

L'«AUCTORITAS» DI SANT'AGOSTINO
NELLE QUESTIONI SULLA LEGGE NUOVA
DELLA «SUMMA THEOLOGIAE»
DI SAN TOMMASO D'AQUINO

SOMMARIO: I. Agostino e l'«auctoritas» nel Medioevo. — II. Fonti agostiniane nel trattato sulla legge nuova: 1. La legge nuova come «lex indita»; 2. Il valore giustificante della legge nuova; 3. Il tempo della legge nuova; 4. La differenza tra legge nuova e legge antica; 5. Valore completivo della legge nuova; 6. Inclusione della legge nuova nella legge antica; 7. La gravosità della legge nuova; 8. Contenuti della legge nuova. — III. Conclusioni.

I. *Agostino e l'«auctoritas» nel medioevo*

1) «La dottrina dei maestri occidentali, nel momento in cui si sviluppa in scolastica, rimane nei suoi principi, nel suo spirito, nelle sue strutture, dominata dalla teologia di sant'Agostino, il dottore per eccellenza della Chiesa latina, “maximus post apostolos ecclesiarum instructor”» (1). Pur con la diversità nella misura e nel modo di recezione da parte degli scolastici, rimane «intatto il credito di Agostino» (2): Bonaventura, al riguardo, non coincide con Tommaso d'Aquino ma, anche quando non accetterà le fonti neoplatoniche di Agostino, «Tommaso resterà quanto a dottrina teologica e quanto a spirito, il suo discepolo fedele» (3); «egli si guarda bene dal rigettare i suoi testi, applicando ad essi rispettosamente il procedimento dell'esposizione reverenziale» (4).

Indubbiamente la presenza di Agostino nel medioevo teologico e filo-

(1) M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1954², p. 15.

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*, p. 47.

(4) *Ib.*, pp. 45-46. Un'idea della diffusione di Agostino nel medioevo si può avere dallo studio di A. WILMART, *La tradition des grands ouvrages de Saint Augustin*, in «Miscellanea Agostiniana», *Testi e Studi*, II: *Studi Agostiniani*, Roma, 1931, pp. 257-316. L'autore ricorda in particolare il credito avuto sino alla fine del medioevo dalle *Confessiones*, dal *De civitate Dei*, dal *De Trinitate*, dalle *Enarrationes in Psalmos*. Il rilievo sintetico è il seguente: «Agostino restava esattamente l'autorità suprema nella Chiesa occidentale» (p. 300). Cfr. M.-D. CHENU, *o.c.*, p. 46, n. 1.

Sulla esposizione «reverenziale» dei medievali, e in particolare di san Tommaso, cfr. M.-D. CHENU, *o.c.*, pp. 106-131 (spec. pp. 122-125). Ne tratteremo più avanti.

sofico è complessa, a motivo della ricchezza asistemica del pensiero agostiniano e delle precomprensioni di vario genere nel porsi di fronte ad essa. «Non è un paradosso — si domanda Chenu — che Agostino abbia prodotto una scolastica? O almeno che l'agostinismo, il cui dinamismo spirituale e i cui procedimenti letterari sembrano opporre una netta resistenza a ogni sistematizzazione, abbia potuto incarnarsi in una scolastica, nella sua tecnica depersonalizzante e nelle sue forme didattiche? Problema grave e suggestivo, al cui centro dovremo riconoscere l'equilibrio spirituale del secolo XIII cristiano, e al cui centro ci sarà anche intelligibile nella sua genesi e nelle sue proprietà l'affiliazione agostiniana dell'aristotelismo di san Tommaso» (5). Ora, mentre «gli uni fabbricavano una scolastica svuotata di Agostino, e gli altri, nel loro archeologismo incriminavano la scolastica in nome di Agostino [...] per parte sua san Tommaso è propriamente uno scolastico autenticamente nutrito di Agostino» (6).

La plausibilità e la verifica significativa e concreta di questa affermazione domanderebbe una analisi particolareggiata precisamente dei riscontri agostiniani in san Tommaso: un lavoro in parte già compiuto e che, delimitatamente a un settore, ci proponiamo di fare; e un lavoro che interseca due questioni: la prima relativa alla metodologia delle fonti — o delle «auctoritates» — nel medioevo, e la seconda riguardante la metodologia propriamente di san Tommaso nell'uso di Agostino. Sempre Chenu annota: «Anche là dove essi [Agostino e Tommaso] si accordano o si incontrano, Tommaso e Agostino sono diversi, e ciascuno degli elementi del loro pensiero è segnato dalla loro originalità» (7).

(5) M.-D. CHENU, *oc.*, p. 51.

(6) *Ib.*

(7) *Ib.*, n. 1. Specialmente significative queste espressioni di Chenu: «Agostino rappresenta, in Occidente, la più alta e la più pura qualità cristiana, oltre che lo spirito più religioso, nel senso radicale del termine; questa eminente proprietà di un dottore, nella Chiesa, manifesta tutto il suo valore nell'ora precisamente in cui, in modo legittimo o meno, la ragione umana cerca di estendere il suo potere nella conquista di una nuova intelligibilità del mondo [...] San Tommaso nel rinascimento medievale potrà optare contro alcune fonti neoplatoniche di Agostino, restando, nella dottrina teologica e nella sua qualità spirituale, il suo fedele discepolo» (*Ib.*, pp. 46-47). Sull'agostinismo dei secoli XII e XIII cfr. F. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris 1966 (alla voce «augustinisme», p. 591); (cfr. pp. 187-189: a proposito dell'agostinismo sul piano filosofico, inesistente durante la prima metà del secolo XIII, e dell'agostinismo del quale unicamente si può parlare a quest'epoca, ossia quello «sul piano teologico»: gli elementi filosofici, abbastanza disparati, ricevuti alla facoltà delle arti si fondono con le dottrine dei Padri e dei teologi dell'alto medioevo, in particolare con quelli di S. Agostino, il principale ispiratore della teologia occidentale: p. 189; cfr. in particolare pp. 251-267 e 519-521). Sulla relazione di Agostino con la cultura medievale resta sempre fondamentale l'opera di H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica* (trad. dal francese), Milano 1987, dove si leggeranno le pagine particolarmente illuminanti di C. Marabelli nell'Editoriale (pp. 1-10); v. per una sintesi pp. 437-440: «La cultura cristiana di sant'Agostino [— cultura che «resta essenzialmente antica» (p. 438) —] è già medioevale prima di tutto per la sua ispirazione generale, per il suo carattere religioso, per la preoccupazione di porre tutte le manifestazioni dell'intelligenza in dipendenza dalla fede. Tutta la cultura del medioevo cristiano conserverà questo carattere, quali che siano le opposizioni dottrinali che potranno separare su questa questione i suoi vari rappresentanti [...] La cultura agostiniana non è meno medioevale per tanti aspetti del suo programma e della sua tecnica [...] Fin nelle sue lacune e deformazioni, la mente di sant'Agostino ci è parsa preannunciare l'intellettuale medioevale» (pp. 437-438). Per l'acutezza dei rilievi sui rapporti Agostino-Tommaso dal punto di vista della «mentalità» cfr. A. HAYEN, *San Tommaso d'Aquino e la vita della Chiesa* (trad. dal francese), Milano 1966

2) Un esame particolareggiato sulla presenza di Agostino in san Tommaso non è mancato, anche se non si può dire che sia stato sufficientemente ampio e sistematico. Possiamo considerare classico quello del Von Hertling, *Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin* ⁽⁸⁾, dove l'autore esamina 250 citazioni di Agostino in san Tommaso (di cui più di 200 nella *S. Th.*), il che gli permette di fondare l'affermazione: «la scienza scolastica vive ai suoi inizi per gran parte dell'eredità della patristica» ⁽⁹⁾ e questo non solo per quanto riguarda la teologia, ma anche nell'ambito della filosofia, e ciò vale soprattutto in riferimento ad Agostino. A suo riguardo, concludendo la ricerca, il Von Hertling scrive: «L'espressione: che si deve capire Agostino così come lo ha interpretato Tommaso, ha un suo significato comprensibile, se si vuol dire con ciò che le affermazioni del grande Padre della Chiesa sono entrate a far parte integrante e permanente della dottrina tradizionale della Scuola» ⁽¹⁰⁾. Per parte sua l'autore nel corso del suo lavoro opera una chiara distinzione tra due tipi di citazioni fatte da Tommaso; quelle che egli chiama «konventionellen oder dekorativen Citate» ⁽¹¹⁾ e invece quelle a carattere contenutistico-dottrinale, che sono quindi determinanti sul piano della discussione ⁽¹²⁾.

3) L'attenzione d'altra parte non è stata rivolta unicamente alle fonti agostiniane; dopo il saggio del Von Hertling, altri autori sono stati studiati nella loro presenza in Tommaso d'Aquino, come Giovanni Damasceno, lo pseudo-Dionigi e i Padri greci, e altre *auctoritates*, anche nel campo filosofico ⁽¹³⁾. Tra questi studi riservati non solo ad Agostino ne ricordiamo due fondamentali del P. Geenen: *L'usage des «auctoritates» dans la doctrine du baptême chez S. Thomas d'Aquin* ⁽¹⁴⁾ e *Saint Thomas et les Pères* ⁽¹⁵⁾.

Il primo rappresenta dal punto di vista del metodo lo studio più analitico e, ci sembra, più importante sull'argomento. Esso allarga le prospettive e le distinzioni del Von Hertling, tra citazioni decorative e citazioni di contenuto. Veramente già una triplice distinzione era stata fatta in seguito

(passim) e M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo* (trad. dal francese), Milano 1985, pp. 133-142.

Lo Chenu, tra le «note di lavoro» proposte nell'*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, cit., ha anche questa: «Raccogliere le riflessioni di san Tommaso sulle ispirazioni e sulla mentalità agostiniana»; oppure: «analizzare i testi dove san Tommaso intraprende un'«esegesi reverenziale» di Agostino» (p. 64, n. 6).

(8) In «Sitzungsberichte der philos.-philol.-hist. Klasse der Akademie der Wiss. zu München», 1904, pp. 535-602.

(9) *Ib.*, p. 538.

(10) *Ib.*, p. 602.

(11) *Ib.*, p. 541.

(12) *Ib.*, pp. 547-549.

(13) Per la bibliografia cfr. l'articolo del Geenen, citato nella nota seguente (pp. 280-282) e C. PERA, *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, in *La Somma Teologica*. Introduzione generale, Firenze 1952, pp. 31-153, dove sono esaminati i vari generi di fonti, teologiche e filosofiche; in particolare per Agostino cfr. pp. 82-89. Nel *Bulletin Thomiste* e nella *Rassegna di Letteratura Tomistica* si può seguire in modo sistematico la produzione al riguardo.

(14) In *Eph. Th. Lov.* 15 (1938) 279-329.

(15) *Dict. Th. Cath.* XV (1946), coll. 738-761; cfr. anche: *Le fonti patristiche come «autorità» nella teologia di S. Tommaso: Sacra Doctrina* 20 (1975) 7-67.

tra «citazioni ornamentali», citazioni «dialettiche» (secondo il procedimento del «sic et non») e citazioni come fonti di dottrina ⁽¹⁶⁾.

