continuare gli articoli di fede nelle loro conclusioni fosse una tesi assente ancora dal III *Sent.*, presente solo nelle opere della maturità.

² “Ipsium lumen quo manifestantur principia sicut principiis manifestantur conclusiones, potest dici argumentum ipsorum principiorum” (THOMAS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4; Moos 120).

quell'altra, tratta da Boezio: un argomento è una ragione che fa fede di una cosa dubbiosa: «ratio rei dubiae faciens "fidem"». Da definizione a definizione, è finalmente la "fede" che finisce col definire la "manifestazione". E, correlativamente, è quest'ultima che, invece di imporre senza ulteriori specificazioni il suo regime di "chiarezza", si vede determinata, in definitiva, dal senso che le viene da quel chiaroscuro caratteristico dell'adesione che è la fede cristiana.

3. Già in III Sent. Tommaso riconosce la fede cristiana come grazia infusa

In un libro peraltro notevole, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, H. Bouillard ha formulato l'ipotesi secondo la quale Tommaso, all'inizio della sua carriera, non avrebbe conosciuto direttamente il *De praedestinatione sanctorum* di Agostino, ma lo avrebbe letto più tardi e ne avrebbe allora conosciuto sezioni estese e importanti.¹ Si esaminerà e valuterà qui questa ipotesi in due tappe. Nella prima si la esamina e critica nella forma nella quale Bouillard l'ha esposta. Nella seconda, si aggiunge una contro-prova riguardo specialmente alla citazione, constatata durante tutta la carriera di Tommaso, del famoso passo del *De praedestinatione sanctorum* xv, 31: «ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus».

Il pensiero di Tommaso secondo il quale l'inizio della fede è grazia divina nel libero arbitrio umano non è assente dal III Sent. d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1, del quale Bouillard ha presentato una lettura rapida e contraddetta dall'evidenza contestuale. Egli, che comincia col dire: «Non è necessario che gli atti per i quali l'uomo si prepara alla grazia sorpassino la natura umana» (con rinvio a II Sent., d. 28, q. un., a. 4), continua subito così: «Dal momento che si conoscono per predicazione o per rivelazione interiore le verità da credere, si trova nel potere del libero arbitrio passare all'atto della fede». E a mo' di conclusione suggerisce, senza altra forma di argomento, una differenza fra l'insegnamento di Tommaso e quello di Agostino: «Ora, Sant'Agostino insegnava nei confronti dei semi-pelagiani che l'adesione alla predicazione evangelica, anche se libera, è un dono di Dio».²

Il contesto fornito in questa qc. 1 da San Tommaso stesso non appoggia l'idea né di un simile potere del semplice libero arbitrio né di un insegnamento che opponga Tommaso alla confutazione della posizione semi-pelagiana da parte di Agostino. In effetti, l'Ad 1 di questa qc. 1 si comprende unicamente se si è cominciato col prendere conoscenza del suo contesto, cioè dell'argomento (arg. 1) al quale l'Ad 1 fornisce precisamente la replica. Ora, secondo l'articolazione del titolo della qc. 1 «Videtur quod fidem esse explicitam non sit de necessitate salutis», il primo argomento si legge in questo modo: «Ad salutem enim sufficit gratia et liberum arbitrium. Sed ad explicationem fidei non sufficit habitus gratuitus fidei infusus, nec etiam liberum arbitrium gratia informatum, sed oportet

¹ H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin : étude historique*, Aubier, Paris 1944, 113.

² *Ibidem*, 102-103.

quod adveniat doctrina fidei determinans, quia fides ex auditu est, Rom., x, 17. Ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis». ¹ In base al contesto immediato, è ovvio che Tommaso non pensi, in questo Ad 1, a un libero arbitrio esente dalla grazia, più specificamente da quella grazia che consiste nell'habitus gratuito di fede infusa e nel libero arbitrio improntato ("informatus") a questa grazia. È parimenti ovvio che, nella risposta all'argomento, Tommaso spieghi espressamente che «la specificazione delle cose necessarie alla salvezza o viene provveduta all'uomo da Dio tramite la predicazione della fede, come è patente nel caso di Cornelio (At 10), o tramite rivelazione; e che, supposta questa specificazione, sia nel potere del libero arbitrio di passare all'atto di fede». Non solo quindi, quando si tratta di fede cristiana esplicita, le provvidenze divine come la predicazione o la rivelazione condizionano l'atto del libero arbitrio. Ma l'arbitrio stesso che è reso capace di passare a tale atto di fede cristiana esplicita non è un libero arbitrio puramente e semplicemente, ma è improntato ("informatus") all'habitus della fede infusa.

Poiché, d'altronde, la predicazione o la rivelazione delle quali si tratta qui denotano non già le condizioni generiche della fede, ma esattamente parlando quelle del primo atto per il quale comincia la fede cristiana in una persona determinata, come nel caso di Cornelio, non si vede davvero perché sarebbe possibile trovare in questo testo un'opposizione all'insegnamento di Agostino contro i semi-pelagiani, caratterizzato dall'insistenza sul fatto che non solo la fede in generale, ma più precisamente anche l'inizio della fede è opera della grazia divina nella volontà umana.

È utile ricordarsi che, nel contesto stesso di III *Sent.*, d. 25, più precisamente nell'*expositio textus*, Tommaso conferma ciò che insegna nella q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 a proposito della grazia della fede infusa operante nella fede di Cornelio: «Sciendum quod Cornelius habebat fidem explicitam de mysterio incarnationis, quamvis suffecisset ei ad salutem etiam si de hoc fidem implicitam habuisset. Sed non habebat fidem distinctam de tempore incarnationis. Et ideo, quia hoc iam incipiebat esse necessarium ad salutem, missus fuit ad eum instruendum Petrus». Quindi, la posizione che Tommaso formulerà anche nella *Summa theologiae* si trova già nell'opera di gioventù che è III *Sent.* ²

Quando Bouillard fa riferimento a II *Sent.*, d. 28, q. un., a. 4, egli si appella a un testo dove Tommaso comincia col distinguere fra provvidenza divina che dispensa "gratuitamente" a tutte le creature ciò che conviene loro, da una parte, e qualche "dono abituale" ricevuto nell'anima, dall'altra, concludendo col ritenere che l'uomo è capace di prepararsi mediante il solo libero arbitrio ad entrare

¹ «Alla salvezza infatti basta la grazia e il libero arbitrio. Ma all'esplicitazione della fede non basta l'habitus gratuito, infuso, della fede, e neanche il libero arbitrio improntato ["informatus"] alla grazia, ma occorre che intervenga la dottrina determinante la fede, poiché la fede è dall'udito, Rom. x, 17. Dunque l'esplicitazione della fede non è necessaria alla salvezza».

² THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 69, a. 4, ad 2: «Ita etiam ante baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi et desiderium baptismi, implicite vel explicite, postmodum tamen in baptismo maiorem copiam gratiae et virtutum consequuntur».

in possesso della grazia santificante (“gratum faciens”). Prima di inferire che, anche in III *Sent.* (d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1; e d. 25, *expositio textus*), Tommaso abbia mantenuto la posizione presa in II *Sent.*, sarebbe stato imperativo mostrare tre cose. Per cominciare, si sarebbe dovuto mostrare che il passo di II *Sent.* e quello di III *Sent.* parlano di uno stesso soggetto sotto lo stesso aspetto, il che non è facile, giacché la preparazione a una grazia (II *Sent.*) non coincide ancora con l’infusione in atto di questa grazia (III *Sent.*). Inoltre, anche se si potesse ammettere per pura ipotesi che i due passi trattino di un medesimo soggetto sotto il medesimo aspetto, sarebbe comunque stato necessario mostrare che, dopo la pubblicazione di II *Sent.*, e prima di quella di III *Sent.*, Tommaso non abbia cambiato avviso a proposito di punti importanti d’insegnamento. Ora, per fare un esempio, è stato mostrato, qui sopra, che III *Sent.* contraddice formalmente le analisi presentate in I *Sent.* a proposito dello statuto epistemologico degli articoli di fede. Infine e soprattutto, sarebbe stato necessario mostrare qualcosa che, in realtà, è impossibile da mostrare, e cioè: che Tommaso non ha potuto scrivere ciò che invece scrive in modo ben leggibile in III *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 e, nella stessa d. 25, nell’*expositio textus*: quando Cornelio è stato abilitato a passare al suo primo atto di fede esplicita nella venuta già realizzata del Messia, ciò è avvenuto, da una parte, in virtù di un libero arbitrio improntato (“informatus”) alla grazia dell’habitus di fede infusa ed esplicita nella venuta di un Messia e, d’altra parte, in virtù della grazia della predicazione di Pietro la quale ha informato Cornelio che la venuta del Messia era oramai cronologicamente designabile nel ministero già avvenuto di Gesù Cristo.

Dopo aver argomentato, senza prova e trascurando l’insegnamento di testi evidenti, che a metà strada fra le sue prime opere e le ultime, Tommaso abbia cominciato di rendersi conto che occorreva mettere anche l’inizio della fede sotto la mozione della grazia, Bouillard si è poi adoperato a cercare la causa di questa “scoperta” tommasiana. E, a titolo di ipotesi, egli ha ritenuto che, nel frattempo, Tommaso abbia fatto una “lettura” agostiniana che non avrebbe fatto all’inizio della sua carriera. Sarebbe grazie alla lettura del *De praedestinatione sanctorum* che Tommaso avrebbe scoperto l’esistenza di due forme di pelagianesimo: quello combattuto da Agostino sino nelle *Retractationes* e quello criticato, dopo le *Retractationes*, nel *De praedestinatione sanctorum* e nel *De dono perseverantiae*.¹ Ma se è vero, come lo è di fatto, che Tommaso, già in III *Sent.*, insegna che il primo atto di fede esplicitamente cristiana è dovuto alla grazia infusa e al libero arbitrio improntato a tale grazia, ed è inoltre dovuto alle grazie della predicazione della fede o di una rivelazione, non è affatto evidente che solo una lettura tardiva abbia potuto portare Tommaso a insegnare che non soltanto la fede in generale è dono di Dio, ma lo è anche l’inizio della fede.

Tommaso non ha avuto bisogno di scoprire, a carriera avanzata, il *De praedestinatione sanctorum* per notare la differenza fra le due sorte di pelagianesimo. La

¹ BOUILLARD, *Conversion*, 108-112.

prova di ciò è ovvia. Senza un testo agostiniano citato *ad hoc*, Tommaso insegna senza perplessità (III *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 e *expositio textus*) che l'inizio della fede è frutto della grazia non solo della predicazione o della rivelazione, ma anche dell'infusione dell'*habitus* di fede che impronta il libero arbitrio e lo rende così capace di passare per la prima volta all'atto di fede esplicitamente cristiana. Del resto, come riconosce anche Bouillard, già al momento di commentare le *Sentenze* di Pietro Lombardo, libro II, d. 26, c. 4, n. 4, Tommaso ha avuto sotto gli occhi il nome di Agostino, il titolo del *De praedestinatione sanctorum* e l'insegnamento specifico di Agostino.¹ Secondo questo insegnamento, e nei confronti dei semi-pelagiani, Agostino attribuisce non solo il "supplementum", ma precisamente anche il "fidei coeptum" alla misericordia divina. Il Dottore della grazia poggia questo insegnamento sulla parola biblica di 2 Cor 3,5: «non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis» e spiega questa parola con una esegesi destinata a una durevole ricezione medievale: se nemmeno il primo pensiero, necessario per credere, cioè per "pensare con assenso", ci viene da noi stessi, ma dalla misericordia del Signore, è ovvio che, lasciati al nostro libero arbitrio, non perveniamo a credere.

Tommaso passa sotto silenzio questa esegesi nel proprio commentario (II *Sent.*, d. 26) sul Lombardo. Ma il suo silenzio è aperto a una spiegazione diversa da quella proposta dal Bouillard e conforme ai testi espliciti reperibili già nell'opera di gioventù che è il III *Sent.*

Si constata, infatti, che in III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1 (titolo e sol.) e d. 24, q. un., a. 1, sol. 2, Tommaso cita il testo cardine dell'esegesi agostiniana (*De praedestinatione sanctorum*) di 2 Cor 3,5: «credere est cum assensione cogitare» a titolo di testo arciconosciuto e ricevuto con simpatia personale chiara, anzi con attenzione analitica, sostenuta e acuta, dalla parte del giovane baccelliere sentenziario.²

Rimane adesso da vedere, in una seconda tappa, e a titolo di contro-prova dell'ipotesi proposta da Bouillard, quale è esattamente la ricezione, nella carriera di Tommaso, del famoso testo agostiniano, *De praedestinatione sanctorum* xv, 31: «ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus».

