

TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, ESD, Bologna 2019. Un'opera in due voll. di pp. 1639 + 1411.

Il sommo teologo cattolico è stato anche un grande esegeta, inventando nuove modalità di comparazione intertestuale tra i commentatori degli stessi *loci* della Sacra Scrittura. A differenza tuttavia dell'ermeneutica sempre più erudita e orientata verso un approccio a vari livelli comparativo, cioè lo stile al quale sembra siamo stati abituati negli ultimi decenni e che troppo spesso appare lontano dalla vita pulsante dei testi della Bibbia, la *Lectura* che San Tommaso offriva ai suoi contemporanei non cessa di risuonare come fortemente evocativa e oltrepassare quindi il genere esegetico usuale per il lettore contemporaneo. Questa constatazione caratterizza tanto i commenti di Tommaso all'intero *corpus* delle Lettere di San Paolo, come anche la sua originale e per l'epoca innovativa *Catena Aurea*, come i commenti ai due Vangeli, Matteo e Giovanni. Quest'ultimo, in particolare, si va ad affiancare ai commentatori più illustri ed eminenti del quarto evangelo, a partire da Origene ed Agostino, ma si caratterizza per un afflato mistico che lo rende degno di figurare, assieme alle *Enarrationes in Psalmos* dello stesso Agostino, al *Commento ad Ezechiele* attribuito a Gregorio Magno, al *Commento al Cantico dei cantici* di Bernardo di Chiaravalle, alle *Colationes in Hexaemeron* di Bonaventura tra i più elevati commenti mistici di tutti i tempi.

Il *Commento al Vangelo secondo Giovanni* è pubblicato in due volumi con testo latino a fronte nella collana *I Talenti* delle Edizioni Studio Domenicano in collaborazione con le Edizioni San Clemente. La pubblicazione riprende e porta a termine l'aggiornamento dell'accurato lavoro compiuto dal più grande e noto traduttore di Tommaso del XX secolo, il padre domenicano Tito Sante Centi, scomparso da poco tempo, la cui pregevole versione italiana già pubblicata diversi anni addietro (TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, a cura di T.S. Centi, 3 voll., Città Nuova, Roma 1990-1992) viene integrata e aggiornata in questa edizione da un lavoro redazionale a cura di padre Roberto Coggi. Secondo Tolomeo di Lucca, che ha redatto il primo catalogo delle opere di San Tommaso, egli avrebbe scritto e rivisto solo il commento ai primi cinque capitoli del quarto Vangelo, mentre la parte rimanente dell'opera sarebbe frutto di una fedele trasposizione da parte del segretario fra' Reginaldo delle proprie note prese durante le sue lezioni, riviste dall'Aquinate prima di essere pubblicate. Remigio Casimiro Oudin all'inizio del XVIII secolo espresse alcuni dubbi sull'autenticità di queste lezioni universitarie, dubbi che, come ben spiegato nella densa e chiara introduzione di padre Centi, furono superati in modo unanimemente riconosciuto definitivo da Bernardo De' Rossi pochi decenni dopo. La stesura di queste lezioni si colloca negli ultimi anni di vita di Tommaso, tra il 1270 e il 1272, prima dell'ultimo rientro in Italia da Parigi, mentre lavorava anche alla stesura della seconda parte della *Summa Theologiae*. Rispetto alla *Catena aurea* il numero delle citazioni esplicite e dei rimandi si affievolisce di molto, viene lasciato più spazio alla speculazione sulla divino-umanità di Cristo, sulla deificazione dell'umanità da Lui compiuta e così profondamente intesa ed esposta da Giovanni.

Questa contemplazione della divinizzazione può a nostro parere comprendersi al meglio e nel modo più illuminante compiendo una lettura in parallelo del presente Commento con la summenzionata parte seconda della *Summa Theologiae*.

Il Vangelo di Giovanni è il prediletto dai filosofi, cristiani o non credenti, in quanto la sua redazione è caratterizzata da un afflato speculativo che non si ritrova nei sinottici. Tale sua caratteristica si ritrova nel primo teologo sistematico, Ireneo di Lione, allievo di Policarpo di Smirne, a sua volta allievo di Giovanni, il combattente contro la gnosi deviata dello gnosticismo dei primordi, vincitore della prima vera pugna non contro l'autorità civile né contro il giudaismo post-templare, ma contro una dottrina mista tra grecità mitologico-magico-speculativa e la teologia nel suo farsi pre-niceano che però sin da subito aveva come suo fuoco la divinità di Cristo. Origene e Agostino sono probabilmente gli autori più influenti tra quanti hanno commentato nel primo millennio dell'era cristiana il Vangelo di Giovanni, quanto meno per la loro enorme *Wirkungsgeschichte*, l'influenza che ebbero sui pensatori a loro successivi.