Il Geenen distingue:

a) le citazioni motivo di difficoltà, appunto secondo il metodo abelardiano del «sic et non», dove san Tommaso si rivela un «habile technicien» ⁽¹⁷⁾, un «virtuosista massimo» ⁽¹⁸⁾;

b) le citazioni «convenzionali e decorative, che illustrano felicemente ciò che l'autore ha detto, senza tuttavia aggiungervi alcunché» ⁽¹⁹⁾;

c) le citazioni «sources de doctrine», dove i testi dei Padri sono «una delle basi della dottrina, una delle fonti delle idee teologiche o delle pratiche religiose» ⁽²⁰⁾;

d) le citazioni «preuves de la doctrine», d'altra parte una «prova» ritenuta valida non secondo «la mentalità degli autori moderni», ma secondo «la mentalità, lo spirito, la tendenza intellettuale, che hanno guidato gli autori scolastici nella scelta dei loro testi», per cui non si può parlare di «vera prova nel senso che diamo noi oggi a questo termine» ⁽²¹⁾;

e) le citazioni «confirmatives de doctrine», le quali hanno come scopo di «rafforzare un'idea già espressa», di corroborarla ⁽²²⁾;

f) le citazioni «esplicative» come «risposte a difficoltà presentate» ⁽²³⁾;

g) le citazioni «giustificative», «che danno il senso di un fatto, di una rubrica, di una cerimonia qualsiasi, così che senza di esse questi elementi resterebbero oscuri e parrebbero privi di significato»: istruiscono veramente, senza essere né «dialettiche», né fonte o prova di dottrina, né conferma né propriamente spiegazioni dottrinali ⁽²⁴⁾.

h) Ci sono poi le «citazioni implicite», ossia i testi che hanno perduto la loro «identità letteraria, per fare corpo con l'esposizione coerente dell'autore che le usa» ⁽²⁵⁾;

i) e quelle infine il cui senso viene «glossato»: il Geenen accomuna queste due ultime categorie alle «citazioni giustificative».

Come facilmente ci si può attendere, sono anche abbastanza numerose le «citazioni miste» — insieme ornamentali, confermate, giustificative,

(16) Così J. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1931, pp. 55-56.

(17) G. GEENEN, *L'usage...*, cit., p. 290.

(18) Cfr. G. VON HERTLING, a.c., p. 539: «Thomas von Aquin [...] diese Methode mit grösster Virtuosität handhabt».

(19) A.c. p. 290.

(20) *Ib.*, p. 295. L'autore osserva che «i manuali moderni di teologia, sotto la formula: *probatur ex patribus*, danno spesso la lista di nomi e di testi scelti più o meno bene; ma questo argomento, a base patristica, vi è spesso proposto solo come prova di secondo rango, per confermare la conclusione di un argomento di ragione» (*Ib.*). Quanto all'uniformità di una stessa citazione presso autori diversi, egli osserva che «per certi testi gli autori del medioevo avevano a disposizione soltanto dei florilegi e delle catene, che offriva loro il materiale patristico senza contesto» (*Ib.*, p. 55).

(21) *Ib.*, p. 299. Cfr. *Ib.*, p. 298, n. 63.

(22) *Ib.*, p. 303.

(23) *Ib.*, p. 304.

(24) *Ib.*, p. 306.

(25) *Ib.*, pp. 306-308. Il Geenen rileva che «le citazioni implicite non hanno ricevuto sino ad ora [egli parlava così nel '38, ma crederemmo che la situazione sia sostanzialmente identica] nello studio delle dottrine medievali l'attenzione che meritano» (*Ib.*, p. 308, n. 93).

ecc. —, come è frequente il caso che una medesima *auctoritas*, in luoghi differenti, svolga ruoli diversi ⁽²⁶⁾.

La conclusione del Geenen — dopo la presentazione di questi diversi generi di citazioni — è che san Tommaso appare del suo tempo: «nel suo culto per i Padri, nella sua preoccupazione di ricorrere ai tesori dei loro scritti, nel suo modo di utilizzare e di presentare i loro testi, egli si rivela tributario dell'ambiente storico nel quale vive, pensa e lavora» ⁽²⁷⁾.

L'autore non si limita tuttavia alla elencazione delle varie serie di citazioni, ma studia altresì l'uso che san Tommaso ne fa, «il modo con cui egli le comprende e le spiega, e i fini ai quali le adatta e le ordina» ⁽²⁸⁾, e anche questo con una fusione o un genere misto di metodo interpretativo. Il Geenen ricorda l'interpretazione di un testo con il ricorso al contesto: un procedimento che fa «particolarmente onore [a san Tommaso], anzitutto perché in genere i suoi contemporanei non lo utilizzano molto; inoltre, e soprattutto, perché lui solo, per questa via, pur conservando il rispetto dei testi patristici, si sforzò di trovare il senso reale delle *auctoritates* con una abilità più pertinente» ⁽²⁹⁾. Un'altra forma di interpretazione consiste «nello spiegare l'*auctoritas* alla luce dei principi teologici», e «mostrando la coerenza con altre dottrine e con altri trattati della *sacra doctrina*» ⁽³⁰⁾. Non manca, inoltre, l'«interpretazione storica e genetica» ⁽³¹⁾, insieme con quella giustificativa dei fatti ⁽³²⁾ e quella esegetica, consistente «nel citare delle *auctoritates* per risolvere una difficoltà fondantesi a sua volta su una *auctoritas* sia scritturistica sia patristica» ⁽³³⁾. Il Geenen — che conduce la sua analitica ricerca sulla dottrina battesimale di san Tommaso in rapporto alle *auctoritates* non solo agostiniane — ha fornito così un quadro e delle indicazioni ermeneutiche preziose, che trovano certamente una singolare applicazione nel caso dell'*auctoritas* di provenienza agostiniana. L'abbiamo ricordata come la ricerca tipologica più esauriente — ci sembra — sull'uso delle fonti in Tommaso (e anche medioevale in genere).

4) A questo studio del Geenen va aggiunto l'altro suo citato, su *San Tommaso e i Padri*, che sintetizza in parte il precedente. Egli osserva che «san Tommaso ha utilizzato un'immensa quantità di testi patristici lungo tutte le sue opere teologiche. [...] Le biblioteche conventuali medievali si facevano una gloria di possedere raccolte di testi» ⁽³⁴⁾.

(26) *Ib.*, p. 308.

(27) *Ib.*, p. 309. A giudizio dell'autore una conoscenza più approfondita del metodo scolastico potrebbe moltiplicare e precisare le distinzioni da lui proposte. Crederemmo, d'altra parte, che un'eccessiva distinzione — e già quelle offerte dall'autore sono numerose — finirebbe per creare una certa artificiosità, anche perché già le distinzioni proposte, e il Geenen stesso lo riconosce, presentano una convergenza di significati e di risonanze, e anche una non chiara distinzione l'una dall'altra.

(28) *Ib.*, p. 311.

(29) *Ib.*, p. 315.

(30) *Ib.*, p. 315.

(31) *Ib.*, p. 318.

(32) *Ib.*, p. 321.

(33) *Ib.*, p. 324.

(34) *Dict. Th. Cath.*, cit., col. 739.

La tipologia dell'uso delle «auctoritates», e della sua modalità, viene così riassunta: abbiamo in san Tommaso l'«interpretazione mediante lo studio del contesto; l'interpretazione teologica; l'interpretazione storica; l'interpretazione giustificativa dei fatti; l'interpretazione esegetica; l'interpretazione dialettica; l'interpretazione di un'*auctoritas* patristica con un'altra. Ponendo i diversi trattati di san Tommaso nel quadro delle correnti intellettuali del suo secolo, se ne troveranno altre, che faranno cogliere la virtuosità con la quale gli scolastici sapevano ricavare dalle loro fonti i toni talora più svariati» (35). Il Geenen prosegue osservando che, «nonostante i molteplici legami che lo collegano al suo ambiente, l'opera di san Tommaso porta un marchio molto personale, col quale si distingue nettamente da quella dei suoi contemporanei Alessandro di Hales, san Bonaventura, sant'Alberto Magno, Riccardo Fishacre, Rolando da Cremona, Roberto Kilwardby, per non citare che questi. Se egli ha conosciuto a fondo le correnti del suo tempo, se anche ha ripreso, talora in blocco, le tendenze dottrinali che vivevano intorno a lui, non si può dire che egli ne abbia veramente subito l'influsso. Egli ha utilizzato tutti questi materiali, li ha ripensati, ma li ha sempre dominati; si è fatto l'eco del suo tempo, ma in modo molto personale [...] Venendo in un tempo in cui le opere di Aristotele fecero il loro ingresso in Occidente per prendere il posto di alcune correnti dell'agostinismo medievale, egli non ha abbandonato il grande dottore di Ippona, e non ha professato un culto assoluto per Aristotele [...] Egli ha criticato alcune dottrine di Aristotele e ha fatto altrettanto per alcune teorie di sant'Agostino. Questo atteggiamento di san Tommaso ha talora provocato giudizi abbastanza singolari, e persino contraddittori, sulla relazione tra lui e il dottore di Ippona [...] Il solo mezzo giusto per stabilire queste relazioni — si tratti di Agostino o di altre fonti utilizzate da san Tommaso — sarà di studiare, in serie di monografie, questo o quel trattato, questo o quel tema. San Tommaso non è un autodidatta, ma un filosofo e un teologo autonomo, ossia affatto personale, che fa appello alle *auctoritates* perché queste gli sembrano essere una norma di verità» (36). Il Geenen rileva anche il modo o lo spirito con cui san Tommaso, e in generale gli autori medievali, usa delle «auctoritates», anche se precisa che — a differenza di Pietro Lombardo (37), che è un compilatore e di Alberto Magno, che parafrasa — «egli le incorpora nel suo proprio pensiero», con un metodo scolastico «che si rivela estremamente perfezionato, quando lo si paragoni a quello di quanti lo hanno preceduto o dei suoi contemporanei».

(35) *Ib.*, col. 751.

(36) *Ib.*, coll. 751-752.

(37) Su Agostino nell'opera di Pietro Lombardo cfr. F. CAVALLERA, *Saint Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard: Arch. Ph.* 7 (1930) 438-451. L'autore, dopo aver osservato che nelle Sentenze di Pietro Lombardo si trovano allegate 69 opere diverse di Agostino, scrive: «È facile concludere che, qualunque sia stato il modo con cui sono giunti alla conoscenza di Pietro Lombardo — o per lettura diretta o per attingimento ai teologi e canonisti anteriori o contemporanei: Ivo di Chartres, Abelardo, Graziano, la Glossa ordinaria — questi testi hanno singolarmente contribuito a volgarizzare la dottrina agostiniana e, nonostante l'aristotelismo invadente, ad assicurare al grande dottore latino il mantenimento di quel primo rango e di quell'autorità incomparabile di cui ha sempre goduto» (p. 199).

Indubbiamente «non si deve attribuire a san Tommaso la tecnica scientifica che noi conosciamo alla nostra epoca, ma non si deve neppure ignorare la sua» (38).

5) È il rilievo fatto anche da Chenu, che ha studiato con particolare finezza il procedimento di documentazione di san Tommaso, l'«*auctoritas*» nel medioevo, e la tecnica delle «*auctoritates*», con la questione del rapporto tra storia e dialettica. «Per lo più — egli scrive — in san Tommaso come nei suoi contemporanei si allega *un* autore o si riferisce *un* testo, fuori dal tempo e dallo spazio, senza la preoccupazione di stabilire un dossier. La citazione fatta oscilla tra la testimonianza della fede come tale e la semplice illustrazione di una tesi elaborata in precedenza. Non vi dobbiamo cercare della «teologia positiva», come oggi si dice [...] L'uso dell'*auctoritas* è nel contempo più esteso e più sommario [...] L'*auctoritas* medievale ha un giuoco assai più sfumato dell'argomento moderno di tradizione, e non ha una finalità scientifica da assolvere» (39), anche se va riconosciuto il rischio, non sempre evitato, ed evitabile, del metodo delle «*auctoritates*» medievali.

Anche questo è messo bene in luce da Chenu, quando scrive: «Restano, si deve riconoscerlo, le lacune, con le quali questo maestro è del suo tempo, del tempo in particolare in cui la compilazione ha finito con l'annientare la lettura degli *originalia*, come si diceva, ossia delle opere in se stesse, nella viva integralità, dopo esserne stato il felice risultato. I sentenziari hanno fossilizzato i testi, fuori contesto e con scelte spesso discutibili, conservandoli come dentro degli erbari: non si ricorre più alle fonti; la raffinatezza dialettica si sostituisce alla lettura vivificante, le formule si stilizzano, i vocabolari si irrigidiscono» (40). È vero che, in san Tommaso — al quale siamo immediatamente interessati — è viva la ricerca dell'«*intentio auctoris*», colta attraverso «il contesto, i luoghi paralleli, le fonti di pensiero, gli insieme sistematici» (e sembra sia un «tratto caratteristico di san Tommaso rispetto ai suoi contemporanei»), ma alla fine la *expositio reverentialis* dei Padri — che permetteva una loro interpretazione ricondotta a plausibilità, con evidenti e consapevoli ritocchi — implicava «un certo scacco a questo criterio dell'intenzione, e come un'evasione dal senso storico proclamato» (41).