Nella sua tesi di dottorato presentata all'Università San Damaso (9 gennaio 2014) e ora pubblicata (Madrid 2015), F. Espa Feced analizza in quattro passi l'uso tommasiano di questa citazione estratta dal *De praedestinatione sanctorum*.³ In un primo passo, egli mostra che Tommaso utilizza questa citazione a partire dal suo commentario sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Nel secondo passo,

¹ *Ibidem*, 109-110. Cfr. [PETRUS LOMBARDUS], *Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae* (ed. I. Brady), 2 voll., Quaracchi, 1971, Grottaferrata, 1981, t. 1, p. 475.

² THOMAS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, titolo + sol. (Moos 130 e 135-143) e III *Sent.*, d. 24, q. un., a. 1, qc. 2 sol. (Moos 22).

³ F. ESPA FECED, *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: Influencia de San Agustín en Santo Tomás*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015, 205-236.

osserva che le variazioni nel modo di citare non sono condizionate dal progressivo avanzamento della carriera di Tommaso, poiché accade che le prime opere siano più fedeli che le opere posteriori all'originale di Agostino: sono essenzialmente le esigenze più elementari della redazione, provenienti dai fattori contestuali, che condizionano la diversità nel modo di citare. In un terzo passo, si prova, da una parte, che nelle prime e ultime opere, il contesto dottrinale della citazione è assai regolarmente la critica, specialmente sotto l'influenza del Lombardo, all'indirizzo della cristologia adozionista. E si prova d'altra parte, che, malgrado l'influenza del Lombardo, le varianti anti-adozioniste non impediscono necessariamente una citazione non contaminata di Agostino sia nelle prime opere della carriera di Tommaso sia nelle ultime. Nel quarto passo, l'autore aggiunge l'osservazione che le reminiscenze del testo di Agostino aiutano Tommaso a mettere in evidenza, attraverso tutta la sua carriera, il legame significativo del *De praedestinatione sanctorum* xv, 31 con il tema del rapporto fra grazia d'unione e grazia capitale.

III. QUALE FEDE? OVVERO: LA FEDE TEOLOGALE È UNIONE SOPRANNATURALE DI CERTEZZA E LIBERTÀ

Gli studi sul legame essenziale fra fede teologale ed equilibrio di certezza e libertà in San Tommaso sono stati preparati dai lavori sul pensiero tommasiano intorno alla credibilità del fatto della rivelazione specie in quanto implicano uno sguardo più attento sulla "fede degli eretici" e la "fede dei demoni" secondo San Tommaso. Sarà quindi non fuori luogo cominciare il nostro discorso sull'equilibrio di certezza e libertà caratteristico della fede soprannaturale in quanto teologale col dare l'attenzione dovuta all'approfondimento della discussione intorno alla conoscibilità naturale del fatto della rivelazione, con attenzione speciale alla fede degli eretici e alla fede dei demoni.¹

1. *Occorre un miracolo per condurre alla fede anche gli Ebrei? Per confermarvi i Cristiani?*

Qual è la posizione di San Tommaso a proposito della questione della credibilità? H. Lang ha mostrato molto bene che bisogna evitare di pensare che la questione moderna della credibilità sia implicata ogni volta che San Tommaso parla di "credibilis".² Ciò non impedisce che l'Aquinate si sia posto, come ogni uomo che riflette, la questione di sapere se è ragionevole credere. I contemporanei di

¹ Questa terza sezione, intitolata *III. Quale fede?* ecc., salvo i paragrafi finali (*Fede informe e fede formata e In conclusione*), consiste in una traduzione italiana dell'esposizione equilibrata e magistrale di R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi: données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Quatrième édition, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1969, 62-71. Se, in questa sezione, i riferimenti a San Tommaso non corrispondono a quelli offerti da Aubert, risultano da una verifica diretta dei testi di San Tommaso.

² H. LANG, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens historisch untersucht und systematisch dargestellt*, B. Filser, Augsburg 1929, 25-37.

San Tommaso non distinguevano molto chiaramente fra i motivi esterni di credibilità e gli argomenti di convenienza che adopera la scienza teologica per attenuare un poco la mancanza di evidenza.¹ Si è lodato molto San Tommaso per aver nitidamente distinto i due punti di vista. In realtà, però, quando egli parla delle "humanae rationes" che sostengono la fede o vi conducono, intende spesso indifferentemente i segni tali come i miracoli e gli argomenti razionali probanti la convenienza o la non-impossibilità dei dogmi in sé.² Colpisce, del resto, il constatare l'importanza che questi ultimi occupano nella sua apologetica.³ E riconosce esplicitamente che possono influenzare la volontà di coloro che non credono ancora e incitarla a ordinare l'assenso.⁴ Sarebbe d'altronde interessante rilevare i casi assai numerosi dove il miracolo stesso è invocato sia per stabilire in modo quasi-sperimentale la verità di un dogma particolare, sia per mostrare che non vi è niente di inverosimile nel fatto che le verità da credere sorpassino la nostra ragione, poiché possiamo constatare noi stessi l'esistenza di fenomeni che sorpassano questa ragione.⁵ È però innegabile che San Tommaso invochi anche il miracolo come una prova della verità del cristianesimo nel suo insieme. Egli ha anzi potuto precisare molto meglio dei suoi predecessori il ruolo esatto di questa prova, grazie alla teoria generale del miracolo che aveva affinato e che costituiva un progresso netto in rapporto alla concezione corrente nel medioevo.⁶ Avendo messo in luce l'origine divina e il carattere trascendente del miracolo, San Tommaso può a buon diritto presentarlo come una garanzia eccellente dell'autenticità divina *della dottrina* in favore della quale è stato operato. Egli vi vede una testimonianza resa da Dio ai predicatori *della fede*, un sigillo che li accredita, una prova chiara che essi parlano davvero *in nome suo*. San Tommaso si riferisce del resto spesso al finale di Mc: «Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis».⁷ Grazie ai miracoli, è manifesto che la parola dei profeti è in realtà la Parola stessa di Dio che si esprime per bocca loro: «Fidelis credit homini, non quia homo, sed in quantum Deus in eo loquitur, quod ex

¹ M.-D. CHENU, *Pro supernaturalitate fidei illustranda*, in *Xenia Thomistica*, 3 voll., Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925, t. 1, 299, 303-304.

² L'osservazione era già stata fatta da A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez S. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, J. de Meester et Fils - C. Beyaert - J. Vrin, Wetteren-Bruges-Paris 1927, 230 (n. 1), 253-254.

