

PROSPETTIVA MEDIEVALE

CHARLES MOREROD

SOMMARIO: I. *La scolastica fra i Padri e la Riforma*. II. *Evoluzione del magistero*. III. *San Tommaso d'Aquino*: 1. Perché è necessaria una Chiesa? 2. I sacramenti e la salvezza. 3. Essere volontariamente fuori dalla Chiesa. IV. *Ulteriori sviluppi*. V. *Conclusione*.

IL Medioevo, come suggerisce il termine stesso, è un'età di mezzo tra l'Antichità e il Rinascimento. Dal punto di vista della storia del pensiero, la riflessione scolastica si trova fra la teologia patristica e il contrasto Riforma – Controriforma. Un teologo contemporaneo deve tener conto di questa situazione storica, se vuole calibrare in modo giusto la prospettiva medievale sul tema dell'*extra Ecclesiam nulla salus*. Intendo perciò mostrare come la scolastica, e più concretamente il pensiero di San Tommaso d'Aquino, si presenta come un elemento d'importanza capitale nella considerazione dell'evoluzione dell'interpretazione dell'assioma, se vogliamo rintracciare una continuità ermeneutica fra il senso esclusivista del risalente a Fulgenzio di Ruspe, e la apertura salvifica presente a partire dal beato Pio IX.

I. LA SCOLASTICA FRA I PADRI E LA RIFORMA

Ai tempi delle persecuzioni dei cristiani ad opera delle autorità dell'impero romano, e delle situazioni scismatiche derivate dall'atteggiamento nei confronti dei *lapsi*, il tema che ci occupa fu impostato da san Cipriano († 258) nei seguenti termini: «Non si può dire, infatti, vita la loro, fuori della Chiesa: la casa di Dio è una sola, la Chiesa, e fuori di essa nessuno può ottenere la salvezza».¹ L'approccio del vescovo di Cartagine si capisce a partire da alcune premesse: Cristo è l'unico salvatore, e riceviamo la salvezza grazie ai sacramenti, che sono dati nella Chiesa. Sant'Agostino contemplerà anche la possibilità di qualche situazione “anomala”, in cui i sacramenti possono essere conferiti fuori della “grande Chiesa”. D'allora in poi la spiegazione su come i sacramenti possono edificare il Corpo di Cristo quando vengono conferiti in organismi esterni alla Chiesa costituirà una *questio* teologica di non facile risoluzione, che sfiderà la teologia nei corsi dei secoli.²

¹ *Le lettere*, Introduzione, versione e note a cura di N. MARINANGELI, vol. IV.3, Paoline, Ventimiglia 1979, 62-63. Il testo originale è molto vicino all'espressione che rimarrà famosa: «Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit, et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit» (Cyprianus, *Epistula* 4.4, in CCSL III.B, 24).

² Cfr. il buon commentario del teologo ortodosso G. FLOROVSKY, *The Doctrine of the Church and*

Dopo il Medioevo, esplicitamente in reazione alla Riforma protestante, san Roberto Bellarmino elabora una definizione minimale di Chiesa, in vista di poter determinare con sicurezza chi appartiene ad essa (questione resa meno chiara di prima, a causa della stessa Riforma e della sua teologia). Questa definizione avrà un influsso considerevole sulla comprensione ulteriore della Chiesa:

La Chiesa è un ceto di uomini così visibile e palpabile come il ceto del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica dei Veneti. Si deve notare secondo Agostino [...] che la Chiesa è un corpo vivo, in cui vi sono corpo e anima, e certamente i doni interiori – fede, speranza, carità – sono l'anima. La professione esteriore della fede e la comunione ai sacramenti sono il corpo. [...] Da questo proviene che alcuni sono del corpo e dell'anima della Chiesa, e dunque uniti interiormente ed esteriormente a Cristo capo, e sono perfettamente della Chiesa; di fatti sono come delle membra vive nel corpo, benché anche fra loro alcuni partecipino di più altri di meno alla vita, ed altri abbiano soltanto l'inizio della vita e per così dire il senso ma non il movimento, come quelli che hanno la sola fede, senza la carità. Ma altri sono dell'anima e non del corpo, come i catecumeni o gli scomunicati, se hanno fede e carità, come può succedere. Finalmente, alcuni sono del corpo e non dell'anima, come quelli che non hanno nessuna virtù interiore e che pure, per qualche speranza o timore temporale confessano la fede e comunicano ai sacramenti sotto il governo dei pastori, e questi sono i capelli, o le unghie o gli umori cattivi nel corpo umano.¹