6) Per riprendere le parole del Geenen, «san Tommaso sapeva unire i diritti della verità con il rispetto dovuto alle *auctoritates* dei Padri» (42). Egli «seguiva le autorità passo passo; ne controllava l'origine, ne pesava il valore, ne tirava le conseguenze. Egli le citava espressamente o implicitamente, ma era sempre ad esse che ritornava, e l'*auctoritas* resta il punto di partenza e la struttura della sua opera teologica» (43).

(38) A.c., col. 752.

(39) *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 112-113. Cfr. la nota 20 di questo articolo.

(40) *Ib.*, p. 128.

(41) *Ib.*, pp. 129-130.

(42) A.c., col. 753.

(43) *Ib.*, col. 756.

«La documentazione patristica di san Tommaso d'Aquino [...] occupa indubbiamente — conclude il Geenen — un posto considerevole nello studio delle sue dottrine [...] La storia del pensiero di san Tommaso, la sua evoluzione, le sue radici, la sua portata, il suo valore, tutto sarà tanto meglio conosciuto, quanto meglio saremo informati sulla sua documentazione» (44).

Senz'altro non va dimenticato che, nella misura in cui sia possibile storicamente e obiettivamente condurlo, questo studio non può presumere di accedere al pensiero di san Tommaso. Osserva ancora Chenu: «Aristotele e Agostino rivivono veramente in Tommaso d'Aquino: ma è Tommaso d'Aquino che, attraverso Aristotele e Agostino, aderisce alla verità intemporale» (45).

In ogni modo, proprio la ricerca particolareggiata potrà volta per volta rivelare il tipo di accesso di Tommaso all'«auctoritas» — poniamo ad Agostino —, il genere della relazione stessa, e quella proprietà e originalità dove l'«auctoritas» è entrata e ha prestato la sua funzione.

7) Possiamo accennare a un traguardo ideale di questo genere di ricerca, limitato ad Agostino: quello di ricostruire per ogni opera citata da san Tommaso la «quantità», per così dire, del testo conosciuto e citato da lui. Senz'altro la quantità materiale non dice tutto — di fronte a testi dottrinalmente intensi, anche se brevi —; va poi tenuto presente, come vedremo, che un contesto e un contesto più ampio è certamente considerato da Tommaso nell'esposizione del suo pensiero, anche se non tutto citato. Tuttavia il poter disporre — sia pure per indicazione o presunzione — di quanto l'opera di Tommaso riveli di relazione con i testi di Agostino, potrebbe offrire un'idea del modo con cui egli lo ha accostato e dell'estensione di interesse in lui per l'opera agostiniana, senza con questo — come si accennava — pregiudicare l'attenzione ultima che è quella del pensiero di Tommaso, comunque si sia formato dal punto di vista della documentazione.

Non sarà d'altronde senza significato rilevare, come faremo, quanto una dottrina agostiniana sia entrata a generare, a solidificare o a illustrare una dottrina di Tommaso. Da noi sarà messo in luce per un aspetto fondamentale del suo pensiero.

Aggiungiamo che un simile traguardo, senza essere risolutivo, potrebbe suggerire qualche ipotesi relativa alla lettura personale o meno, ossia immediata sugli «originalia» o tramite le *Summae Sententiarum* o le *Glossae*, delle opere di Agostino, pur essendo al riguardo difficile raggiungere dimostrazioni sicure. Ecco perché ci sembra rischiosa la finale di un'affermazione come questa: «Una parte delle citazioni agostiniane deriva probabilmente dalla *Glossa* o dalle opere teologiche dei contemporanei, ma una semplice lettura della *Somma* fa toccare con mano il lavoro personale di Tommaso che dimostra di conoscere direttamente quasi tutte le opere

(44) *Ib.*, col. 759.

(45) *O.c.*, p. 131.

di Agostino» (46). Si tratta di vedere che cosa si intende per conoscenza diretta, se cioè si intenda che le citazioni siano frutto di una diretta e compiuta lettura di sant'Agostino. Anche il Pinckaers parla della dottrina di san Tommaso sulla legge nuova come di «frutto di una lettura rinnovata [...] del "De spiritu et littera" e del commento al Sermone della Montagna di sant'Agostino» (47). Possiamo in ogni caso riconoscere la valorizzazione di particolari testi di queste opere agostiniane, e forse anche di quelli più significativi, che san Tommaso coglie e utilizza per la propria sintesi. Da qui appare l'interesse anche per un altro tipo di lavoro: la comparazione, che risulterebbe senz'altro illuminante, tra i passi di Agostino utilizzati da san Tommaso rispetto a quelli utilizzati dalla *Summa Theologiae* Halense che è stata chiamata «une grande pourvoyeuse de textes» (48).

8) Tra i saggi pertinenti a dare il contesto e a indicare il senso della presenza di Agostino in san Tommaso accenniamo infine a quello recente di P. Léon Elders: *Les citations de saint Augustin dans la "Somme Théologique" de saint Thomas d'Aquin* (49): un richiamo ampio e rapido dei testi agostiniani nella *S. Th.*, non circostanziati — nella *S. Th.* le citazioni di Agostino «superano di molto la cifra di 2000» (50) —, ma che nell'insieme offrono un'idea consistente e sinteticamente precisa della portata del magistero di Agostino nei confronti di Tommaso.

II. Fonti agostiniane nel trattato sulla legge nuova (I-II, 106-108) (51)

1) Sarebbe certamente illuminante uno studio dettagliato delle «auctoritates» di Agostino in tutte le questioni della *S. Th.* dedicate alla legge:

(46) C. PERA, *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, cit., p. 83. Cfr. anche M. J. NICOLAS, *Saint Thomas et les autres*, in THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I, Paris, 1984, pp. 26-27: «Qual era la sua [di san Tommaso] biblioteca patristica? Una cosa è certa: egli cercava di conoscere gli scritti dei Padri [...] Nessuna fonte patristica è paragonabile a quella che fu per lui S. Agostino, di cui si è potuto dire che era il maestro della cultura cristiana nel medioevo. Il famoso *Libro delle Sentenze* di Pier Lombardo, testo ufficiale dell'insegnamento teologico, non era che una modesta e abile compilazione di testi agostiniani. La sua opera riempiva le biblioteche universitarie. Senza dubbio egli la leggeva direttamente, anche se utilizzava delle raccolte di testi per le sue citazioni. Per S. Tommaso, S. Agostino è stato in materia di fede e di teologia il "Padre" per eccellenza, il primo maestro».

(47) S. TH. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Paris 1985, p. 179. Cfr. anche p. 187.

(48) G. GEENEN, *Saint Thomas et les Pères*, cit., col. 743.

(49) *Doctor Communis* 40 (1987) 115-167.

(50) *Ib.*, p. 115.

(51) Una bibliografia sulla legge in san Tommaso si può trovare completa e aggiornata in G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso*, Roma 1983, pp. 273-276 (Cfr. la recensione di quest'opera in *Rassegna di Letteratura Tomistica* XIX [1986], n. 506, pp. 247-256) e in S. TH. PINCKAERS, o.c., pp. 486-487; 491-493. Un'analisi attenta e particolareggiata di queste questioni si trova in U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965, pp. 121-223 (pp. 273-279: un'accurata bibliografia). Per una presentazione sintetica cfr. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1960, pp. 237-252.

Per l'edizione di queste questioni ricordiamo: SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, voll. XII (qq. 90-105) e XIII (qq. 106-114), Firenze 1965-1965; SAINT THOMAS D'A-

I-II, 90-108 ⁽⁵²⁾. Noi prenderemo in considerazione solo le ultime tre, dalla 106 alla 108, dedicate alla legge nuova. D'altra parte appare chiaro che proprio in queste questioni, oltre che nella questione sulla legge eterna, la fonte agostiniana è particolarmente decisiva ed evidente.

È inutile avvertire che il profilo della ricerca si limita rigorosamente alla relazione Agostino-Tommaso quanto alla legge nuova, tralasciando le non poche e importanti questioni storico-teoretiche che il trattato della *S. Th.* sulla legge — e quindi la prospettiva e il pensiero di san Tommaso stesso — pongono ⁽⁵³⁾.

QUIN, *La Loi* (qq. 90-97), Paris 1935; *La Loi ancienne*, (t. I: qq. 98-100; t. II: qq. 101-105), Paris 1971; *La Loi nouvelle* (qq. 106-108), Paris 1981; THOMAS VON AQUIN, *Das Gesetz*, I-II, 90-105, Heidelberg-Graz 1977; THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, 2, qq. 90-108, Paris 1984, pp. 565-744.

(52) Citiamo tuttavia le opere di Agostino che abbiamo rilevato nelle questioni 90-105, da noi non studiate, indicando il passo preciso in cui ricorrono:

De libero arbitrio: 1, 4 (PL 32,1226): 100, 8, 3m; 5 (PL 32,1228): 91, 4, c; (PL 32,1227): 95, 2, c; 96, 4, c; (PL 32,1228): 93, 3, ag. 3; 96, 2, sc; 1, 6 (PL 32,1229): 91, 1 c; 91, 2, ag. 1; 93, 1, sc; 93, 2, ag. 2; 93, 2 sc; 93, 3, ag. 2; 93, 3, c; 93, 6, ag. 3; 97, 1, sc.

De doctrina christiana: 2, 3 (PL 34,37): 99, 3, ag. 3; 4, 8-10 (PL 32,98-99): 101, 2, ag. 1).

Contra Faustum: 4, 2 (PL 42,217): 91, 5, c; 6, 2 (PL 32,228): 99, 4, ag. 1; 6, 7 (PL 42,233): 102, 6, 1m; 10, 2 (PL 42,243): 99, 4, ag. 1; 19, 16 (PL 42,357): 103, 4, c; 22, 24 (PL 42,417): 100, 12, c; 104, 2, 2m.

Contra Adimantum: 17 (PL 42,159): 91, 5, c.

Confessiones: 2, 4 (PL 32,678): 94, 6, sc; 3, 8 (PL 32,689): 92, 1, 3m.

Contra duas epistolas Pelagianorum: II, 9 (PL 44,586): 92, 2, ag. 4.

De diversis quaestionibus LXXXIII: 46 (PL 40,30): 93, 1, ag. 1; 36 (PL 40,25): 99, 6, ag. 1.

De vera religione: 30 (PL 34,147): 93, 1, ag. 3; 93, 2, c; 93, 4, 2m; 31 (PL 34,148): 93, 2, ag. 3; 96, 6, ag. 1.

De Trinitate: 15, 14 (PL 42,1076): 93, 1, 2m.

De spiritu et littera: 14 (PL 44,215): 100, 12, sc; (PL 44,216): 99, 2, 3m.

Quaestionum in Heptateuchum: 2, 71 (PL 34,620): 100, 4, sc; (PL 34,621): 100, 4, ag. 1 (citato come dalla *Glossa ordinaria*).

Enarrationes in Psalmos: 91, 4 (PL 37,1174): 100, 9, ag. 3 (citato come *Glossa ordinaria*).

De haeresibus: § 88 (PL 42,47): 100, 10, ag. 3.

Enchiridion: 3-45 (PL 40,232-233): 101, 2, ag. 3.

De genesi ad litteram: 8, 6, 13 (PL 34,377-383): 102, 1, ag. 2; 12, 27 (PL 34,477): 98, 3, 2m.

Epistula LXXXII: (PL 33,280): 103, 4, 1m.

De civitate Dei: 2, 21 (PL 41,67): 105, 2, c; 19, 12 (PL 41,640): 93, 6, sc; 21, 11 (PL 41,725): 105, 2, ag. 10; 22, 6 (PL 41,759): 96, 1, c.

De catechizandis rudibus: 18 (PL 400,333): 93, 6, c.

De bono coniugali: 21 (PL 40,390): 94, 1, sc.

Epistula XXXVI: (PL 33,136): 97, 3, sc.

Tractatus in evangelium Ioannis: 26 (PL 35,1607): 98, 4, c; 36 (PL 35, 1669): 105, 2, 8m.