³ R. AUBERT, *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 39 (1943) 29-99, spec. 35-36 (n. 1).

⁴ IDEM, *Le problème de l'acte de foi*, 63, testo e n. 51.

⁵ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De potentia* q. 6, a. 9 (ed. P.M. Pession, Torino-Roma, 1965¹⁰): «Miracula sunt quaedam argumenta fidei dum per ea facta quae naturam excedunt illorum veritas comprobatur quae naturalem transcendunt rationem... Secunda ratio est quia fides potissime divinae potentiae innititur quam accipit ut rationem vel medium ad assentiendum his quae supra naturam esse videntur; et ideo divina potentia in operatione miraculorum praecipue fidei coassistit». Cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 63-64 (n. 52).

⁶ VAN HOVE, *La doctrine du miracle*, 231-240.

⁷ THOMAS DE AQUINO, I *Sent.*, Prol., a. 5; *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 11; *Summa theologiae*, II II, q. 178, a. 1.

certis experimentis colligere potest». ¹ E questo ricorso al miracolo per poggiare l'autorità della parola degli inviati di Dio non è, nell'opera di San Tommaso, un elemento secondario, non ancora integrato nella sua sintesi. I testi sono troppo numerosi per questo. Egli del resto non esita a considerare una delle funzioni della teologia quella di raccontare i prodigi compiuti nei tempi antichi da parte di tali inviati per provare la loro missione. ² Aubert si chiede se non bisognerebbe sfumare l'affermazione di Van Hove, il quale ritiene che «secondo San Tommaso, solo il miracolo può costituire una prova assolutamente rigorosa dell'autenticità divina della rivelazione». ³ È una questione che sembra fondata, non solo perché Van Hove stesso ha fatto notare che, fra questi miracoli, bisogna annoverare *la conversione del mondo*, così spesso invocata dall'apologetica medievale, la quale non fa in ciò che ispirarsi all'apologetica patristica. ⁴ Infatti, anche se il miracolo fosse indispensabile per la conversione degli infedeli, non lo era per quella del mondo giudaico, e lo è ancora meno per confermare i fedeli di oggi nella loro fede. ⁵ Al contrario, San Tommaso ripete senza esitazione le affermazioni di San Giovanni Crisostomo e di Sant'Agostino sull'inferiorità di una fede che ha *bisogno* di poggiare sui miracoli: sono tipicamente i “grossiores et magis sensibiles” a voler “misurare” Iddio e servirsi per misurarlo solo di segni sensibili o sensazionali. ⁶ E la solidità di questa “fede” è per di più cristologicamente poco attendibile. ⁷ San Tommaso si esprimerebbe così in un'opera della piena maturità, se il miracolo fosse ai suoi occhi indispensabile affinché la fede sia oggettivamente ragionevole?

2. Il miracolo né necessario né sufficiente per il singolo fedele

In ogni modo, per la fede dell'individuo, il miracolo non è una condizione né necessaria né sufficiente. Interrogato sulla questione se il credente non creda alla leggera, San Tommaso risponde: «Colui che crede ha un induttivo sufficiente a credere, giacché viene indotto dall'autorità della dottrina divina, confermata dai miracoli e, ciò che più conta, dall'istinto interiore di Dio invitante». ⁸ Altrove, fa un passo in più e spiega che l'incredulità degli Ebrei sarebbe stata parimenti colpevole anche se Cristo non avesse fatto nessun miracolo: la predicazione di Cristo e la chiamata segreta di Dio nel loro cuore bastava a rendere per loro la fede obbligatoria. ⁹ Siamo anzi sorpresi al giorno d'oggi di vedere la poca

¹ IDEM, III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 2, ad 3 (Moos 152); q. 3, a. 2, ad 2 (Moos 258); d. 25, q. 2, a. 1, qc. 4, ad 4 (Moos 82); *De veritate*, q. 14, a. 8; *Sup. Ioh.*, v, lect. 4, n° 773 (ed. R. Cai, Torino-Roma, 1972⁶).

² IDEM, I *Sent.*, Prol., a. 5; *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2, ad 2.

³ AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 65.

⁴ VAN HOVE, *La doctrine du miracle*, 250.

⁵ THOMAS DE AQUINO, *Sup. Ioh.*, IV, lect. 7, n° 685.

⁶ IDEM, *Summa theologiae*, III, q. 43, a. 1, ad 3; a. 3, ad 3; *Sup. Ioh.*, II, lect. 3, n° 418.

⁷ IDEM, *Sup. Ioh.*, VII, lect. 3, n° 1070.

⁸ «Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae, miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis» (IDEM, *Summa theologiae*, II II, q. 2, a. 9, ad 3).

⁹ IDEM, *Quodlibet* II, q. 4, a. 1 [6]. Cfr. IDEM, *Summa theologiae*, II II, q. 10, a. 1, ad 1, dove nella stessa

attenzione che San Tommaso sembra attribuire ai segni visibili, salvo nel contesto della conversione dei pagani. Certo, ciò non significa che egli ignori i segni visibili, ma ai suoi occhi il bisogno che se ne ha decresce nella misura in cui l'invito interiore della grazia si fa sentire di più. San Tommaso arriva al punto di ritenere che, nei passi del vangelo dove Cristo invoca "le sue opere" *in appoggio alla sua predicazione*, non si tratta necessariamente di miracoli visibili, ma anche dell'azione esercitata interiormente nelle anime: «La parola di Gesù "Se non avessi compiuto in mezzo a loro opere che nessun altro ha compiuto" (Gv 15) è da intendere non solo a proposito di quelle visibili, ma anche dell'istinto interiore e dell'attrazione dell'insegnamento, le quali opere, se non le avesse compiute in mezzo a loro, essi non avrebbero peccato». ¹ L' "interior instinctus", frequentemente invocato da San Tommaso nelle sue ultime opere, può anzi in certi casi bastare da sé solo per far capire all'uomo che deve credere e che la predicazione che sente emana realmente dalla Verità divina stessa: «Dio testimonia in doppio modo: sensibilmente e intelligibilmente... Intelligibilmente invece testimonia ispirando nei cuori di certe persone che devono credere». ² «L'istinto interiore per il quale Cristo poteva manifestarsi senza miracoli esteriori appartiene alla capacità della Prima Verità, la quale illumina e istruisce interiormente l'essere umano». ³

3. *Fede teologale*

Benché San Tommaso non dia sempre tutte le precisazioni sul modo di agire dell'"istinto divino", è possibile ricordarsi quanto dice a proposito dei doni dello Spirito Santo: «Come dice Aristotele di coloro che sono mossi da un istinto divino, è inutile che essi cerchino ancora consiglio presso la ragione umana; è bene invece che seguano piuttosto il loro istinto interiore, poiché sono mossi da un principio preferibile alla ragione umana». ⁴ Si capisce allora che, in tali condizio-

linea afferma: «avere la fede non è implicato nella natura umana, ma è implicato nella natura umana che alla mente dell'essere umano non ripugni l'istinto interiore e la predicazione esteriore della verità; quindi l'incredulità sotto questo aspetto è contraria alla natura» («habere fidem non est in natura humana, sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi; unde infidelitas secundum hoc est contra naturam»).