Nel Vangelo di Giovanni si può riconoscere come esposta con la massima chiarezza e profondità il fatto teoretico fondamentale della fede cristiana, l'affermazione iniziale che Cristo è il Verbo di Dio, che Cristo, Luce preesistente alla creazione, è venuto nel mondo a illuminare gli uomini incarnandosi, che per mezzo di Lui tutto è stato creato, che siamo stati santificati per mezzo di Lui e che a Lui rimaniamo uniti mediante la grazia che Egli ci infonde. Il Commento a Giovanni si armonizza al meglio con la *Summa Theologiae* e la completa dissolvendo le eresie in radice perché «l'Evangelista Giovanni, che aveva attinto la verità sulla divinità del Verbo alla fonte stessa del suo petto divino, su richiesta dei fedeli scrisse questo Vangelo, nel quale ci ha trasmesso la dottrina sulla divinità di Cristo» (p. 61)

Tommaso riflette sulle motivazioni della traduzione latina del greco *Logos* con *Verbum* e non con *Ratio* e spiega come quest'ultima rimanda «al concepire della nostra mente quale fatto mentale», limitandosi al conseguimento di un concetto. In tal modo evita di cadere in quel vicolo cieco caratteristico di numerosi pensatori cattolici e protestanti a lui successivi, che assunsero la *Ratio* quale cifra della loro speculazione che poi la filosofia accademica occidentale esaltò ad esempio nella *Scienza della Logica* di Hegel. In quest'ultima il concetto è la declinazione della *Ratio* come sintesi oltreumana di una ragione ordinatrice ma non divina, una ragione che pensa i pensieri di Dio prima della creazione e che in questa ebbrezza superba rifiuta, come già fece l'angelo caduto, l'Incarnazione con una riproposizione del *non serviam* i cui effetti sono transitati, purtroppo agevolmente, dalla speculazione alla terribile concretezza della politica.

Tommaso predilige invece il tradizionale lemma *Verbum* in quanto tale lemma indica pure l'espressione esteriore e la concretezza del venire nel mondo della Grazia santificante tramite la persona del Cristo, implicando dunque un riferimento a cose esterne, combinando l'approccio neoplatonico con una coloritura di concretezza che va oltre il portato dell'aristotelismo e giustifica una piena redenzione delle realtà create umane e non umane che mediante tale Verbo divino sono fatte esistere.

Giovanni viene da subito identificato dalla tradizione cattolica con l'animale simbolico dell'aquila «perché volle fissare con gli occhi acutissimi dell'anima la luce della verità immutabile». L'aquila è l'unico animale che secondo la tradizione è capace di fissare gli occhi nel sole senza perdere la vista; simboleggia l'anima che contempla Dio; anche nel Paradiso di Dante il suo volo inaugura l'ultima parte dell'ascesa, all'insegna dell'allegoria mistica più alta e più essenziale.

Come in Dante fin nei tre cerchi sublimi della Trinità si iscrive il tratto di un volto umano, così la lettura di Giovanni fa dire con forza a San Tommaso che la sublimità non rimuove la concretezza, che nell'Idea si iscrive il concreto, il reale, con quella singolare declinazione del platonismo che egli fece propria per il tramite di Dionigi Areopagita, l'autore da lui più citato in tutte le sue opere assieme ad Agostino ed Aristotele, alfieri di quel neoplatonismo cristiano che Tommaso volle far suo, commentando l'Areopagita unitamente ad alcune opere di Proclo. In questa declinazione del neoplatonismo la concretezza non viene svalutata; in Dionigi ampio spazio hanno i sacramenti e la gerarchia della Chiesa, tra i Nomi divini si intravede la redenzione del creato amato da un Dio che ha disposto l'ordine della natura intorno all'evento dell'Incarnazione in cui, per mezzo dell'umanità di Cristo, è possibile dissigliare la fonte della salvezza, volgere di nuovo l'intelletto alla comprensione dell'essenza divina che coincide con l'essere, vetta della metafisica tomista che fornisce il supporto filosofico a una teologia mistica i cui legami con quella di Dionigi sono ancor più espliciti in questo *Commento*. Cristo è «Via secondo la sua umanità ed è termine secondo la sua divinità».