De praedestinatione sanctorum: 8 (PL 44,971): 98, 4, 2m.

(53) Tra le questioni che la dottrina di san Tommaso esposta nella *S. Th.* pone ricordiamo la distinzione tra il «principium exterius», che «instruit per legem» e il «principium» sempre «exterius», che «iuvat per gratiam», quando si arrivi alla grazia dello Spirito Santo, «indita in corde» al punto di essere «inclinazione»; così pone questioni la definizione della legge, che domanda continue operazioni di analogia e quindi di reinterpretazione; lo stesso vale per il concetto di «ratio» e di «natura», particolarmente in relazione con la «legge nuova» e il contenuto che ad essa san Tommaso attribuisce, e ancora la relazione tra la «lex aeterna» e le altre «leggi». Ma tutto questo evidentemente esula dalla nostra ricerca.

2) La presenza di Agostino nella elaborazione della teologia della legge nuova di san Tommaso ⁽⁵⁴⁾ è già stata messa sinteticamente in luce da quanti hanno studiato queste questioni ⁽⁵⁵⁾, così come la novità e originalità della concezione tomistica della legge nuova grazie precisamente all'influsso e all'assunzione della dottrina agostiniana.

Il Kühn sottolinea la differenza tra la concezione della legge nuova nella *S. Th.* di san Tommaso e quella che si trova nella tradizione scolastica precedente il Dottore Angelico e in questo stesso nel Commento alle Sentenze: «Era dottrina comune nella tradizione scolastica che nella legge nuova fosse dato un aiuto di grazia divina, conveniente e sufficiente per il compimento dei comandamenti, ma che la legge nuova fosse propriamente una "lex indita" non è detto né da Pier Lombardo, né dai Francescani, né da Alberto Magno e neppure lo si trova ancora nello stesso Commento alle Sentenze di Tommaso» ⁽⁵⁶⁾; la legge nuova rimane essen-

(54) Diamo subito nel loro insieme i riferimenti ad Agostino nelle questioni 106-108, indicando, in questo caso, se l'identico testo venga, nello stesso senso, utilizzato dalla *Summa Theologica* Halense (indichiamo la pagina dell'edizione Quaracchi: ALEXANDRI DE HALES, *Summa Theologica*, t. IV, Ad. Claras Aquas 1948 con la sigla: H.):

De spiritu et littera: 14 (PL 44,215): 106, 2, c (H., p. 410); 17 (PL 44,218): 106, 2, c; 17 (PL 44,219): 106, 2, c (H., p. 410); 18 (PL 44,219): 106, 2, 3m.

Epistula CCXVII: (PL 33,984): 106, 3, 1m.

De peccatorum meritis et remissione: 2 (PL 44,170): 106, 3, 1m. San Tommaso in realtà cita il *De perfectione iustitiae hominis*, in cui non viene ritrovato il testo da lui indicato, reperito invece sostanzialmente nelle due opere precedentemente citate.

Contra Faustum: 19, 31 (PL 42,368): 106, 4, 2m (cfr. *De haeresibus*, § 26 [PL 42,30]); 4, 2 (PL 42,217): 107, 1, ag. 2 (H., pp. 398-842); 19, 23 (PL 42,361) 107, 3, 2m (p. 539); 19, 23 (PL 42,362): 107, 4, 3 m; 19, 26 (PL 42, 364): 107, 2, 2m (H., pp. 390-397); 19, 26 (PL 42,365): 107, 4, 3 m; 19, 28 (PL 42,366): 107, 3, 2m.

Epistula CXCIX: (PL 33,923): 106, 4, 4m.

Sermo XIX: (PL 38,134): 107, 1, ag. 1.

Enarrationes in Psalmos: 50 (PL 36,596): 107, 1, ag. 1 (H., p. 1088): il testo — reperito come contenuto nelle due opere precedentemente ricordate di Agostino — viene citato da Tommaso come *Glossa* (così anche H.).

Contra Adimantum: 17 (42,159): 107, 1, ag. 2 (H., p. 409).

De sermone Domini in monte: I, 1 (PL 34,1231): 107, 3, ag. 2 (citato come *Glossa*); I, 1 (PL 34,1231): 108, 3, sc; 14 (PL 34,1248): 107,2, 2m; 107, 4, ag. 3 (H., p. 672); 17 (PL 34,1255): 107, 4, ag. 3; 17 (PL 34,1256): 107, 4, 3m; 19 (PL 34,1260): 108, 3, 2m (H., p. 905); 21 (PL 34,65): 107, 4, 3m.

Epistula LV: (PL 33,221): 107, 4, c.

De natura et gratia: 9 (PL 44,289): 107, 4, c.

De perfectione iustitiae hominis: 10 (PL 44,302): 107, 4, c.

Sermo LXX: (PL 38,444): 107, 4, c; 107, 4, 2 m.

Nelle tre opere appena citate si trova il pensiero riferito in 107, 4, c.

De consensu evangelistarum: 30 (PL 34,1114): 108, 2, 3m.

(55) Si veda la bibliografia citata sopra nella nota 51.

(56) *Via caritatis*..., cit., p. 194. Va tuttavia osservato al riguardo che la *Summa Theologica* Halense conosce e cita il testo del *De spiritu et littera*, 24: «AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, assumens illud Ierem. 32: Post dies illos dabo leges meas in visceribus eorum, et in cordibus eorum scribam eas; non docebit unusquisque fratrem suum etc. quia cognoscent a maiore usque ad minorem; super quod Augustinus: "Sicut lex scripta in tabulis lapideis, mercesque eius terra illa promissionis, quam carnalis domus Israel ab Aegypto liberata accepit, pertinet ad Testamentum Vetus, ita lex fidei scripta in cordibus mercesque eius species contemplationis, quam spiritualis domus Israel ab hoc mundo liberata percipiet, pertinet ad Testamentum Novum". Ex iis igitur patet quare lex non dicitur iustificare sicut evangelium» (II, III, V, I, ad 4-6; ed. cit., p. 409).

La stessa *Summa Theologica* conosce, sempre del *De spiritu et littera* l'affermazione

zialmente un «comando esterno», e quindi una «legge scritta», che si aggiunge a quella naturale che è invece una «lex indita».

Questa differenza viene sottolineata dal Tonneau negli stessi termini: «La *Somma* di Alessandro, nel suo terzo libro che gli storici attribuiscono a Giovanni de la Rochelle, non conosce se non una *lex indita*; essa intende come tale la legge naturale che si può dire innata. Ogni altra legge, ad eccezione di quella eterna, sarà quindi una *lex superaddita*, in un senso abbastanza ambiguo, che corrisponde contemporaneamente all'idea di una legge positiva e a quella di una legge aggiunta alla legge di natura. La modernità del pensiero francescano, che caratterizza anche la qualità tecnica della lingua, è d'altronde il privilegio, quasi il monopolio della scrittura» (57). «Il trattato della legge nuova in san Tommaso non si comprenderebbe senza quello della *Somma* di Alessandro, al quale esso deve tanto, e particolarmente la visione sapienziale, senza dubbio già volgarizzata negli ambienti universitari, che collega in buon ordine tutti i tipi di legge alla legge eterna, e tuttavia esso è un trattato della legge nuova che sta per staccarsi dalla economia dove era nato e dove lo trattengono ancora le sue fonti e giustificazioni bibliche, per fondersi in un'alta sintesi di teologia» (58).

Per parte sua il Pinckaers, dopo aver osservato che «il trattato della Legge evangelica è, in larga misura, una creazione dell'epoca», ossia del secolo XIII — in quanto «espressione teologica del potente evangelismo dei Francescani e dei Domenicani» — dichiara che san Tommaso, approfittando certo di tutto il lavoro a lui precedente o disponibile, «ha nondimeno fatto un'opera originale, concentrando questa vasta materia in tre questioni, e soprattutto elaborando una definizione nuova della Legge evangelica che fa di essa veramente una chiave di volta della morale. Lo studio di san Tommaso è il frutto di una lettura rinnovata della lettera ai Romani e del «De spiritu et littera» e del Sermone sul Monte di sant'Agostino; essa fa risaltare molto più nettamente la dimensione spirituale di questa Legge» (59).

agostiniana: «Ministrationem damnationis dicit legem [...] ministrationem vero iustitiae dicit Novum Testamentum, cum per donum Spiritus operamur iustitiam» (17: PL 44,218), «Lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrentur», mentre nel Nuovo Testamento «intrinsicus data est, qua iustificarentur» (II, III, V, II, sc a/b; ed. cit., p. 410).

(57) *O.c.*, p. 194.

(58) *Ib.*

(59) *Les sources de la morale chrétienne*, cit., p. 179. A proposito dell'influsso del Commento al sermone sul Monte di sant'Agostino su Tommaso cfr. *Ib.*, p. 160. Dello stesso autore cfr. l'introduzione alle questioni sulla legge nuova in THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, 2, cit., pp. 719-720. «Le questioni sulla legge nuova attingono alle migliori fonti della Scrittura e dei Padri. Esse espongono in modo succinto e sistematico, talora originalissimo, i dati forniti dalle correnti più ricche della tradizione teologica. Principalmente esse saranno:

— la lettera ai Romani, commentata una seconda volta da S. Tommaso nel momento di redigere la *Somma*, con l'aiuto del trattato *Lo spirito e la lettera* di S. Agostino, che è una riflessione sulla legge di Mosè che uccide, quando è presa nella sua lettera, e la legge scritta nei cuori dei credenti dallo Spirito Santo, che giustifica, secondo la lettera ai Romani e la seconda ai Corinti. Queste fonti risalgono fino al testo profetico di Geremia (31) che annunzia la nuova alleanza con la legge scritta nei cuori, in connessione con Ezechiele (36,26) sul cambiamento del cuore di pietra con un cuore di carne.

— Il Sermone sul monte compreso alla luce del commento di S. Agostino, che esercitò

Qui analizziamo in dettaglio tutti i riferimenti ad Agostino, mettendo in luce la natura e la portata dell'influsso sul pensiero e sull'espressione di san Tommaso nella sua elaborazione della teologia della legge nuova.

1. *La legge nuova come «lex indita»*

1) Il primo testo agostiniano citato nell'ambito della questione «*Utrum lex nova sit lex scripta*» (106,1) è dal *De spiritu et littera*, e diciamo subito che quest'opera si rivela d'importanza decisiva per il pensiero di Tommaso nella definizione della legge nuova, in particolare nel suo rapporto con la legge scritta, e quindi con la legge umana e la legge divina veterotestamentaria. Il carattere «scritturale» della legge nuova sembrerebbe plausibile a partire da tre constatazioni: il fatto che il «vangelo» — col quale la legge nuova coincide («*lex enim nova est ipsum evangelium*») — si trova nella condizione non di ciò che è «inditum» ma di ciò che è scritto («*evangelium est descriptum*»); si aggiunge il fatto che, se fosse «indita», la legge nuova non apparirebbe differente dalla legge naturale, presentata appunto come «lex indita» (Rom. 2,14-15); da ultimo, va osservato che la «lex indita» appare comune sia a quanti appartengono all'economia neotestamentaria sia a quelli che appartengono all'economia veterotestamentaria, infatti «la Sapienza si diffonde nelle anime sane e crea gli amici di Dio e i profeti» (Sap. 7, 27); se la legge nuova fosse anch'essa «interiore» non presenterebbe la prerogativa di essere propria di coloro che sono nella economia del Nuovo Testamento.