Per capire correttamente la posizione del Bellarmino, è necessario situarla nel suo contesto storico; egli, infatti, reagisce contro la visione calvinista – cita diversi testi dello stesso Calvino – secondo la quale la Chiesa è prima di tutto invisibile. Non è questa la sede adeguata per discutere la posizione di Calvino, che insisteva sul ruolo della grazia in un modo ancora abbastanza medievale. Lo scontro fra Riforma e Controriforma ha inclinato alle due parti a caricaturare la posizione dell'altra parte. Inoltre il testo citato del santo dottore gesuita cerca esplicitamente di rispondere all'esigenza, in qualche modo canonica, d'identificare con sicurezza i membri della Chiesa. La sua definizione avrà un successo considerevole, e rimarrà viva nella mente degli studiosi nel corso dei secoli successivi, ma perdendo progressivamente il contesto interpretativo. Ciò avrà un influsso grande sulla comprensione contemporanea della nostra tematica.

Infatti, quando un lettore legge oggi un'espressione d'origine patristica, co-

the Ecumenical Problem, «The Ecumenical Review» 2 (1950) 155: «St. Augustine inverts, as it were, the initial presupposition of St. Cyprian and starts with another assumption: where the sacraments are administered, there is the Church, even though it exists sometimes in a reduced or imperfect state, compromised by disloyalty and rebellion, precisely because the reality of the Church is constituted by the sacraments. This identification of the Church with the sphere of the sacraments is fully accepted, both by St. Cyprian and St. Augustine. But St. Augustine emphasises especially the supernatural aspect of the sacraments. As supernatural, they cannot be at once destroyed by human disloyalty and disobedience. [...] It is precisely this supernatural reality that St. Augustine indicates by the word "character". [...] It is an essay in the "theology of the abnormal". [...] It admits the existence of some enigmatic "sacramental sphere" beyond the canonical borders of the Militant Church».

¹ ROBERTO BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, II, lib. 3, *De Ecclesia militante, caput II*, apud Josephum Giuliano, Neapoli 1857, 75.

me l'*extra ecclesiam nulla salus*, lo fa probabilmente con una comprensione implicitamente bellarminiana, e ne deduce con orrore che essa significhi un'eternità infelice per tutti i non cristiani, o addirittura per tutti i non cattolici, inclusi quelli che senza colpa loro non hanno avuto la fortuna d'una nascita al posto giusto. L'analisi di alcuni testi medievali, nei quali si perpetua il pensiero patristico, e si preparano gli sviluppi posteriori, ci fornirà tuttavia una chiave ermeneutica che ci porterà a ridimensionare di non poco questo affrettato giudizio.

II. EVOLUZIONE DEL MAGISTERO

Prima però d'imbatteci negli scritti scolastici conviene guardare, almeno velocemente, una serie di testi del magistero nei quali è facilmente percepibile un mutamento di posizione. Nel 1302, Papa Bonifazio VIII, sulla scia di alcuni documenti precedenti, parla del nostro argomento secondo un senso assai esclusivista, usando parole di una certa solennità: «Noi siamo obbligati, spinti dalla fede, a credere e a considerare una sola chiesa, santa, cattolica e questa stessa apostolica, e noi questa con fermezza crediamo e con semplicità confessiamo, al di fuori della quale non c'è né salvezza né remissione dei peccati. [...] E dichiariamo, affermiamo, stabiliamo che l'essere sottomessi al romano pontefice è, per ogni umana creatura, necessario per la salvezza».¹ Più avanti, nel 1442, il Concilio di Firenze consolida questa linea in un testo che rimarrà nella storia come quello con la più forte carica esclusivista:

La chiesa crede fermamente, confessa e annuncia che nessuno di quelli che sono fuori della chiesa cattolica, non solo i pagani, ma anche i giudei o gli eretici e gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno, "preparato per il diavolo e per i suoi angeli" (Mt 25,41), se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti; crede tanto importante l'unità del corpo della chiesa, che, solo a quelli che in essa perseverano, i sacramenti della chiesa procureranno la salvezza, e i digiuni, le altre opere di pietà e gli esercizi della milizia cristiana ottengono il premio eterno. "Nessuno, per quante elemosine abbia fatto e persino se avesse versato il sangue per il nome di Cristo può essere salvo, se non rimane nel grembo e nell'unità della chiesa cattolica".²