Questo va oltre la pur necessaria constatazione che la teoria dell'essere di Alberto Magno, *Doctor Universalis* e maestro di Tommaso, è di carattere neoplatonico; quindi la creazione è considerata un processo di emanazione nel descrivere la quale le parole-chiave sono quelle di *fluxus* e di *processus*. All'origine-principio si colloca sempre Dio, causa prima e pura luce, in cui l'essere si identifica con l'essenza, *intellectus universaliter agens* da cui procede la *intelligentia*, il primo essere causato, e poi le intelligenze separate, cioè gli angeli, quindi le anime e i cieli. Le cause seconde non sono negate, ma subordinate alla virtù di Dio che primariamente e universalmente opera in esse. L'incrocio tra teologia giovannea e platonismo declinato in sempre nuovi stili trova nell'opera somma di Tommaso il proprio *apex* che qui possiamo solo tratteggiare ed evocare.

Tommaso d'Aquino riconosce che l'Evangelista possiede una contemplazione perfetta, e da ciò muove il suo commento che viene identificato dai curatori come la seconda e definitiva *Summa Theologiae*, quella riservata agli spiriti contemplanti, che quindi aspirano a condividere la contemplazione raggiunta da Giovanni nel suo Vangelo, la più sublime, ampia e perfetta, parafrasando il testo di *Isaia* 6,1. Così come la prima *Summa* è dedicata ai proficienti, agli studenti innamorati ma che sono ancora pietra grezza, questa *Lectura super Johannem* presuppone una affinità ormai stabile per essere compresa appieno, e quindi è dedicata a chi il percorso lo ha compiuto e che, spogliandosi degli orpelli del ricercatore, vuole attingere il frutto nascosto sotto il velame dei testi e delle lingue in

cui i testi sono redatti. Proprio per questo, riprendendo alcune suggestioni che mi vengono dal conciso libretto di Inos Biffi dedicato a Bernardo e Tommaso, possiamo ribadire che a nostro parere in questo più che in altre opere del *corpus* dell'Aquinate si può riconoscere un vero analogo al *Commento* di San Bernardo al Cantico dei Cantici. Tommaso si colloca in questa sequenza dei grandi commenti filosofico-sapienziali, insieme ad Agostino e Origene. Le sue lezioni ripercorrono il testo di Giovanni e dedicano ampio spazio, come fece Ireneo e ancor di più Origene, al *Prologo*, la parte che più attrasse pensatori d'ogni tempo e confessione religiosa, penso tra gli altri al Fichte della *Iniziazione alla vita beata* (1806).

Nel suo commento Tommaso rielabora le citazioni dei vari autori, spesso senza menzionarne esplicitamente le fonti, a differenza della summenzionata *Catena Aurea*, nella quale i Padri della Chiesa sono ripresi testualmente.

Il fascino intellettuale, spirituale e mistico del Vangelo di Giovanni costituisce una fonte inesauribile di tesori per la ragione illuminata dalla grazia. L'esegesi di Tommaso è una reinterpretazione del testo giovanneo inteso quale declinazione ispirata di quel *Verbum* che è venuto nel mondo per illuminare e ricondurre al Padre tutti gli uomini e le donne che lo hanno accolto e per generare una vita sempre nuova in chiunque lo accolga nella propria esistenza di ogni giorno.

Possiamo affermare che Tommaso ponga in essere una vera e propria *Imitatio Johannis*, con questa sua nuova prassi esegetica innovatrice più della *Catena Aurea* e molto più interessante per il filosofo. Le *Catene* sui quattro vangeli erano già in uso nella tarda antichità, in particolare sin dalla prima età bizantina (ne abbiamo diverse basate su opere di Padri greci, scritte tra VI e X secolo). La *Catena* redatta da Tommaso è realizzata con incastri così perfetti da farla sembrare ai suoi lettori e confratelli quasi miracolosa, per questo viene denominata «aurea», oltre che per distinguerla dalle altre dando ad essa un titolo di eccellenza.