San Tommaso assume completamente il *sed contra* dove è citato Ebrei 8, 8-10 — fondato su Geremia 31,31s — che parla delle «leges [datae] in mentes» e «[superscriptae] in corda», e nella sua risposta — che afferma il carattere non-scritto ma indito della legge nuova — porta come ragione «logica» il fatto che «potissimum» nella legge del Nuovo Testamento, ciò in cui consiste la sua «tota virtus», è la «gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Cristi». La fondazione di questa affermazione è reperita nella lettera ai Romani, precisamente in 3,2 e in 8,2, relativa alla «lex fidei» e alla «lex Spiritus vitae in Christo Iesu». Sul primo passo Tommaso osserva che Paolo denomina la grazia della fede «legge», e quindi, nella misura in cui la grazia della fede definisce il contenuto proprio dell'economia evangelica, è legittimo affermare che la «legge della fede» caratterizza tale economia. Ma, — prosegue san Tommaso —, che nell'economia neotestamentaria («in lege novi testamenti») tutta la «virtus» consista nella grazia dello Spirito Santo appare «expressius» dal secondo passo, dove appunto si parla della «lex Spiritus». Veramente i due testi paolini ai Romani non parlano di «lex indita» — come più immediatamente il testo della lettera agli Ebrei del *sed contra* —, ma di fede come legge, ed equivalentemente di grazia (grazia della fede: per il rapporto paolino fede-grazia), e di legge come Spirito (di legge dello Spirito). Collegando legge dello Spirito e legge

un influsso preponderante sull'interpretazione di questo testo di S. Matteo fino a S. Tommaso. Il Sermone sul monte vi è presentato come il modello perfetto della vita cristiana, contenente tutti i precetti che devono reggere la vita del cristiano» (*ib.*).

della fede (e quindi della grazia), san Tommaso conclude alla legge del Nuovo Testamento come «*gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi*», alla «*lex nova*» quale «*ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus*». Ancora, connettendo questa conclusione con il testo biblico del *sed contra* — «*leges in mentes*» o «*superscriptae in corda*», che sono proprie del tempo messianico — il carattere di «interiorità» appare provato.

Ma è seguendo il *De spiritu et littera* di Agostino, che san Tommaso giunge alla esplicita determinazione. Il passo agostiniano citato recita: «*Sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium*» (24,41). Esso sintetizza il testo di Agostino, il quale tratta il tema con ampio sviluppo, citando, tutta una serie di testi biblici — come: (2 Cor 3,2-9; Rom 5,5 Ger 31,31-34) — esattamente sul tema dell'interiorità della legge della fede, e tra l'altro con maggiore ampiezza anche il testo di Geremia del *sed contra*. Il che sta a indicare che lo stesso *sed contra* ha una sua derivazione agostiniana.

San Tommaso riporta anche un altro passo del *De spiritu et littera*: «*Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti?*» (21,36). Riportiamo più ampiamente i testi agostiniani, che fanno cogliere come sia stata larga e determinante l'influenza che essi hanno avuto sulla teologia della legge nuova in san Tommaso. Nella legge antica — scrive Agostino — in «*tabulis lapideis digitus Dei operatus est*»; in quella nuova questo avvenne «*in cordibus hominum*»; nel primo caso «*in tabulis scribuntur opera caritatis*», e abbiamo la «*lex operum*»; nel secondo «*ipsa caritas diffunditur in corde credentium*», e abbiamo la «*lex fidei*» e lo «*spiritus vivificans dilectorem*», in una dialettica tra «*extra hominem scribi*» e invece l'essere posto «*in ipso homine*», tra il «*forinsecus*» terrificante e l'«*intrinsecus*» giustificante (27,29-30): tema della giustificazione che san Tommaso affronterà più avanti in rapporto alla legge nuova. Anche il contenuto biblico del *sed contra* — ossia Ger 31, 31 ss. — viene largamente citato seguendo Agostino; si rivela così la fonte immediata di Tommaso nel momento che segue ai *videtur quod non*. Agostino si sofferma largamente per parte sua a commentare il testo di Geremia (19,32-34; 19,35).

2) Sempre sant'Agostino affronta il problema del rapporto tra lo stato di interiorità della legge naturale e quello della legge nuova: è l'argomento del 2° *videtur quod non*, sopra ricordato. La questione va trattata «*ne videatur non esse certa distantia Novi Testamenti, quod leges suas Dominus in cordibus populi sui se scripturum esse promisit, quandoquidem hoc gentes naturaliter habeant [...]* Si Deus hinc discernit a Vetere Testamento Novum, quod in vetere legem suam scripsit in tabulis, in novo autem scripsit in cordibus, fideles novi testamenti unde discernuntur a gentibus, quae habeant opus legis scriptum in cordibus suis, quo naturaliter quae legis sunt faciunt, quasi iam illo populo veteres potiores, qui legem accepit in tabulis, et novo populo priores cui hoc praestatur per testamentum novum, quod his natura iam praestitit?» (25,43). San Tommaso non solo pone la domanda sulla differenza tra la legge naturale iscritta nel cuore e

quella nuova, ma anche tra quella nuova e quella antica dal momento — come abbiamo visto — che quell'antica stessa appare data da Dio in modo «indito», capace di fondare l'amicizia.

Agostino risponde dicendo che Paolo, «si [...] gentes commemorans, naturaliter quae legis sunt facientes et scriptum habentes opus legis in cordibus, illos intelligi voluit qui credunt in Christum [...] quia et ipsi per insertionem, quam oleastro praestitam dicit, ad eandem oleam, hoc est ad eundem Dei populum pertinent (Rom. 11,24); potiusque concordat prophetico etiam hoc apostolicum testimonium: ut sit hoc pertinere ad Testamentum Novum, legem Dei habere non in tabulis, sed in cordibus scriptam, hoc est, in intimo affectu iustitiam legis amplecti, ubi fides per dilectionem operatur» (24,46).

Quanto a san Tommaso offre due risposte distinte. Nel primo caso osserva che vi è un «inditum homini» «pertinens ad naturam humanam», e tale è la legge naturale; e vi è un «aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum». La risposta di Tommaso si pone evidentemente nella prospettiva di una teoria della natura umana e del «quasi superadditum» (e anche il «quasi» va notato) in una elaborazione del rapporto natura-grazia che non sembra esattamente corrispondente a quello di Agostino. Il dottore Angelico aggiunge: «et hoc modo lex nova est indita homini, non solum iudicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum» (2m), e qui il linguaggio e la dottrina sono attinti ad Agostino che la ribadisce esattamente nelle pagine che san Tommaso ha sott'occhio dal *De spiritu et littera*. Scrive Agostino: «Cum [...] haec appareat distantia veteris et novi testamenti, quod lex ibi in tabulis, hic in cordibus scribitur, ut quod ibi forinsecus terret, hic delectet intrinsecus, ibique fiat praevaricator per occidentem litteram, hic dilector per vivificantem Spiritum, non ideo dicendum est quod Deus adiuvet nos ad operandam iustitiam atque operetur in nobis velle et operari pro bona voluntate (Philipp. 2,13), quia praeceptis iustitiae forinsecus insonat sensibus nostris, sed quia intrinsecum incrementum dat (I Cor. 3,7), diffundendo caritatem in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis (Rom. 5,5) (25,42). Scrive ancora Agostino: «Propter veteris hominis noxam, quae per litteram iubentem et minantem, minime sanabatur, dicitur illud Testamentum Vetus; hoc autem Novum, propter novitatem Spiritus, quae hominem novum sanat a vitio vetustatis» (20,35; cfr. anche 19,32).

Quanto alla interiorità della legge sia nel Vecchio sia nel Nuovo Testamento la risposta di Tommaso è che non c'è grazia dello Spirito Santo se non in virtù della fede — esplicita o implicita — in Cristo e che è la fede in Cristo che determina l'appartenenza al Nuovo Testamento, e di conseguenza, che «quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebat» (3m): è una coniugazione diversa dell'affermazione di Agostino, il quale la applica anche ai pagani, che credono in Cristo, tuttavia spostando il problema o la prospettiva paolina, dove la legge «indita» è quella naturale, a prescindere dalla successiva «inserzione» (Rom. 1, 14-15). San Tommaso non mutua la soluzione di Agostino, ma ne condivide l'«assioma»: «quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebat» (3m; *De spiritu et littera*, 26,46).

2. Il valore giustificante della legge nuova

1) Il *De spiritu et littera* — che ha dato i principi fondamentali a Tommaso nell'interpretazione dei testi biblici relativi alla legge nuova e quindi nella costituzione della relativa teologia — prosegue nelle riflessioni successive sulla capacità giustificativa della legge nuova (106,2), d'altronde già accennate dalle fonti citate dell'opera agostiniana. La risposta di san Tommaso, che la legge nuova è causa di giustificazione, nella misura in cui egli assume il *sed contra*, si trova fondata dal testo Rom. 1, 16: «Non erubescio evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti», con il commento: «Non autem est salus nisi iustificatis. Ergo lex evangelii iustificat». Quanto al *respondeo* egli prova il carattere giustificativo dal contenuto principale della legge nuova, ossia l'«ipsa gratia Spiritus Sancti interius data», per cui: «nova lex iustificat». A riprova («unde») cita un testo di Agostino già riferito: «Unde Augustinus in libro *De spir. et litt.*: Ibi, scilicet in Veteri Testamento, lex extrinsecus est posita, qua iniusti terrentur; hic, scilicet in novo testamento, intrinsecus data est, qua iustificarentur». Per quanto invece riguarda ciò che è legato «ad legem evangelii secundario», ossia i «documenta fidei et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus», san Tommaso non ritiene che la legge nuova giustifichi, e si rifà a 2 Cor. 3,6, largamente citato da Agostino nella sua opera sullo spirito e la lettera: «Littera occidit, spiritus autem vivificat», facendola seguire dal commento agostiniano, riassunto con le parole «per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in evangelio. Unde etiam littera evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans» (cfr. *De spiritu et littera*, 17,29-30; 20,35; 19,32). Per san Tommaso quindi anche quello che appartiene alla legge nuova ancora come scritto non è giustificante, e quindi rimane esattamente nella condizione di quello che era scritto sulle tavole della legge, se si prescinde dalla «gratia Spiritus Sancti» o dalla «gratia fidei sanans». E tali egli ritiene: «quaedam dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda», ancora risolvendosi nella «lex scripta» (106,1 c), ossia i «documenta fidei» e i «praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus» (106,2 c). Sant'Agostino non fa — pare — questa distinzione, ma il suo pensiero è esattamente riassunto, a motivo dell'assolutezza del principio: non può giustificare ciò che è «forinsecus», ma solo ciò che è «intrinsecus», non il «foris scriptum», ma l'«intus conscriptum» (17,30; 19,32 13). D'altronde Agostino stesso include in ciò che non giustifica i comandamenti che anche i cristiani, a parte quello del sabato, sono tenuti a osservare: «In illis [...] decem praeceptis, excepta sabati observatione [...] dicatur mihi quid non sit observandum a christiano [...] Quid horum quisquam dixerit christianum non debere servare?» (14,23): e tuttavia tutto questo non è in sé giustificante.

Tommaso usa il linguaggio stesso di Agostino relativo all'esteriorità non giustificante anche in un'altra risposta dove ricorre l'espressione:

«documenta et praecepta exterius homini proposita vel verbo vel scripto» (2m).

Sempre ad Agostino l'Angelico si riferisce per spiegare che, pur essendo lo stesso Dio che ha dato sia la legge antica sia la legge nuova, tuttavia la modalità è stata differente — «aliter et aliter» (3m) —. Egli si rifà al testo di Paolo relativo alle «tavole carnali del cuore» (2 Cor 3,3), opposte alle tavole di pietra, e riporta — quasi alla lettera — le parole di Agostino, di commento al medesimo testo paolino: «Litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis et ministrationem damnationis apostolus appellat. Hanc autem, scilicet Novi Testamenti legem, ministrationem Spiritus et ministrationem iustitiae dicit, quia per donum Spiritus operamur iustitiam, et a praevaricationis damnatione liberamur» (3m; *De spiritu et littera*, 18,31).

2) Risulta chiaramente dai testi di Agostino che Tommaso ha citato e utilizzato dal *De spiritu et littera* quanto quest'opera abbia rappresentato la fonte della dottrina di san Tommaso sulla legge nuova. Se volessimo usare la connotazione del Geenen sui diversi modi di uso delle «auctoritates» dovremmo anzitutto osservare che esse non sono assolutamente «ornamentali», ma «sorgenti» e insieme «prove» di dottrina. Fondamentalmente le fonti sono i testi biblici, largamente ricordati, ma è il commento di Agostino a introdurre ad essi, ad esplicitarne i dati e a offrire a Tommaso il linguaggio e i contenuti dottrinali.