Alcuni secoli dopo, però, troviamo nel magistero un atteggiamento decisamente più aperto verso la possibilità di salvezza fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica. Il beato Pio IX manterrà lo stesso principio dogmatico di Firenze, ma contemporaneamente sancirà l'eccezione notevole dell'ignoranza invincibile:

Occorre nuovamente ricordare e riprendere il gravissimo errore, in cui si trovano miseramente alcuni, cattolici, i quali pensano che giungano all'eterna vita le persone viventi negli errori e lontane dalla vera fede e dall'unità cattolica. Questo è decisamente contrario alla cattolica dottrina. [...] Coloro i quali ignorano invincibilmente la nostra santissima religione e che osservando diligentemente la legge naturale e i suoi precetti, scolpiti da Dio nel cuore di tutti, e disposti a obbedire a Dio, conducono una vita onesta

¹ BONIFAZIO VIII, Bolla *Unam Sanctam*, 18.11.1302, in DH 870 e 875.

² CONCILIO DI FIRENZE, Bolla *Cantate Domino*, 4.2.1442, in DH 1351.

e retta, possono con l'aiuto della luce e grazia divina conseguire la vita eterna, giacché Dio, il quale perfettamente, vede, scruta e conosce le menti, gli animi, i pensieri e il comportamento di tutti, non soffre per sua somma bontà e clemenza che sia punito con gli eterni supplizi chi non è reo di colpa volontaria.¹

Giovanni Paolo II riassumerà l'insegnamento del beato Pio IX mettendo insieme due principi: «È necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della chiesa in ordine a tale salvezza.² È essenziale vedere che la posizione di Pio IX mantiene i principi fondamentali che sono alla base dei testi di Bonifazio VIII e del Concilio di Firenze, ma li interpreta alla luce d'altri principi. Il passaggio d'una posizione esclusivista ad un'altra più aperta alla situazione degli individui, senza modifica dei principi, si capisce soltanto alla luce della teologia scolastica. Prendo l'esempio notevole di san Tommaso d'Aquino.

III. SAN TOMMASO D'AQUINO

Il lettore contemporaneo, che prende per scontata una definizione "bellarmiana" della Chiesa, non potrà che essere sorpreso se vede chi, secondo il *Doctor communis*, appartiene alla Chiesa:

Questa è la differenza tra il corpo fisico dell'uomo e il corpo mistico della Chiesa: le membra di un corpo fisico esistono tutte insieme, le membra invece del corpo mistico non esistono tutte insieme né secondo l'esistenza di natura, essendo il corpo della Chiesa costituito da tutti gli uomini che vanno dal principio del mondo fino alla fine, e neppure secondo l'esistenza di grazia, perché anche tra coloro che vivono in uno stesso tempo alcuni sono privi della grazia che poi riceveranno, altri invece l'hanno già. Perciò le membra del corpo mistico vanno considerate non solo in atto, ma anche in potenza. Ora, alcune sono in potenza e non arriveranno mai a essere in atto; alcune invece ci arriveranno secondo questi tre gradi: della fede, della carità sulla terra, e della beatitudine in cielo. Concludiamo dunque che, abbracciando tutti i tempi, Cristo è capo di tutti gli uomini; ma secondo gradi diversi. *Prima* e principalmente è capo di coloro che sono uniti a lui nella gloria. *Secondo*, di coloro che gli sono uniti in atto mediante la carità. *Terzo*, di coloro che gli sono uniti attualmente nella fede. *Quarto* poi, di coloro che gli sono uniti soltanto in potenza la quale passerà all'atto secondo la predestinazione divina. *Quinto* infine, di coloro che gli sono uniti in potenza la quale non passerà mai all'atto: p. es., gli uomini viventi in questo mondo e non predestinati. Essi però cessano totalmente d'essere membra di Cristo quando partono da questo mondo, perché allora non sono più neppure in potenza all'unione con Cristo.³

Quel che permette a san Tommaso di dire che tutti gli uomini appartengono in qualche modo alla Chiesa, e possono anche perdere la capacità d'appartenerci, è la grazia. Chi riceve la grazia da Cristo appartiene per questo stesso fatto al

¹ PIO IX, Enciclica *Quanto conficiamur moerere*, 10.8.1863, in DH 2865-2866.

² GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris missio*, 7.12.1990, n. 9.

³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* [d'ora in poi: S. Th.], III, q.8, a.3.

suo corpo, che è la Chiesa. Tale visione riprende sostanzialmente la visione di san Cipriano, e la esprime in modo sistematico. Se Dio ha mandato il suo unico Figlio per darci la salvezza di cui abbiamo bisogno, essere uniti a Cristo – essere nel Corpo di Cristo – ed essere salvati sono la stessa cosa. Questo modo di capire l'appartenenza alla Chiesa, evidentemente, non corrisponde alla definizione minimale di Bellarmino.

Inoltre, il *sed contra* dello stesso articolo suggerisce una distinzione fra diversi livelli nell'azione salvifica di Cristo: «In contrario: S. Paolo afferma: “Egli è salvatore di tutti e massimamente dei fedeli”; e S. Giovanni: “Egli è vittima espiatrice per i nostri peccati e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo”. Ora, salvare gli uomini, o essere vittima espiatrice dei loro peccati, spetta a Cristo in quanto capo. Dunque Cristo è capo di tutti gli uomini.¹ La stessa azione di Cristo, quindi, ha come scopo di rimettere *i nostri* peccati e quelli *di tutto il mondo*. Non è eccessivo supporre che *i nostri* significhi quelli dei membri che chiaramente appartengono alla Chiesa, e quelli *di tutto il mondo* quelli dei membri almeno potenziali. I due gruppi sono comunque uniti, poiché Cristo è capo di tutti gli uomini.

1. Perché è necessaria una Chiesa?

I nostri contemporanei non si limitano a interrogarsi sulla relazione fra Chiesa e salvezza. Si chiedono anche, più radicalmente, perché è necessaria una Chiesa. san Tommaso risponde a tale domanda dicendo che Dio ha voluto dei segni visibili – l'umanità del Figlio incarnato, i sacramenti, una comunità – in vista della nostra condizione umana:

S. Agostino scrive: “Gli uomini non possono radunarsi nel nome di alcuna religione, vera o falsa, senza collegarsi nella compartecipazione di riti o sacramenti visibili”. Ora, è necessario alla salvezza umana che gli uomini si raccolgano nel nome dell'unica vera religione. Quindi i sacramenti sono necessari all'umana salvezza. I sacramenti sono necessari alla salvezza dell'uomo per tre ragioni. La prima va desunta dalla condizione dell'uomo, il quale dev'essere condotto per mezzo di cose corporee e sensibili alle cose di ordine spirituale e intelligibile. Ma la provvidenza divina solitamente provvede a ogni essere secondo la sua condizione. Perciò è conveniente che la divina sapienza offra all'uomo gli aiuti della salvezza sotto segni corporei e sensibili, che si chiamano sacramenti. La seconda ragione è da desumersi dallo stato dell'uomo, che peccando si rese schiavo nei suoi affetti delle cose materiali. Ora, la medicina dev'essere applicata sulla parte malata. Dunque era conveniente che Dio con segni corporei fornisse all'uomo il rimedio spirituale; perché, se gli avesse proposto cose del tutto spirituali, non si sarebbe potuto applicare ad esse l'animo suo dedito alle cose materiali. [...] In conclusione, con l'istituzione dei sacramenti l'uomo dalle cose sensibili viene formato spiritualmente in armonia con la sua natura.²

¹ S. Th. III, q.8, a.3, *sed contra*.

² S. Th. III, q.61, a.1.

L'esistenza d'una Chiesa – in continuità col fatto naturale che la religione implichi degli atti interiori ed esteriori adeguati alla natura dell'uomo¹ – è un modo divino di rivolgersi agli uomini, animali razionali e sociali, spirituali e materiali. La stessa esistenza d'una Chiesa è dunque il segno del rispetto del Creatore-Redentore per l'uomo che ha creato.