¹ «Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit» intelligendum non solum de visibilibus, sed etiam de interiori instinctu et attractu doctrinae, quae quidem, si in eis non fecisset, peccatum non haberent» (IDEM, *Sup. Ioh.*, xv, lect. 5, n° 2054; cfr. anche IDEM, *Quodlibet* II, q. 4, a. 1 [6], ad 1).

² «Deus testificatur alicui dupliciter: scilicet sensibiliter et intelligibiliter[...] Intelligibiliter autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant» (IDEM, *Sup. Ioh.*, v, lect. 6, n° 820).

³ «Interior instinctus quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus pertinet ad uirtutem prime ueritatis, que interius hominem illuminat et docet» (IDEM, *Quodlibet* II, q. 4, a. 1 [6], ad 3, ll. 99-103).

⁴ «Et Philosophus etiam dicit in cap. De Bona Fortuna (*Eth. Eudem.*, VII, c. 14) quod his qui moventur per instinctum diuinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana» (IDEM, *Summa theologiae*, I II, q. 68, a. 1).

ni, il problema dell' "analysis fidei" non presenti difficoltà per San Tommaso¹. E si capisce anzi che gli sembri del tutto naturale vedere la fede del credente poggiarsi sulla Verità divina, non già per qualcosa d'altro, ma per se stessa: «non propter aliquod aliud sed... propter se ipsam».²

Come i suoi contemporanei, San Tommaso invoca a questo proposito l'analogia dei Samaritani che, dopo aver udito Cristo stesso, dicevano alla loro concittadina: «non è oramai più a causa di ciò che tu hai detto che noi crediamo, dal momento che lo abbiamo udito noi stessi». San Tommaso commenta: «Retta, certo, è la fede quando si obbedisce alla Verità non già a causa di qualcosa d'altro, ma a causa di essa stessa. E a questo proposito l'evangelista dice che dicevano alla donna: "crediamo ormai alla verità, non a causa del tuo discorso, ma a causa della Verità stessa". Ci inducono invero alla fede di Cristo tre cose: primo, la ragione naturale, Rom. I, 20...; secondo, le testimonianze della legge e dei profeti, Rom. III, 21...; terzo, la predicazione degli Apostoli e di altri, Rom. X, 14... Ma quando, per quanto riguarda l'indurre alla fede, l'uomo crede per mezzo di questi tre, allora può dire, per quanto riguarda la causa della fede, che crede a causa di nessuno di questi tre, né a causa della ragione naturale, né a causa della testimonianza della legge, né a causa della predicazione di terzi, ma a causa solo della Verità stessa, Gen. xv,6: "Abramo credette a Dio il quale glielo accreditò come giustizia"».³

Si capisce anche che non sia assolutamente richiesto, prima di credere, di avere una conoscenza naturale delle verità logicamente presupposte alla fede: a ciò infatti la fede inclina in modo sufficiente in modo che colui che non riesce a farsi una ragione di tali verità, presti loro assenso per fede: «ad hoc etiam sufficienter fides inclinatur ut qui rationem ad hoc non habere potest, fide eis assentiat».⁴ È l'insegnamento costante di San Tommaso che, per credere, nessuno ha bisogno di conoscere in anticipo, con la ragione sola, l'esistenza di Dio o qualche altro preambolo della fede. Questa dottrina è d'altronde consona con l'idea che ben pochi sono coloro che pervengono a ottenere una dimostrazione sufficientemente nitida e certa di questi preamboli. Basta ricordare testi espliciti come *Summa contra Gentiles* I, c. 4 o *Summa theologiae* I, q. 1, a. 1, dove viene stabilita la necessità di una dottrina divinamente rivelata, anche in materie di per sé accessibili all'esame della ragione umana: «Ad ea etiam quae de Deo ratione humana

¹ IDEM, *De veritate*, q. 14, a. 1, arg. 6 e ad 6.

² IDEM, *Sup. Ioh.*, IV, lect. 5, n° 662.

³ «Recta quidem est fides cum veritati non propter aliquod aliud, sed ei propter seipsam obeditur, et quantum ad hoc dicitur quod mulieri dicebant quod iam credimus veritati non propter tuam loquelam, sed propter ipsam veritatem. Inducunt autem nos ad fidem Christi tria: primo quidem ratio naturalis, Rom. 1,20 [...]; secundo testimonia legis et prophetarum, Rom. III, 21 [...]; tertio praedicatio apostolorum et aliorum, Rom., X, 14 [...] Sed quando per hoc homo manuctus credit, tunc potest dicere quod propter nullum istorum credit, nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum: Gen. xv, 6: "Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam"» (IDEM, *Sup. Ioh.*, IV, lect. 5, n° 662).

⁴ IDEM, III *Sent.*, d. 24, q. un., a. 3, qc. 1, sol. (Moos 82); cfr. *ibidem*, d. 24, q. un., a. 2, qc. 2, sol. + ad 1 (Moos 61): «fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinatur».

investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret».¹

Aggiungiamo ancora che qui non si tratta di un effetto della virtù infusa di fede in colui che crede già: San Tommaso dice chiaramente che l'“interior instinctus” si manifesta anche indipendentemente dall' “habitus fidei”, e infatti egli si riferisce a questo proposito agli Ebrei e agli infedeli che, ovviamente, non hanno ancora la virtù della fede cristiana.²

Stando così le cose, si capisce che, quando San Tommaso scrive, in un passo spesso citato: «non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquod huiusmodi» (*Summa theologiae*, II II, q. 1, a. 4, ad 2), egli non intende fare dei “segni esterni (miracoli) di credibilità”, la condizione normale dell'atto di fede.