Ma, per comprendere compiutamente questa scuola agostiniana del *De spiritu et littera*, aggiungiamo che la teologia della legge nuova, come quella sviluppata negli articoli successivi, rivela che siamo oltre — almeno sembra — un accostamento selettivo o per staccata citazione dell'opera di Agostino. Espressioni e dottrina rivelano una conoscenza almeno contestuale e in ogni modo una profonda assimilazione del pensiero del *De spiritu et littera* in questa elaborazione tomistica della teologia della legge nuova. Possiamo constatare — anche per l'analiticità con cui siamo proceduti — che, almeno in questo caso, l'uso dell'«auctoritas», se non presenta i caratteri della «prova» positiva né della manualistica né dell'impostazione storica, viene tuttavia a configurarsi secondo una modalità assai precisa, ossia come una connessione dall'interno, una comunione, uno stare alla scuola e un usufruire con libertà, certo per la propria costruzione sistematica che presenta la propria prospettiva. Si può indubbiamente dire che la teologia di Agostino è qui proseguita in quella di Tommaso, anche se poi Tommaso opera il proprio discernimento e non si limita a ripetere.

3. Il tempo della legge nuova

1) Dopo questi testi dal *De spiritu et littera*, che san Tommaso utilizza nella elaborazione della teologia dell'interiorità della legge nuova e del suo carattere giustificativo, ricordiamo due altri testi agostiniani sulla questione del tempo di questa stessa legge nuova e del significato della sua offerta non «a principio mundi» (106,3: «Utrum lex nova debuerit dari a prin-

cipio mundi»). San Tommaso trova tre «ragioni»: la relazione tra la legge nuova — ossia la «gratia Spiritus Sancti» nella quale la legge nuova «principalmente» consiste — e la redenzione di Cristo, da cui è tolto il peccato; la legge della progressione o della pedagogia, per cui la perfezione non è attuata se non «quodam temporali successionis ordine»; e infine l'opportunità che avvenisse l'esperienza della propria debolezza da parte dell'uomo, per venire a sapere di aver bisogno della grazia (in corp.). Il richiamo di Tommaso ad Agostino avviene per rispondere alla prima difficoltà così formulata: Dio non fa preferenza di persona, ora tutti hanno peccato e quindi a tutti, fin dal principio, doveva essere offerta la «lex Evangelii», come ausilio. La risposta di san Tommaso dice: «Humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiae»; la conseguenza è fondata su Agostino, di cui è riferito *De perfectione iustitiae*. In realtà, in quest'opera non si trova il passo citato da san Tommaso: «quibuscumque non datur, hoc est ex iustitia; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia» (1m). Ci si richiama invece ad altri testi di Agostino, ossia alla lettera 217, dove si trova effettivamente l'affermazione: «vera Dei gratia [...] non secundum merita nostra datur, sed dat merita ipsa cum datur»; oppure al *De peccatorum meritis et remissione* (2,19), che contiene una formula simile: «Quibus hoc [«quod [...] ad Deum nos convertimus»] Deus donare voluerit, eius misericordiae est, non meriti illorum; quibus autem noluerit, veritatis est. Iusta namque peccatoribus poena debetur, quoniam misericordiam et veritatem diligit Dominus Deus (Psal. 83,12); et misericordia et veritas occurrerunt sibi (Psal. 84,11); et universae viae Domini misericordia et veritas (Psal. 24,10). Et quis explicet quam crebro haec duo coniuncta divina Scriptura commemoret? [...] Quare autem illos velit convertere, illos pro aversione punire, quamquam et in beneficio tribuendo nemo iuste reprehendat misericordem, et in vindicta exercenda nemo iuste reprehendat veracem [...] nullus iuste culpaverit, consilium tamen occultioris iustitiae penes ipsum est». Il tema ritorna in san Tommaso, nella II-II,2,1m dove il riferimento di san Tommaso è al *De correptione et gratia* di Agostino. Egli dice: «Auxilium [gratiae] quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur [...], ut Augustinus dicit, in libro *De corr. et gratia*». Potremmo aggiungere anche il *De praedestinatione sanctorum*, 8,14, con l'espressione: «Cur [...] non omnes docet, — si tratta del «docere» del Padre, grazie al quale si viene a Gesù Cristo — ut omnes veniant ad Christum, nisi quia omnes quos docet, misericorditer docet; quos autem non docet, iudicio non docet? Quoniam cuius vult miseretur, et quem vult obdurat». Come si vede, l'idea che Tommaso esprime per «giustificare» il fatto che la legge nuova non venne data al principio del mondo «è certamente familiare a S. Agostino, ma [...] la formula è probabilmente uno di quei centoni ben conati che si sostituiscono nella tradizione ai lunghi sviluppi del santo Dottore, ai loro meandri, alle loro digressioni e ripetizioni»⁽⁶⁰⁾.

Ed è proprio per questo che — pur trattandosi di una breve citazione

(60) J. TONNEAU, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *La loi nouvelle*, cit., p. 128, n. 26.

e di una sintesi del pensiero di Agostino — non ci troviamo di fronte a una citazione «decorativa», ma a una fonte di dottrina o a una condivisione di essa da parte di san Tommaso, almeno come spiegazione della «ritardata» elargizione della legge evangelica, restando qui impregiudicato il problema della predestinazione. Il carattere ornamentale delle citazioni non dipende cioè dalla loro estensione, ma dalla loro portata e dalla condivisione che di esse appare.

2) Un secondo contesto nel quale ricorre il riferimento ad Agostino riguarda il problema — d'importanza specialissima, nel medio evo — della permanenza della legge di Cristo sino alla fine del mondo, o di una nuova effusione dello Spirito. È la questione: «Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi» (106,4). Le difficoltà presentate da san Tommaso sono: lo stato di conoscenza imperfetta attuale affermato dall'apostolo Paolo, che domanderebbe, dopo la «lex nova evacuanda», un «alius perfectior status succedens» (ag.1), quindi un «alius status» in cui si avveri la conoscenza di «tutta la verità», secondo la promessa di Cristo, dal momento che «nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi testamenti» (ag.2). Sembrerebbe poi conveniente uno «status tertius Spiritus Sancti, in quo spirituales viri principabuntur», dopo lo «status conveniens personae Patris», quale fu quello dell'Antico Testamento — in cui gli uomini erano impegnati alla generazione — e lo «status conveniens personae Filii», quello della legge nuova, in cui i chierici sono «intendentes sapientiae» (ag.3); resta poi il fatto che non è ancora venuta la fine del mondo pur essendo stato predicato il vangelo di Cristo, per cui occorre un «aliud evangelium Spiritus Sancti, quasi lex» (ag.4).

In rapporto alla seconda difficoltà san Tommaso cita il *Contra Faustum*, in cui Agostino riporta le posizioni di Montano, Priscilla e dei Manichei: «Montanus et Priscilla — così l'Angelico sintetizza Agostino — posuerunt quod promissio Domini de Spiritu Sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichaei posuerunt quod fuit completa in Manichaeo, quem dicebant esse Spiritum Sanctum paracletum» (2m).

Solitamente i commentatori più che al *Contra Faustum*, rimandano al *De haeresibus* di Agostino (§ 26) dove dice: «Cataphryges sunt quorum auctores fuerunt Montanus tamquam paracletus et duae prophetissae ipsius, Prisca et Maximilla. [...] Adventum Spiritus Sancti a Domino promissum in se potius quam in apostolis fuisse asserunt reditum. Secundas nuptias pro fornicationibus habent, et ideo dicunt eas permisisse apostolum Paulum quia: Ex parte sciebat, et ex parte prophetabat, nondum enim venerat quod perfectum est. Hoc autem perfectum in Montanum et in eius prophetissas venisse delirant»; e al § 46: «Promissionem Domini Iesu Christi de Paraceto Spiritu Sancto in suo haeresiarcho Manichaeo dicunt esse completam [Manichaei]».

In realtà, «scrutando il libro XIX del *Contra Faustum* [c.31; cfr. 32,17] ci si accorge che S. Tommaso non aveva affatto torto: la sua memoria gli doveva far venire in mente alla fine del libro quel passo, in cui veramente Montano non è menzionato, ma dove Agostino spiega che i Manichei rifiutano gli Atti degli Apostoli, tanto loro ripugnava di leggervi

in tutta chiarezza la venuta del vero Paraclito, secondo la promessa del Signore» (61). Più che come fonte dottrinale qui Agostino è citato come fonte storica, mentre il testo di Paolo: *Ex parte sciebat...* (1 Cor 13,10) viene da san Tommaso citato nella prima difficoltà.

Sempre un testo di Agostino è citato nella soluzione all'ultima difficoltà, che cioè il vangelo è già stato predicato e pure la fine del mondo ancora non è venuta, per cui è da attendersi un «*evangelium regni*», oltre l'«*evangelium Christi*», e quindi un «*evangelium Spiritus Sancti*». In questo caso la citazione di Agostino — dalla lettera 199 ad Esichio sulla fine del mondo — serve a Tommaso per precisare che per fine del mondo «*potest intelligi praedicatio evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur ecclesia. Et ita, sicut dicit Augustinus in epistola Ad Hesych, nondum est praedicatum evangelium in universo orbe; sed hoc facto, veniet consummatio mundi*» (2m). Agostino scrive: «*In quibus [...] gentibus nondum est Ecclesia, oportet ut sit*» (c.12). Si tratta di un riferimento di tipo esplicativo esegetico, che serve a san Tommaso per negare che una compiuta evangelizzazione di Cristo («*evangelium Christi*») sia già avvenuta e che, non essendosi invece attuata una consumazione del mondo, si debba attendere un vangelo del regno o dello Spirito.

4. La differenza tra legge nuova e legge antica

Agostino ricorre in un altro contesto, quello della diversità o identità tra le due leggi: «*Utrum lex nova sit alia a lege veteri*» (107,1). Per una identità inclinerebbe il fatto che in ambedue le leggi importa la fede. Tommaso risponderà che diverso è lo stato della fede nell'Antico e nel Nuovo Testamento, essendo nel primo caso l'oggetto «futuro», nel secondo invece già «factum». La seconda difficoltà fa appello a due testi di Agostino, e anzitutto al *Contra Adamantium*, con l'affermazione: «*brevis differentia legis et evangelii est timor et amor*» (c.17), per osservare che, in realtà, anche nel Nuovo Testamento ci sono dei precetti relativi alla carità e quindi la differenza non può fondarsi sulla base della distinzione agostiniana. Neppure tale distinzione può essere giustificata su un'altra ragione agostiniana, ossia le promesse temporali nell'Antico e quelle spirituali ed eterne nel Nuovo Testamento: «*Augustinus — scrive san Tommaso — assignat Contra Faust., quod "Vetus Testamentum habuit promissa temporalia, novum testamentum habet promissa spiritualia et aeterna"*» (4,2).

Ma, siccome il Nuovo Testamento ha pure promesse temporali e l'Antico promesse spirituali ed eterne, ne viene che le due leggi, la nuova e l'antica, non si diversificano tra di loro. La risposta di Tommaso è ampia e articolata. Egli osserva che la relazione e quindi la differenza tra legge nuova e legge antica traduce la differenza tra perfetto e imperfetto, tra chi ha l'abito della virtù e chi non ha l'abito della virtù, e quindi tra chi compie le opere virtuose per una causa estrinseca e chi invece le compie

(61) *Ib.*, pp. 137-138, n. 35.

per una causa intrinseca. Ora, l'antica legge veniva data a chi non era ancora perfetto — «nondum consecutis gratiam spiritualem» — ed era perciò una «lex timoris», indotta da ragioni estrinseche — sollecitante con promesse temporali; al contrario la legge nuova — «cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus» — è una «lex amoris», per cui chi è nella legge nuova non è indotto all'osservanza per motivi estrinseci e per la sollecitazione della promessa di beni temporali: agli «objecta virtutis» della legge nuova si è inclinati «non quasi in extranea, sed quasi in propria».