Nella *Summa contra Gentiles*, san Tommaso aggiunge ancora un altro motivo: «Gli strumenti devono essere proporzionati alla causa prima. Ora, causa prima e universale della salvezza umana è il Verbo incarnato, come abbiamo già spiegato. Dunque, era opportuno che i rimedi attraverso i quali la virtù della causa universale raggiunge gli uomini, avessero la somiglianza di codesta causa, e cioè che in essi operasse la virtù divina invisibilmente sotto segni visibili». ² Non solo, dunque, agisce Dio spiritualmente attraverso segni sensibili, per rispettare la natura dell'uomo, nella Chiesa. La Chiesa rispecchia la stessa incarnazione. Dio si fa uomo, e appena Cristo incomincia il suo ministero, egli raduna dei discepoli, che poi invia a perdonare i peccati. Come meravigliarci del ruolo degli uomini nella trasmissione della salvezza, fin quando questa salvezza sarà necessaria?

2. I sacramenti e la salvezza

La salvezza consiste in un'unione con Dio che non possiamo conseguire con le nostre forze umane. Abbiamo bisogno d'essere attratti da Dio stesso, con l'aiuto necessario. L'aiuto che riceviamo dall'amore divino è Dio stesso fatto uomo: Gesù Cristo. E l'unione con Cristo, dice san Tommaso, richiede il battesimo, che è dunque necessario alla salvezza:

Nessuno può conseguire la salvezza se non per mezzo di Cristo, da cui le parole dell'Apostolo (Rm 5,18): «Come per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita». Ora, il battesimo viene dato proprio per questo: perché l'uomo da esso rigenerato venga incorporato a Cristo, divenendo suo membro, per cui S. Paolo (Gal 3,27) scriveva: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo». Perciò è evidente che tutti gli uomini sono tenuti al battesimo, e senza di esso non ci può essere salvezza. ³

Per san Tommaso la necessità del battesimo può tuttavia essere soddisfatta in diversi modi. Gli uomini che sono vissuti prima di Cristo potevano essere salvati tramite la fede nella futura azione di Dio. ⁴ Quelli che vivono dopo la venuta di Cristo possono desiderare il battesimo (il che significa un desiderio reale, dun-

¹ Cfr. S. Th. II-II, q.81, a.7.

² *Summa contra Gentiles*, libro III, capitolo 56.

³ S. Th. III, q.68, a.1.

⁴ Cfr. S. Th. III, q.68, a.1, ad 1: «Mai gli uomini poterono salvarsi, nemmeno prima della venuta di Cristo, senza divenire sue membra [...]. Prima di Cristo però gli uomini venivano incorporati a lui mediante la fede nella sua venuta futura».

que il passaggio all'atto di farsi battezzare quando uno se ne rende conto e ne ha la possibilità). E il battesimo di desiderio basta alla salvezza:

Si può essere senza battesimo in due modi. Primo, di fatto e di proposito, come capita a coloro che non sono battezzati né vogliono esserlo. E allora si ha evidentemente il disprezzo del sacramento da parte di coloro che hanno l'uso del libero arbitrio. Perciò chi è senza battesimo in questo modo non può conseguire la salvezza, poiché né sacramentalmente né intenzionalmente è incorporato a Cristo, nel quale soltanto è possibile la salvezza. Secondo, uno può essere senza battesimo di fatto, ma non di proposito: p. es. quando uno desidera di essere battezzato, ma viene accidentalmente prevenuto dalla morte prima di ricevere il battesimo.¹

Lo stesso vale per l'eucaristia² (com'è stato illustrato dai cattolici coreani o giapponesi che sono rimasti in attesa dell'eucaristia durante lunghi periodi). E in alcuni casi può essere addirittura meglio non essere battezzato, come nel caso in cui un peccato sarebbe necessario per poter essere battezzato, o darebbe al altro l'occasione di peccare: «Se a chiedere il battesimo fosse un adulto, e ci fosse un imminente pericolo di morte, e il sacerdote si rifiutasse di battezzarlo senza danaro, egli dovrebbe possibilmente farsi battezzare da un'altra persona. E se non potesse ricorrere ad altri, in nessun modo dovrebbe pagare per il battesimo, ma piuttosto morire senza battesimo: poiché la mancanza del sacramento sarebbe supplita dal battesimo di desiderio».³