In questo egli si colloca in una tradizione inaugurata proprio da Dionigi al quale si ispira continuamente per la struttura della metafisica gerarchica del cosmo colmo di individualità di diversi livelli di riflessione dello splendore divino. Charles M. Stang, nel suo *"No Longer I". Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite* (Oxford University Press, Oxford 2012), pur conscio delle difficoltà di continuare a sostenere l'identità tra Dionigi il seguace di Paolo e il redattore del *Corpus Dionisyacum*, rivaluta la tradizione patristica che invece li identificava alla luce di una ermeneutica più rispettosa della personalità dell'autore, che riteneva necessario attuare la propria auto-annichilazione in parallelo alla esposizione della propria teologia negativa o meglio iperbolica, in questo delineando quella che a suo avviso era la vera e *prisca theologia* dell'illustre convertito ateniese. Secondo Stang, lo pseudonimo Dionigi Areopagita che questo pensatore scelse di usare nel V secolo dell'era cristiana vuole significare al tempo stesso l'espressione di una sequela e una forma di asceti speculativa ed esperienziale: in maniera analoga Tommaso nel suo *Commento al Vangelo secondo Giovanni* segue l'evangelista come guida per immergersi nelle profondità del mistero del Verbo divino.

Tommaso dedica al commento del *Prologo* di Giovanni quasi duecento pagine della presente edizione. Importante è l'analisi che conduce di alcuni termini, nella prospettiva di evidenziare la distinzione tra i due modi di conoscenza delle cose divine e più precisamente della conoscenza *per modum inclinationis* che sta alla base delle virtù infuse, e *per studium* che è il modo di conoscenza proprio della teologia.

Sommariamente in conclusione ci limitiamo ad esaminare l'attualità di questa riflessione che apre a una filosofia del linguaggio anagogico nel senso che negli ultimi anni è stato tratteggiato dalla scuola di anagogia inaugurata dal cardinale Giacomo Biffi (si veda ad esempio il testo programmatico G. BIFFI, *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Jaca Book, Milano 2000). Questo approccio vuole riprendere l'approccio alla Scrittura sacra e alla scrittura umana riprendendo la grande esegesi che vede Tommaso tra i suoi più illustri esponenti di ogni tempo, ponendosi in continuità con alcune opere di ermeneutica della Scrittura caratterizzate dall'afflato contemplativo, quali la *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa o le opere di Riccardo di San Vittore dedicate all'esemplare mistico anagogicamente identificato in Beniamino, cioè il *De praepraetione animi ad contemplationem* (*Benjamin minor*) e il *De gratia contemplationis* (*Benjamin major*).

Questo approccio rende questo *Commento* anche particolarmente interessante e ricco di intuizioni per la filosofia, come si vede bene nella sua trattazione della nozione di *principio* alla quale dedichiamo solo un breve cenno conclusivo.

Principio, *archè*, questo termine può usarsi in molti sensi, *pollàkis legòmenon* come pochi altri termini filosofici e mistici, perché un principio su cui si cerca di fondare una filosofia si rispecchia nell'abisso, il *Grund* nell'*Ungrund* o *Abgrund* come Schelling investigava nelle *Ricerche filosofiche* del 1809 che tanto affascinarono Pareyson. Il principio fa sempre riferimento ad un'altra identità, sta in relazione ed in ordine ad essa. Esiste ordine nel tempo, nel sapere, nella produzione di una cosa. Nell'analisi che Tommaso compie del *Prologo* e in coerenza con la tradizione cattolica, il Principio viene da lui attribuito alla Persona del Figlio, principio di tutto ciò che è stato creato. In questo senso, dire nel principio era il Verbo corrisponde a dire che lo stesso Verbo è Principio. Tuttavia, e qui l'anagogia si dispiega in tutta la sua potenza evocativa, il termine Principio, per come viene esposto nell'analisi tomista del *Prologo* (si vedano in particolare le pagine 97 ss. del volume I della presente edizione), può avere un secondo significato, in quanto significa la Persona del Padre che è principio non solo delle creature, ma anche delle processioni divine. Il significato della frase è che il Figlio era nel Padre, come anche interpretano Sant'Agostino e Origene. Questo offre anche la spiegazione dell'espressione usata da Giovanni: «Io sto nel Padre ed il Padre sta in Me» (Gv 14,10). Il Principio più elevato è l'intimità più profonda tra il Padre e il Figlio, la piena partecipazione della Divinità una e indivisa tra Genitore e Generato.