A questo punto san Tommaso ripete, da una prospettiva diversa quanto sopra, alla scuola di Agostino, aveva affermato a proposito dell'appartenenza all'Antico o al Nuovo Testamento. Ci furono alcuni che già nell'Antico Testamento aspettavano anzitutto i beni eterni e quindi già facevano parte della legge nuova: «Fuerunt [...] aliqui in statu Veteris Testamenti habentes caritatem et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et aeternas. Et secundum hoc pertinebant ad legem novam». Al contrario, ci sono alcuni che, pur nello stato del Nuovo Testamento, sono ancora imperfetti, e di conseguenza vanno indotti alla prassi virtuosa con la forza del timore e l'incentivo delle promesse temporali: «Similiter etiam in Novo Testamento sunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem novae legis, quos oportuit etiam in Novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum et per aliqua temporalia promissa». In apparenza, stando al testo citato del *Contra Faustum* di Agostino citato nell'ag. 2, tale «auctoritas» presenta solo un valore di appiglio o di motivazione. In realtà, la lettura di tutto il contesto agostiniano mostra che esso fornisce la sostanza della risposta di san Tommaso, e quindi indica che egli non si è limitato al breve testo, ma ha presente esattamente tutto il pensiero agostiniano che fonda la sua risposta. Agostino dice: «Temporalium quidem rerum promissiones Testamento Veteri contineri, et ideo Vetus Testamentum appellari nemo nostrum ambigit, et quod aeternae vitae promissio regnumque caelorum ad Novum pertinet Testamentum; sed in illis temporalibus figuris fuisse futurorum, quae implentur in nobis, in quos finis saeculorum obvenit, non suspicio mea, sed apostolicus intellectus est, dicente Paulo, cum de talibus loqueretur: Haec omnia figurae nostrae fuerunt; et iterum: Haec omnia in figura contingebant illis; scripta sunt autem propter nos, in quos finis saeculorum evenit (1 Cor. 10,6,11). Non ergo Vetus Testamentum ad consequendas illas promissiones, sed ad intelligendas in eis Novi Testamenti promissiones accipimus: Veteris quippe testificatio fidem Novo conciliat [...] Non itaque spes nostra in temporalium rerum promissione defixa est; quandoquidem nec ipsos illius temporis sanctos et spirituales viros, patriarchas et prophetas, his terrenis rebus fuisse deditos credimus: intelligebant enim, revelanti sibi Spiritu Dei, quid tempori illi congrueret, et quibus modis Deus per illas omnes res gestas et dictas, futura figuranda et praenuntianda decerneret; magisque desiderium eorum de Novo Testamento erat, sed praesens functio corporalis, ad significanda nova ventura, pollicitationibus veteribus praebebatur. Ita illorum hominum non tantum lingua, sed et vita prophetica fuit. Carnalis autem populus, promissis vi-

tae praesentis inhaerebant. De quo tamen etiam populo nihilominus significabantur futura» (4,2).

La risposta di san Tommaso ha dunque assimilato il linguaggio e la prospettiva di Agostino, ben al di là della scarna citazione.

5. Valore completivo della legge nuova

Nella questione sul valore completivo della legge nuova rispetto a quella antica: «Utrum lex nova legem veterem impleat» (107,2), ancora Agostino viene addotto da san Tommaso per risolvere una delle difficoltà, la seconda, per la quale il carattere completivo non sarebbe riconoscibile, in quanto la legge nuova contenebbe dei «praecepta contraria praeceptis veteris legis», come quello che proibisce il divorzio; ora, «contrarium non est completivum sui contrarii» (ag. 2). Il riferimento agostiniano è al *Contra Faustum*, di cui Tommaso cita il passo: «Quod [...] Dominus praecepit de uxore dimittenda, non est contrarium ei quod lex praecepit. Neque enim ait lex: Qui voluerit dimittat uxorem, cui esset contrarium non dimittere. Sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praecepti libelli concriptione refractus abisteret» (19,26). Segue, sempre di Agostino, un altro testo dal *De sermone Domini in monte*: «Unde Dominus, ad hoc confirmandum ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis exceptit» (1,14).

I due testi — di cui particolarmente il primo non è citato alla lettera — offrono a Tommaso la ragione della sua risposta; si tratta di testi, più che dottrinali esplicativi o giustificativi, assunti perfettamente nel loro contenuto.

6. Inclusione della legge nuova nella legge antica

Sempre il *Contra Faustum* viene utilizzato da san Tommaso nell'articolo sull'inclusione o meno della legge nuova nella legge antica: «Utrum lex nova in lege veteri contineatur» (107,3). La non-continenza troverebbe la sua ragione nel fatto che i «mandata legis» sono «minora», rispetto ai «mandata maiora» del Vangelo, almeno secondo una *Glossa*, come la chiama san Tommaso. In realtà questa *Glossa* dovrebbe essere il testo stesso di Agostino — dal *De vera religione*, 17,34 — che parla di «praecepta vitae [...] in vetere lege minora [...], in evangelio maiora». La risposta di san Tommaso si fonda ancora su Agostino, il quale scrive, secondo la citazione che ne fa san Tommaso: «Pene omnia quae monuit vel praecepit Dominus, ubi adiungebat: Ego autem dico vobis, inveniuntur etiam in illis veteribus libris». E sempre da Agostino Tommaso aggiunge: «sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri, in homicidii genere deputari». San Tommaso prosegue a spiegare il senso del «maiore»: sta a indicare la manifestazione più esplicita di quanto già era contenuto, e osserva: «nihil [...] prohibet maius in minore virtute contineri, sicut arbor continetur in semine» (2m).

Siamo nuovamente di fronte a un'attinzione da Agostino di tipo esplicativo-esegetico, che offre a Tommaso la ragione per cui la legge antica dev'essere ritenuta inclusiva di quella nuova, mentre la riduzione o l'ampiezza («minora», «maiora») vanno intese sul piano della «manifestatio» più o meno esplicita, nella identità del contenuto sostanziale («quantum ad ipsam substantiam»).

7. La gravosità della legge nuova

Nel tema della onerosità delle due leggi — «Utrum lex nova sit gravior quam vetus» — (107,4) — si fa appello ad Agostino in una «obiezione» e nel *respondeo*.

Il primo testo di Agostino sembrerebbe nel senso della legge nuova come più onerosa di quella antica, in base all'affermazione: «Qui [...] dimittendi moram quaevisit, significavit quantum potuit duris hominibus se nolle discidium [...] Dominus [...] ad illud confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit» (*De sermone Domini in monte*, 1,14). A questo rilievo nel senso della maggiore difficoltà della legge nuova rispetto alla legge antica san Tommaso risponde con un altro testo di Agostino. L'Angelico osserva che le «adversitates quas patiuntur observatores novae legis» «propter amorem, in quo ipsa lex consistit, facile tolerantur, quia sicut Augustinus dicit in libro *De verbis Domini*, "omnia saeva et immania, et facilia et prope nulla efficit amor"». Il richiamo ad Agostino è nella linea della natura stessa della legge nuova, messa in rilievo dal medesimo Agostino nella dottrina elaborata nel *De spiritu et littera*, largamente usufruita da Tommaso — come abbiamo visto — a proposito della legge come dono dello Spirito, come carità e come grazia intrinseche in chi appartiene alla legge nuova, e a proposito della «lex amoris», antitetica alla «lex timoris». Propriamente non abbiamo di Agostino un'opera dal titolo *De verbis Domini*; qui si tratta del sermone 70. Sant'Agostino fa osservare che, quando c'è l'amore, anche la pesantezza e le varie difficoltà vengono sentite come leggere: «In his omnibus — cioè nelle situazioni comportanti "saevia et immania" — qui haec non amant, eadem gravia patiuntur; qui vero amant, eadem quidem, sed non gravia pati videntur», e segue il testo citato da Tommaso: «Omnia enim saeva et immania prorsus facilia et prope nulla efficit amor [...] Si [sarcina] angusta est paucis eligentibus, facilius tamen omnibus diligentibus [...] Quae dura sunt laborantibus, eisdem ipsis mitescunt amantibus».

Sempre nell'ambito della gravosità della legge — rispettivamente antica e nuova — il *respondeo* si rifà ad Agostino con due citazioni. Anzitutto Tommaso nota che riguardo alle opere esteriori, che comportano per se stesse difficoltà e gravosità, la legge antica era molto più pesante della legge nuova, dal momento che imponeva un maggior numero di atti esteriori in una molteplicità di cerimonie, mentre la legge nuova aggiunge pochissime cose a quelle imposte dalla legge naturale — stando alla dottrina di Cristo e degli Apostoli —. In seguito — osserva san Tommaso — alcune cose vennero aggiunte nella tradizione dei Padri, ed è precisamente riguar-

do a queste che san Tommaso riferisce l'«auctoritas» di Agostino: «in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim, *Ad inquisit. Ianuarii*, de quibusdam, quod «ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus, adeo ut tolerabilior sit conditio Iudaeorum, qui legalibus sacramentis, non humanibus praesumptionibus subiiciuntur»»: è un passo di Agostino dall'epistola 55, *ad Ianuarium*, citata quasi alla lettera ⁽⁶²⁾.

Quanto agli atti interiori di virtù — «opera virtutum in interioribus actibus» — essi sono certamente più difficili, e sono d'altra parte richiesti dalla legge nuova particolarmente se compiuti «delectabiliter et prompte», come conviene a chi è giusto. Senonché, si deve osservare — e qui Tommaso si richiama ancora ad Agostino — che i comandamenti sono onerosi per chi non ami, non per chi ami. Il testo agostiniano ricorre nel *De natura et gratia*, 69. Agostino scrive: «Omnia [...] fiunt facilia caritati, cui uni Christi sarcina levis est [...] Praecepta eius [...] gravia non sunt, nisi quia potest esse cordis affectus cui gravia non sunt [...] Viae [...] durae sunt timori, leves amori». Lo stesso pensiero di Agostino si riscontra nel *De perfectione iustitiae hominis*, 10: «Perfecta caritas foras mittit timorem et facit praecepti sarcinam levem [...] Caritati Dei non [...]est] grave mandatum Dei».

Già abbiamo citato il sermone 70, con lo stesso concetto agostiniano. San Tommaso ha sintetizzato questo concetto di Agostino, usufruendolo come fonte dottrinale, e insieme come fonte esegetica del versetto 5,3 della 1 lettera di Giovanni: «Mandata eius gravia non sunt».

8. I contenuti della legge nuova

1) Gli ultimi contesti che riferiscono l'«auctoritas» di Agostino riguardano il contenuto della legge nuova. E anzitutto la presenza o meno in essa di atti esteriori: «Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit» (108,2). Uno dei rilievi al riguardo osserva che mancano nella legge nuova le «observantiae» relative al popolo fedele, mentre ci sono quelle che interessano i ministri di Dio, come quella che proibisce ai discepoli di possedere oro, argento, denaro, ecc. San Tommaso nel *respondeo* stabilisce il principio — elaborato nell'articolo precedente — secondo cui «lex nova in exterioribus illa sola praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate», e quindi quello che riguarda i sacramenti e le opere di carità, e perciò la vita morale; quanto invece è relativo ai precedenti culturali e sociali è lasciato alla discrezione o dei singoli o di quanti presiedono al bene comune.

Riguardo in particolare ai precetti dati ai discepoli nella loro missione

(62) Cfr. *Ib.*, p. 154, n. 60.

san Tommaso nota che essi sono stati dati non come precetti culturali, ma come «moralia instituta», che si possono interpretare in due modi. Uno di tali modi è quello di Agostino nel *De consensu evangelistarum* (2,30), dove egli dice che essi non sono precetti ma concessioni. San Tommaso riassume tutto il brano agostiniano, che, fondandosi sulle parole di Paolo a proposito del «carnalia metere» in compenso dello «spiritualia seminare», afferma: «Unde apparet haec non ita praecepisse Dominum, tanquam evangelistae vivere aliunde non debeant, quam eis praebentibus quibus annuntiat evangelium; alioquin contra hoc praeceptum fecit idem apostolus, qui victum de manuum suarum laboribus transigebat, ne cuiquam gravis esset (1 Thess, 2,9), sed potestatem dedisse, in qua scirent sibi ista deberi [...Apostolus] ostendit utendi potestatem datam [ossia di vivere del vangelo], non impositam serviendi necessitatem».

Il passo di Agostino è così utilizzato da san Tommaso per una spiegazione esegetica.