Come abbiamo visto, gli uomini prima di Cristo potevano essere salvati tramite la fede nella sua futura venuta. Ma in che misura tale fede potrebbe essere implicita? Si può dire lo stesso di chi vive dopo l'incarnazione? I giusti non cristiani prima di Cristo potevano aver una fede implicita nell'incarnazione – che è il modo in cui Dio ci salva – tramite la loro convinzione che Dio ci aiuta; infatti, rispetto a «i gentili che furono salvati, è stato sufficiente per loro credere che Dio fosse remuneratore, remunerazione che si fa solo in Cristo. Così credevano implicitamente nel mediatore».⁴

Non è difficile estendere questa situazione ai giusti non cristiani attuali, perché il principio di san Tommaso si estende a situazioni più ampie. Sulla base di tale principio si può capire la possibilità che dei non cristiani possano essere salvati non senza Cristo, neanche senza fede in Cristo, ma con fede implicita. La

¹ S. Th. III, q.68, a.2.

² Cfr. S. Th. III, q.73, a.3: «In questo sacramento dobbiamo considerare due cose: il sacramento stesso e l'effetto del sacramento. Ora, si è detto [a. 1, ob. 2; a. 2, s. c.] che l'effetto di questo sacramento è l'unità del corpo mistico, senza della quale non ci può essere salvezza: poiché nessuno può salvarsi fuori della Chiesa, come nel diluvio nessuno si salvò fuori dell'arca di Noè, che è simbolo della Chiesa, come insegna S. Pietro (1Pt 3,20s.). Ma abbiamo detto sopra [q. 68, a. 2] che l'effetto di un sacramento può essere ottenuto prima di ricevere il sacramento, per mezzo del desiderio stesso di accostarsi al sacramento. Così dunque prima di ricevere l'Eucaristia l'uomo può salvarsi in virtù del desiderio di riceverla, come si è detto sopra [ib.] anche a proposito del battesimo. [...] Non è indispensabile riceverla di fatto, ma basta averne il desiderio, così come anche il fine è posseduto nel desiderio e nell'intenzione».

³ S. Th. II-II, q.100, a.2, ad 1.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura*, cap. 11, l. 2

consistenza di quest'ultima è riconducibile alla conoscenza non necessariamente immediata dell'oggetto, come si spiega nel *Super de Trinitate*:

Per quanto Dio rappresenti il fine ultimo nella realizzazione e il primo nell'intenzione del desiderio naturale, non è tuttavia necessario che sia anche il termine primo della conoscenza della mente umana, che è essa stessa ordinata al fine: lo è invece nella conoscenza di chi ordina, così come accade nelle altre realtà che per desiderio naturale tendono al loro fine. Dio può essere tuttavia dal principio oggetto di conoscenza e desiderio, almeno in generale, nella misura in cui la mente desidera stare bene e vivere bene – ciò che le può convenire solo quando possiede Dio.¹

Ma basta essere nella Chiesa per essere salvato? Più precisamente: basta ricevere i sacramenti e proclamare la fede? Tommaso non prende in considerazione tutte le domande contemporanee, soprattutto a quelle apparse dopo la Riforma protestante, ma si ferma sui principi. Questi, però, contengono *in nuce* le risposte alle domande che sorgeranno *a posteriori*.

3. Essere volontariamente fuori dalla Chiesa

Qual è la situazione di chi non vuole essere nella Chiesa, o la lascia, pur professando ancora una parte della fede? Per san Tommaso, la differenza fra la fede e una convinzione ottenuta sulla base di ragionamenti umani consiste nel fatto che la fede si riceve da Dio. Tale fede, che non possiamo considerare semplicemente come un'idea filosofica, deve essere proposta e accettata:

Per la fede si richiedono due cose. Primo, la presentazione delle cose da credere: e ciò si richiede perché uno creda esplicitamente qualche cosa. Secondo, l'adesione del credente alle cose proposte. Ebbene, rispetto al primo requisito è necessario che la fede venga da Dio. Infatti le verità di fede sorpassano la ragione umana: e quindi non entrano nel pensiero umano, senza la rivelazione di Dio. Ad alcuni esse vengono rivelate da Dio immediatamente, come agli Apostoli e ai profeti: ad altri invece vengono proposte da Dio mediante i predicatori della fede, secondo le parole dell'Apostolo: "Come prediceranno, se non sono stati mandati?" Rispetto poi al secondo requisito, cioè all'adesione dell'uomo alle cose di fede, riscontriamo due cause. La prima che sollecita dall'esterno, come la constatazione dei miracoli, o l'esortazione di chi induce alla fede, le quali sono cause inadeguate: poiché tra i testimoni di uno stesso miracolo, e tra gli ascoltatori di una stessa predicazione, alcuni credono e altri non credono. Perciò bisogna ammettere una seconda causa che è interiore, la quale muove l'uomo interiormente ad accettare le cose di fede. I pelagiani ritenevano che codesta causa fosse soltanto il libero arbitrio dell'uomo: e per questo affermavano che l'inizio della fede dipenderebbe da noi, in quanto siamo noi a predisporci ad assentire alle cose di fede; mentre il compimento dipenderebbe da Dio, il quale ci presenta le verità da credere. Ma questo è falso. Perché l'uomo ha bisogno di Dio quale principio soprannaturale che lo muova interiormente, dal momento che nell'aderire alle cose di fede viene elevato al disopra della propria natura. Perciò la fede rispetto all'adesione, che ne è l'atto principale, viene da Dio che muove interiormente con la sua grazia.²

¹ *Super De Trinitate*, pars 1, q.1, a.3, ad 4.

² S. Th. II-II, q.6, a.1.

Tale è il modo scelto da Dio per farsi conoscere: Gesù manda i suoi discepoli, e lo Spirito Santo ci aiuta a ricevere questo messaggio, per poter dire “Abba, Padre” a Dio¹. La scuola tomista è partita da questa visione di san Tommaso per sviluppare la teologia dell’infallibilità pontificia. Poco dopo la fine del medioevo, dice, per esempio, il Gaetano:

Nella misura in cui la fede può dipendere d’una causa creata, nella stessa misura, può avere qualche regola creata. È chiaro che, visto che la fede proviene da due cose [...], l’adesione e la proposta delle cose da credere, la fede dalla parte dell’adesione dipende soltanto da Dio in quanto agente, oggetto, fine e regola. Dalla parte della proposta delle cose da credere, invece, può dipendere anche dagli angeli e dagli uomini, attraverso i quali Dio propone queste o quelle cose da credere: da questo punto di vista, “La fede dipende dalla predicazione” (Rm 10,17). E perché nessun errore possa intervenire a proposito della proposta e della spiegazione di quanto deve essere creduto, lo Spirito Santo ha provveduto una regola creata infallibile: il senso e la dottrina della Chiesa. L’autorità della Chiesa è la regola infallibile della proposta e della spiegazione delle cose che devono essere tenute dalla fede. In conseguenza, visto che due regole infallibili concorrono alla fede – la divina rivelazione e l’autorità della Chiesa – la differenza fra loro è che la divina rivelazione è la ragione formale dell’oggetto di fede, mentre l’autorità della Chiesa è ministra dell’oggetto di fede.²

Ma cosa succede se qualcuno non accetta la Chiesa? Per san Tommaso, questo significa che non accetta di ricevere quel che viene da Dio, anche se accetta alcuni articoli di fede:

L’eretico che rinnega un articolo di fede non ha l’abito della fede né formata, né informata. Questo perché la specie di un abito dipende dalla ragione formale dell’oggetto, eliminata la quale la specie dell’abito non può sussistere. Ora, l’oggetto formale della fede è la prima verità in quanto si rivela nella sacra Scrittura e nell’insegnamento della chiesa. Perciò chi non aderisce, come a regola infallibile e divina, all’insegnamento della Chiesa, che scaturisce dalla prima verità rivelata nella sacra Scrittura, non ha l’abito della fede, ma ne accetta le verità per motivi diversi dalla fede. Se uno, p. es., conosce una conclusione, senza il termine medio che la dimostra, di essa non ha evidentemente la scienza, ma solo un’opinione. Ora, è chiaro che chi aderisce all’insegnamento della Chiesa come a una regola infallibile, accetta tutto ciò che la Chiesa insegna. Altrimenti, se di quanto la Chiesa insegna accetta o non accetta quello che vuole, non aderisce all’insegnamento della Chiesa come a una regola infallibile, ma alla propria volontà. Perciò è evidente che l’eretico il quale nega pertinacemente un articolo, non è disposto a seguire in tutto l’insegnamento della Chiesa (se invece lo negasse senza pertinacia, non sarebbe un eretico, ma solo un errante). Dunque è chiaro che chi è eretico in un articolo, non ha la fede negli altri, ma solo un’opinione secondo la propria volontà.³

Il principio di base è chiaro: chi rifiuta parte della fede accetta il resto sulla base dello stesso principio col quale ha rifiutato il resto, cioè il proprio giudizio. Al-

¹ Cfr. Gal 4,6.