4. Il miracolo non è sufficiente per condurre alla fede

Non necessario alla fede, il miracolo non è inoltre sufficiente per condurre alla fede. Esso, a malapena, esercita qualche influenza al di là dei testimoni oculari.³ E, del resto, anche in presenza di segni così schiacciati come i miracoli di Cristo, i semplici a malapena resistono alle obiezioni che mettono in dubbio il loro valore probante.⁴ Inoltre, certe disposizioni favorevoli sono indispensabili per apprezzare questo valore e soprattutto per trarne conseguenze relativamente alla fede.⁵ Infine e soprattutto ci si può sempre chiedere se non si è in presenza di un inganno diabolico, giacché i demoni possono fare prodigi e predire l'avvenire per incitarci a credere delle cose false; così che *il soccorso della grazia divina* è necessario per discernere *con certezza* un vero miracolo fatto *a favore della vera fede*.⁶ San Tommaso non esita a scrivere che né la realizzazione di una predizione

¹ Cfr. VAN HOVE, *La doctrine du miracle*, 256: «C'est l'enseignement constant de S. Thomas que nul n'a besoin pour croire de connaître au préalable par la raison seule l'existence de Dieu ou quelque autre préambule de la foi. Doctrine qui s'accorde d'ailleurs avec cette autre idée que bien peu de gens parviennent à se faire une démonstration suffisamment nette et certaine de ces préambules”. Cfr. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 68 (continuazione della n. 68): «C'est dans la nature des choses, non dans l'esprit du croyant, que la connaissance de certaines vérités naturelles précède celle des vérités de foi».

² THOMAS DE AQUINO, *Sup. Ioh.*, VI, lect. 4, n° 919; cfr. per gli Ebrei IDEM, *Quodlibet* II, q. 4, a. 1 [6], ll. 76-81: «Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctoritati Legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere»; e per gli infedeli in genere IDEM, *Summa theologiae*, II II, q. 10, a. 1, ad 1: «habere fidem non est in natura humana, sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi; unde infidelitas secundum hoc est contra naturam».

³ IDEM, *Sup. Ioh.*, II, lect. 3, n° 414.

⁴ IDEM, *Summa theologiae*, III, q. 47, a. 5.

⁵ IDEM, *De potentia*, q. 6, a. 9, ad 17; cfr. IDEM, *Summa theologiae*, III, q. 47, a. 5: «Videbant enim evidentialia signa divinitatis ipsius, sed ex odio et invidia Christi ea pervertebant».

⁶ IDEM, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 154: «Sequitur autem ultimus gradus, eorum scilicet qui ea quae aliis sunt revelata et per alios interpretata fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superior ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur,

né il compimento di un miracolo dimostrano in modo sufficiente che qualcuno è inviato da Dio, soprattutto quando ciò che egli predica è in opposizione alla vera dottrina.¹ Si capisce allora molto bene che la grazia è indispensabile: «né la vista di un miracolo né la parola persuasiva di qualcuno che incita a credere sono una causa sufficiente della fede del credente, e la prova ne è che fra coloro che vedono un solo e medesimo miracolo e che sentono la stessa predicazione, ci sono alcuni che credono e altri che non credono; ecco perché bisogna ammettere un'altra causa, interiore questa volta, che porta dall'interno l'uomo ad aderire a ciò che è di fede».²

5. Possibilità di una "credibilità naturale" e di una "fede naturale"

Si sa che, da P. Rousselot in poi, un certo numero di autori si sono spinti sino al punto di pensare che San Tommaso non ammettesse in assoluto la possibilità di una credibilità naturale e, *a fortiori*, di una fede naturale. La questione ha fatto scorrere tanto inchiostro, ma gli studi di H. Lang, A. Stolz e J. De Wolf sembrano aver condotto ad un accordo largamente condiviso.³ Senz'altro, San Tommaso passa sotto silenzio la "fides naturaliter acquisita", la quale gioca un grande ruolo nel trattato dei francescani del suo tempo sulla fede. Anzi, è stato uno dei meriti dell'intervento di San Tommaso l'aver cercato di eliminare dalla fede soprannaturale quella fede naturale acquisita che i teologi anteriori sembravano talvolta considerare una condizione antecedente normale. Ma ciò che Tommaso dice a proposito della fede dei demoni mostra bene che ritiene possibile riconoscere, senza la grazia, la missione divina di un profeta e, quindi, come si direbbe oggi, la credibilità della rivelazione. «Se un profeta predicesse, in un discorso ispirato dal Signore, un evento futuro e se producesse un segno resuscitando un morto, per questo segno stesso il credente riceverebbe nella sua intelligenza una convinzione tale da conoscere chiaramente che la cosa è detta da Dio, il quale non mente».⁴ Non si tratta, in tal caso, di una certezza assoluta, come si è appena visto, e perciò San Tommaso usa il termine "opinio", che ha indotto Rousselot e i suoi seguaci in errore: essi hanno perso di vista che, accanto alla semplice opinione, che non offre alcuna pacificazione alla mente, esiste una opinione rinforzata ("opinio vehemens", "opinio fortificata rationi-

tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adiutorio divinae gratiae instruantur de huiusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur: Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint».

¹ IDEM, *Sup. Rom.*, x, lect. 2, n° 838 (ed. R. Cai, Torino, 1953⁸): «nec tamen ista duo ultima sufficienter demonstrant Dei missionem, praesertim cum aliquis annuntiat aliquid contra fidem», con riferimento a *Deut.*, XIII, 2-4.

² IDEM, *Summa theologiae*, II II, q. 6, a. 1.

³ H. LANG, *Die Lehre*, 1929, cap. II, § 4; cap. IV, § 2; A. STOLZ, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Herder, Roma 1933, cap. 2; J. DE WOLF, *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot*, Édition Universelle - Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris, 1946, cap. VI, spec. 73-84.

⁴ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II II, q. 5, a. 2.

bus”), che costituisce una “certezza probabile”. Ad esempio, le affermazioni di testimoni sinceri producono questa “certezza probabile” che, come accade nella maggioranza dei casi, raggiunge la verità, sebbene in casi meno numerosi non vi riesca: «*quae ut in pluribus veritatem attingat etsi in paucioribus a veritate deficiat*». ¹ Del resto, San Tommaso non poteva prendere in considerazione, di fronte al contingente, una certezza naturale più forte di questa. Così dunque, per lui, è possibile, in condizioni favorevoli, raggiungere una certezza naturale davvero reale del fatto della rivelazione, ma non esiste, per l’essere umano, una “evidenza” naturale di questo fatto.