2) Più incisiva e significativa è invece la seconda utilizzazione dell'«auctoritas» agostiniana nell'articolo 3 della questione 108: «Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit». San Tommaso la menziona nel *sed contra*, che anche in questo caso riflette perfettamente la posizione personale di san Tommaso. Alle difficoltà sulla insufficienza della legge nuova riguardo agli atti interiori, è opposto il passo di Agostino dal *De sermone Domini* I,1: «Considerandum est quia, cum dixit: Qui audit verba mea haec, satis significat sermonem istum Domini omnibus praeceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum».

Il testo di Agostino dice precisamente: «Sermonem quem locutus est Dominus noster Iesus Christus in monte, sicut in evangelio secundum Matthaeum legimus, si quis pie sobrieque consideraverit, puto quod inveniet in eo, quantum ad mores optimos pertinet, perfectum vitae christianae modum. Quod polliceri non temere audemus sed ex ipsis eiusdem Domini verbi conicientes; nam sic ipse sermo concluditur, ut appareat in eo praecepta esse omnia quae ad informandam vitam pertinent [...] Dicens: Qui audit verba mea haec, satis, ut arbitror, significavit haec verba, quae in monte locutus est, tam perfecte instruere vitam eorum qui voluerint secundum ea vivere, ut merito conparentur aedificanti super petram. Hoc dixi, ut appareat istum sermonem omnibus praeceptis quibus christiana vita informatur esse perfectum» (63).

Il *respondeo* di Tommaso assume esattamente questa prospettiva di Agostino: «Respondeo dicendum quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in Monte proposuit, totam informationem christianae vitae continet. In quo perfecte interiores motus ho-

(63) «La citazione di Agostino — osserva il Pinckaers — ci rivela la fonte principale sfruttata da S. Tommaso: il *Commento del Sermone sulla montagna* che riproduce la prima predicazione di Agostino, ancora prete, a Ippona. Questo commentario è all'origine di una ricca tradizione che sfocia a S. Tommaso». L'autore prosegue affermando: «Si può dimostrare che questi ha riletto personalmente quest'opera e ne ha tratto le idee principali per integrarle nella *Somma*» (THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique...*, cit., p. 740). Il Pinckaers rimanda al suo studio: *Le sermon sur la montagne et la morale: Communio*, VII (1982) 85-92.

minis ordinantur. Nam, post declaratum beatitudinis finem, commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus».

Ancora al *De sermone Domini in monte* di Agostino san Tommaso si richiama rispondendo a una argomentazione del *videtur quod non*: la legge nuova non avrebbe a sufficienza regolato quanto concerne la pratica della giustizia nei reciproci rapporti umani, limitati alle norme riguardanti il divorzio, la pena del taglione e la vendetta contro i nemici. San Tommaso risponde che in fatto di comandamenti giudiziali si errava in due modi. Anzitutto in quanto si confondeva quello che Dio aveva permesso e tollerato con quanto fosse giusto — così per il ripudio della moglie e l'usura, per cui il Signore proibì l'uno e l'altra —. Inoltre, l'errore consisteva nel ritenere che quanto la legge antica aveva determinato per l'osservanza della giustizia si dovesse invece compiere per il desiderio di vendetta, per la bramosia dei beni temporali o per l'odio del nemici, come nel caso della legge del taglione, della restituzione, o dell'uccisione dei nemici. Ora, quanto al primo errore Gesù proibisce sia il divorzio sia l'usura. Quanto al secondo errore si pone nella linea dell'interiorità e della disposizione spirituale. Rispettivamente — osserva san Tommaso — «Dominus [...] docet animum hominis sic debere esse praeparatum ut, si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere». Inoltre, «Dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam ampliora dare»; infine, «Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si opus necesse fuerit, etiam benefacere. Haec enim praecepta — conclude san Tommaso — secundum praeparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit». Cristo quindi, mirando alla «praeparatio animi», ne ha voluto la disponibilità «ad multa», «ad ampliora», e quindi non si può argomentare che abbia ordinato «insufficienter» la vita umana quanto ai precetti che riguardano le relazioni reciproche. Il breve richiamo ad Agostino rimanda in realtà a tutto il suo ampio commento al discorso della montagna, in particolare ai capitoli 19 e 20 del I libro, che san Tommaso ha ben presenti e che riassume. Agostino scrive: «Parum [...] adhuc videtur Domino, si pro malo quod acceperis nihil rependas mali, nisi etiam amplius sis paratus accipere [...] Oportet [...] in ipso corde esse ad omnia praeparatum, ut possit canere illud propheticum: Paratum cor meum. Deus, paratum cor meum»; «ad praeparationem cordis non ad ostentationem operis praeceptum recte intelligitur» (si tratta del «dimittere et vestimentum»); «hoc utique — prosegue Agostino — non tam ut pedibus agas, quam ut animo sis paratus» (è il comando di fare duemila passi); così come occorre essere «paratus [...], si opus sit, aequo animo plura tolerare ab eo inlata quem vult esse correctum». Possiamo concludere con quest'ultimo passo di Agostino: «In his [...] omnibus generibus iniuriarum Dominus docet patientissimum et misericordissimum et ad plura perferenda paratissimum animum christiani esse oportere» (passim).

Anche in questo caso la fonte agostiniana si rivela sorgente di esegesi per il testo biblico e fonte dottrinale su un punto certamente fondamentale della teologia tomistica della legge nuova, quella appunto dell'interiorità intesa come disponibilità radicale, per la quale non è più necessario una analiticità di formulazioni e di prescrizioni. Questo aspetto del magistero

di Agostino del resto è strettamente legato al primo messo rilevantemente in luce: quello della legge nuova iscritta nel cuore come carità, come grazia e Spirito.

III. *Conclusioni*

Il breve saggio, d'altronde con una analisi particolareggiata e una individuazione tipologica, delle referenze agostiniane nel trattato sulla legge nuova della *Summa Theologiae* di san Tommaso ha confermato e, più ancora, mostrato concretamente la consistenza e la modalità di presenza di Agostino nel pensiero del Dottore Angelico. Nello studio recente, sintetico ma significativo, già ricordato — *Les citations de saint Augustin dans la «Somme Théologique» de saint Thomas d'Aquin* — P. Léon Elders nota: «Le citazioni delle opere di sant'Agostino nella *Somma di teologia* sono estremamente numerose e superano di molto la cifra di 2000. L'osservazione sarebbe banale, se questa cifra non celasse un piano e un metodo da parte di san Tommaso d'Aquino» ⁽⁶⁴⁾. È quanto si propone la ricerca dell'Elders, il quale prosegue: «Si può dire senza esagerazione che, dal principio alla fine della *Somma*, sant'Agostino accompagna e sostiene lo sforzo di analisi e di riflessione teologica di S. Tommaso» ⁽⁶⁵⁾. Sulle questioni 106-108 da noi esaminato l'autore — che evidentemente non poteva soffermarsi analiticamente, vista la sua intenzione di abbracciare, sia pure per una prima constatazione, tutta la *S. Th.* — scrive: «Parecchie citazioni sono fatte da san Tommaso, il quale constata un accordo totale con sant'Agostino» ⁽⁶⁶⁾. Il nostro esame minuto ha permesso di dare contenuto preciso e plausibile a questa affermazione abbastanza scontata. Ed ha anche permesso una fondazione adeguata alle conclusioni stesse dell'Elders, che, se non si è soffermato all'analisi, ha potuto elaborare le conclusioni pertinenti in base all'estensione — tutta la *Summa Theologiae* — percorsa dal suo diffuso rilievo delle citazioni agostiniane. Egli parla della *Summa Theologiae* «scritta in un dialogo ininterrotto con Agostino. San Tommaso ha letto, meditato e ritenuto così bene gli scritti del Padre della Chiesa, che nella sua *Somma* ha potuto offrire una cretomazia dei testi agostiniani più profondi e più belli. Il lettore è colpito dall'ampiezza delle letture del Dottore angelico, che, con una padronanza perfetta di un immenso materiale, cita non solo le opere più conosciute di Agostino, ma anche i sermoni, le lettere e alcuni trattati oggi quasi dimenticati» ⁽⁶⁷⁾. Veramente quest'ultima affermazione domanderebbe delle precisazioni: l'indice della *Summa Theologica* Halense mostra che è comune nel medio evo quest'ampiezza di riferimento ad Agostino né si può dire che sia chiaro il preciso modo di accesso che san Tommaso ebbe alle opere di Agostino.

(64) *A.c.*, p. 115.

(65) *Ib.*,

(66) *Ib.*, p. 136.

(67) *Ib.*, p. 166. Occorrerà però ricordare anche la vasta quantità dei testi agostiniani che si ritrova nella *Summa Theologica* Halense, che sopra abbia visto finita una grande «pourvoyeuse de textes» (cfr. la nota 48).

Già abbiamo accennato alla questione relativa alle «auctoritates» nel medioevo.

Nel corso della nostra ricerca abbiamo in ogni caso sottolineato l'autonomia del riferimento agostiniano da parte di Tommaso almeno in rapporto a quella immensa miniera di testi d'Agostino che è la Somma Halense, e l'assimilazione del testo e del pensiero di Agostino, che supera la citazione presa isolatamente, e che denota una conoscenza e un uso riflesso e approfondito, almeno in alcuni punti nevralgici della sua dottrina.

«Si può anche constatare — conclude l'Elders — che per alcuni temi teologici san Tommaso attribuisce un'autorità speciale ad Agostino [...] Infatti san Tommaso ha riconosciuto l'autorità e il posto eccezionali di Agostino in teologia [...] Il risultato più importante della nostra ricerca ci sembra essere la scoperta di una comunione spirituale tra sant'Agostino e il Dottore angelico. Questi è pieno di ammirazione e di riconoscenza dinanzi al più grande dei Padri della Chiesa, — ma, noi aggiungiamo, questo era abbastanza comune ai medievali — anche se l'utilizzazione della sapienza agostiniana è assente da qualsiasi adulazione, poiché su tutto ha la precedenza la ricerca della verità» (68).

Il saggio condotto sulla legge nuova mostra effettivamente l'autorità speciale riconosciuta ad Agostino come fonte per l'istituzione della dottrina sulla interiorità della legge, della sua coincidenza con la grazia della fede, con la carità, con lo Spirito, e della sua condizione di «iscrizione» o «indizione» nel cuore. Allo stesso modo, l'autorità di Agostino presenta tutto il suo risalto nella teologia dell'interiorità della legge nuova rispetto ai precetti esteriori, in particolare nella sottolineatura dello stato di «preparazione» o di «disponibilità» che sempre interiormente essa viene a creare.

Si tratta, d'altra parte, non di due aspetti tra gli altri della teologia tomistica sulla legge nuova, ma dei due punti essenziali e anche tipici dello stesso Tommaso almeno rispetto all'ampia trattazione che ne aveva fatto l'Halense. È come dire che Agostino è assunto come maestro da san Tommaso quanto alla teologia della legge nuova esattamente per gli aspetti più significativi. In questo caso la «comunione spirituale» e dottrinale tra Agostino e Tommaso si rivela determinante. Il *De spiritu et littera* e *De sermone Domini in monte* — e lo stesso si potrebbe dire per un'altra opera di Agostino, il *De libero arbitrio*, per la legge eterna, da noi non esaminata — di là dal problema di come praticamente san Tommaso li abbia accostati — sono stati contenutisticamente e decisamente «appropriati» da san Tommaso, e in connessione con essi quei testi — si pensi al *Contra Faustum* con la dottrina sul criterio di appartenenza alla legge antica o alla legge nuova in base alla fede in Cristo e all'interiorità spirituale della legge — dove san Tommaso reperiva e da dove poteva formulare in sintesi quanto era consono ai principi della sua teologia della legge nuova. D'altra parte senza dimenticare — e lo ricordava Chenu — che a dare prospettiva e significato ultimo al magistero di Agostino fu l'originalità di Tom-

(68) *Ib.*, p. 167.

maso, con la visione che porta la sua impronta indelebile e la sua interpretazione, a cui l'«auctoritas» di Agostino è posta «a servizio».

INOS BIFFI

Piazza Duomo, 16 - Milano

11 giugno 1987