6. *La fede degli eretici*

Si invoca spesso, per provare che San Tommaso conosce una credibilità e una fede naturali, il caso della fede degli eretici. Ma, come ha fatto giustamente notare M. Cappuyns, la fede dell’eretico, che si la consideri come naturale o soprannaturale, è per San Tommaso una impossibilità psicologica, poiché il motivo formale della fede, che è essenziale ad ogni fede, è irrimediabilmente assente. ² L’eretico, secondo San Tommaso, non si appoggia sull’autorità divina conosciuta in modo naturale, ma ammette le cose che appartengono alla fede per propria volontà e proprio giudizio: «*sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio*». ³ Un testo di Riccardo di Mediavilla, posteriore di una decina d’anni a San Tommaso del quale subisce assai fortemente l’influenza, è abbastanza illuminante a questo proposito: «L’eretico non crede secondo il modo del credente, perché il credente crede poggiandosi sulla Prima Verità in assoluto, poiché, quando la prima Verità detta che tutti gli articoli sono da credere, il credente li crederebbe tutti esplicitamente o implicitamente, mentre l’eretico crede *tale* articolo poggiando principalmente sulla propria forza o su qualche probabilità umana o sulla reverenza per qualche suo dottore». ⁴

7. *Le fede dei demoni*

San Tommaso sembra bene ammettere una evidenza del fatto della rivelazione nel caso dei demoni. Ma la loro situazione è diversa: «la fede si trova nei demoni nella misura in cui, a partire dalla conoscenza naturale stessa e al contempo a partire dai miracoli che essi vedono in modo molto più sottile di noi essere

¹ *Ibidem*, II II, q. 70, a. 2.

² M. CAPPUYNS, « Bulletin de Théologie ancienne et médiévale », 1935, n° 892; cfr. AUBERT, *Le problème de l’acte de foi*, 1969, 69-70 (n. 77).

³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II II, q. 5, a. 3, ad 1.

⁴ «Non credit <haereticus> eo modo sicut fidelis, quia fidelis illum <articulum> credit simpliciter inhaerendo Primae Veritati, quia cum Prima Veritas dictat omnes articulos esse credendos, omnes crederet explicitè vel implicitè, sed <haereticus> illum articulum credit innitendo principaliter propriae virtuti vel alicui humanae persuasioni vel reverentiae alicuius doctoris sui» (RICARDUS DE MEDIAVILLA, III *Sent.*, d. 23, a. 7, q. 2, ad 3; ed. Brescia, 1591).

sopra la natura, sono proprio costretti a credere». ¹ «La fede che è dono della grazia inclina l'essere umano a credere a norma di un affetto per il bene, anche se si tratta di una fede informe. Donde la fede che si trova nei demoni, non è un dono della grazia, ma piuttosto vengono costretti a credere a partire dalla perspicacia del loro intelletto naturale». ²

Se allora, secondo San Tommaso, è possibile, in condizioni favorevoli, attingere una certezza naturale davvero reale del fatto della rivelazione, ma se non esiste, per l'essere umano, un'evidenza naturale di questo fatto, la conclusione s'impone: solo l'intervento della grazia può procurare una certezza assoluta. L'adesione alla verità, non apparente e anzi positivamente oscura, diventa certezza assoluta sotto la mozione della grazia di fede teologale, motivata dalla testimonianza divina o, come nel caso del "credere in deum", motivata dall'intrinseca bontà divina, amata per se stessa.

8. Fede informe e fede formata

La fede informe e soprattutto quella formata dalla carità, che San Tommaso seguendo Sant'Agostino designa con l'espressione "credere in Deum" riunisce certezza (assoluta) e libertà, a differenza della fede degli eretici e di quella dei demoni. La fede degli eretici è libera ma non certa. La fede dei demoni è certa per acume di intelligenza, ma non libera perché non mossa dal bene promesso.

Se non si distingue con San Tommaso, seguace di Sant'Agostino su questo punto, fra fede informe e fede formata, non è più possibile integrare testi chiari come quello assai famoso della *Summa theologiae*, I II, q. 100, a. 4, ad 1. In questo passo, San Tommaso non parla in prima istanza della fede in genere, fosse anche teologale e quindi motivata in modo soprannaturale. Egli, invece, sta parlando lì *expressis verbis* di una fede ben precisa, cioè del "credere in Deum", da distinguere classicamente non solo dal "credere Deum" (credere a proposito di Dio), ma anche dal "credere Deo" (credere fondandosi su Dio testificante). Tommaso stesso spiega in II II, q. 2, a. 2, citando Agostino (*Tractatus in Iohannem*, 29, 6), che cosa intende con "credere in Deum". «Se quindi, dice, l'oggetto della fede viene considerato nel terzo modo, secondo il quale l'intelletto è mosso dalla volontà, in questo modo l'atto di fede è da considerarsi una "fede per amore verso Dio" ("credere in Deum"): la Prima Verità, infatti, sta in un qualche rapporto con la volontà secondo il quale essa, cioè la Prima Verità, ha la specificità di essere il Fine Ultimo». ³ Questa "fede per amore di

¹ «Fides est in daemonibus in quantum ex ipsa naturali cognitione simul et ex miraculis quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum» (THOMAS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1; MOOS 271).

² «Fides quae est donum gratiae inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis. Unde fides quae est in daemonibus non est donum gratiae, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus» (IDEM, *Summa theologiae*, II II q. 5, a. 2, ad 2).

³ «Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a vo-

Dio” chiaramente dipende da un Amore logicamente antecedente verso Dio. Questo significa che, per coloro che agiscono per questo Amore antecedente verso Dio, è connaturale e in qualche senso ovvio credere che Dio importa di più. Questa fede connaturale può difficilmente essere ovvia nel senso in cui una conoscenza nozionale sarebbe evidente, perché, eccetto Dio, nessuno può essere assolutamente certo che un atto di Amore verso Dio sia effetto della virtù soprannaturale della carità, infusa da Dio e affine a Lui. Una volta data questa fede, per loro connaturalmente ma non nozionalmente ovvia, tali fedeli sono pronti a concludere, quasi immediatamente, che Dio merita più di chiunque altro che gli sia dato credito di insegnare la verità naturale (come la sua esistenza) nonché la verità soprannaturale (come la sua incarnazione), che hanno entrambe origine nella Verità Prima.

Questo passo della *Summa theologiae*, I II, q. 100, a. 4, ad 1 non riguarda solo la teologia agostiniana di Tommaso a proposito del “credere in Deum”. Il contesto immediato offre anche una indicazione interessante. Tommaso vede un certo parallelo fra “la fede per amore verso Dio” e “i primi comuni precetti della Legge Naturale”. Come sanno bene i lettori di San Tommaso, senza la “applicatio” nella quale prudenza e virtù morali interagiscono, quei precetti non procedono mai a realizzare la scelta virtuosa della ragione pratica, cioè della “recta ratio agibilium”, “la retta regolazione di atti da eleggere”. La ragione pratica, infatti, a differenza del raziocinio teorico, non riguarda semplicemente verità universali, necessarie ed evidenti. La ragione pratica è, in virtù dell’“applicatio”, anche essenzialmente connessa con la scelta morale, che è la retta regolazione di atti decidibili, singolari, contingenti e non automaticamente evidenti.

Quindi, il testo di I II, q. 100, a. 4, ad 1 non può essere correttamente invocato per argomentare che Tommaso estenda a tutti i fedeli ciò che sta dicendo a proposito di quei fedeli privilegiati dei quali sta primariamente parlando lì. In quel testo, dove riconosce che un preciso atto di fede è “ovvio” per certi fedeli, Tommaso è semplicemente impegnato a riflettere sul caso di coloro che, nel loro assenso alla fede nell’esistenza di Dio o nella sua incarnazione, sono motivati da un Amore verso Dio, infuso da Dio e affine anche alla carità operante in tutte le persone che agiscono in virtù di essa.

Non c’è quindi da meravigliarsi che Tommaso sia arrivato presto a abbandonare la sua posizione iniziale. Nella prima versione del suo I *Sent.*, è d’accordo con la posizione sbalorditiva di Guglielmo di Auxerre: per il credente, gli articoli di fede sono evidenti. Molto presto, già nella seconda versione del suo I *Sent.*, Prol., q. un., a. 3, qc. 2, ad 2, Tommaso ha fatto posto ad una tesi alternativa opposta a quella di Guglielmo di Auxerre.¹ A partire dal suo III *Sent.*, Tommaso

luntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis» (*ibidem*, II II, q. 2, a. 2).

¹ Nella sua edizione di I *Sent.*, Prol., q. un., a. 3, qc. 2, ad 2, P. Mandonnet inseriva in modo erroneo la posizione alternativa come seconda parte del Ad 1, mentre il suo posto è chiaramente alla fine del Ad 2.

insegna in modo fermo e ininterrotto che *l'intelletto* del fedele non viene ricondotto all'evidenza degli articoli di fede.¹

*

In conclusione, il pensiero fondamentale di San Tommaso sulla fede teologale si lascia descrivere in questo modo: la fede teologale, motivata non già da Dio sotto tale o tal'altro aspetto riduttivo e progettato dal pensiero troppo umano su Dio, ma motivata da Dio in quanto Dio, senza restrizione alcuna ("Veritas Prima"), realizza di fatto l'unione fra certezza assoluta e libertà, che è la vocazione propria dell'essere umano chiamato dal Signore alla vita sovrana, mentre altri tipi di fede, come la fede degli eretici e la fede dei demoni non riescono a realizzare questa unione essenziale. All'infuori della fede soprannaturale e teologale, certezza e libertà rimangono eterogenee l'una all'altra. Insomma, San Tommaso insegna anche qui uno dei suoi assiomi ben celebri: la grazia non distrugge la natura, ma la (sana e) sopraeleva a un livello incomparabilmente al di là delle sue risorse immanenti.

ABSTRACT

Nelle tre parti successive di questo studio si considerano rispettivamente la certezza, la libertà e la soprannaturalità della fede teologale secondo l'insegnamento di San Tommaso. Si legge direttamente il testo del suo *Super Boetium De Trinitate* a proposito della fede cristiana in quanto più certa dell'evidenza e della dimostrazione proprie delle risorse immanenti della conoscenza umana. Si rileggono i testi del commentario a P. Lombardo (libro III) dai quali risulta, da una parte, che il parallelismo fra lume dell'intelletto agente e lume della fede è meno assoluto secondo San Tommaso di quanto sembra aver inteso M.-D. Chenu e, d'altra parte, che, diversamente dall'interpretazione di H. Bouillard, già il giovane San Tommaso insegna con S. Agostino che non solo la fede in genere ma anche il primo pensiero che conduce alla fede è dono della grazia nel libero arbitrio umano. Infine, si ricapitola con R. Aubert che le discussioni intorno alla posizione di San Tommaso sulla possibilità di una «fede naturale» hanno fatto emergere questo risultato fermo: a differenza della fede degli eretici, la quale è libera e non certa, e a differenza della fede dei demoni, la quale è certa per acume di ingegno, ma non libera per mancanza d'attrazione da parte del bene promesso, la fede soprannaturale e teologale riunisce essenzialmente certezza e libertà.

In the three successive parts of this study, three attributes of theological faith according to S. Thomas are respectively investigated, namely certitude, freedom and its supernatural character. According to Thomas' *Super Boetium De Trinitate*, read directly in the author's own wording, Christian faith is more certain than the self-evident principles and their derived demonstrations proper to the immanent resources of human knowledge. From the reading of Thomas' commentary on Peter Lombard (Book III), it becomes clear, on the one hand, that the parallelism between the light of the active intellect and

¹ THOMAS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, sol. (Moos 143); qc. 3, sol. (Moos 156-157); d. 24, q. un. a. 1, qc. 2, sol. (Moos 24); a. 2, qc. 1, sol. (Moos 51); qc. 2, sol. (Moos 63); *Sup. Boet. De Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4; *De veritate*, q. 14, a. 8, ad 3; *Summa theologiae*, II II, q. 1, aa. 4-5).

the light of faith is less absolute according to Thomas than it seems to have appeared to M.-D. Chenu, and, on the other hand, that, pace H. Bouillard, already the young Thomas taught with Augustine that not only faith in general but also more precisely the first thought leading toward faith is a gift of grace in the human free will. Finally, as R. Aubert demonstrated, the discussions around Thomas' position on the possibility of a «natural faith» have yielded a firm result. According to Thomas, indeed, the faith of heretics is free but not certain, while the faith of demons is certain by acumen of genius, but not free by lack of attraction on behalf of the promised Good, and only supernatural and theological faith is essentially both certain and free.