² TOMMASO DE VIO (Il Gaetano), *In Summ. Theol.*, II-II, q.1, a.1, no.x.

³ S. Th. II-II, q.5, a.3.

lora la fede si trova ridotta al livello d'opinione umana. Ma che cosa succede se qualcuno rifiuta parte della fede senza rendersi conto di quel che fa? Il problema si pone oggi in un contesto ecumenico: dobbiamo dire a chiunque incomincia un dialogo che se rifiuta qualsiasi dogma non è cristiano per niente?¹ Se fosse così, tale dialogo non sarebbe ecumenico ma interreligioso.

San Tommaso elabora un principio che si aprirà poi ad ulteriori sviluppi e diverrà un principio fondamentale della sua morale. Un atto può essere buono o cattivo soltanto se è veramente umano, cioè se l'autore dell'atto è consapevole di quel che fa:

Tra le azioni che l'uomo compie sono dette umane in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature non razionali perché è padrone dei propri atti. Quindi, in senso stretto, si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza. D'altra parte l'uomo è padrone dei suoi atti mediante la ragione e la volontà: infatti si dice che il libero arbitrio è "una facoltà della volontà e della ragione". Quindi propriamente sono denominate umane le azioni che procedono da una volontà deliberata.²

Tale principio prepara senza dubbio la posizione di Pio IX sull'ignoranza invincibile: nessuno può essere condannato per un atto di cui non conosceva la malvagità morale. La continuità dei due autori è chiara leggendo il tomista Francisco de Victoria:

È certo che i giudei assenti dalla Giudea, peccatori o no, avevano un'ignoranza invincibile del battesimo o della fede di Cristo. Allo stesso modo come poteva allora esistere un'ignoranza invincibile, così anche capita adesso con coloro ai quali non è stato fatto l'annuncio del battesimo. Ma sbagliano i dottori che pensano che, se poniamo l'ignoranza invincibile a proposito del battesimo o della fede di Cristo, la conseguenza immediata è che qualcuno possa essere salvato senza battesimo o senza la fede in Cristo; questo ragionamento non vale. I barbari infatti, ai quali non è pervenuto l'annuncio della fede o della religione cristiana, saranno dannati a causa di peccati mortali o dell'idolatria, ma non a causa del peccato d'infedeltà, come dice san Tommaso; nella misura in cui fanno quel che è in loro, cioè vivono bene secondo la legge di natura, allora il Signore provvederà e li illuminerà a proposito del nome di Cristo. E questo non significa che, se vivono male, il Signore imputerà loro il peccato d'ignoranza o d'infedeltà a proposito del battesimo e della fede cristiana.³

Il principio dell'ignoranza invincibile è stato assunto dal magistero con Pio IX e si è poi allargato coprendo situazioni più specifiche. Per esempio, secondo le regole per l'accettazione occasionale d'un non-cattolico ai sacramenti nella Chie-

¹ Ho cercato di presentare questa problematica in: C. MOREROD, *The question of the authority of the recent Marian dogmas*, in A. DENAUX, N. SAGOVSKY (edd.), *Studying Mary. The Virgin Mary in Anglican and Roman Catholic Theology & Devotion*, T & T Clark, London - New York 2007, 202-215.

² S. Th. I-II, q.1, a.1.

³ FRANCISCUS DE VICTORIA, *De Indis*, II.9, in: *De Indis et De iure belli relectiones*, a cura di E. NYS, Carnegie Institution of Washington, Washington 1917, 248.

sa cattolica (ricordate da Giovanni Paolo II nelle sue Encicliche *Ut unum sint*¹ e *Ecclesia de Eucharistia*²), è legittimo conferire i sacramenti ai non-cattolici che hanno la dovuta fede a proposito di quei sacramenti e non possono aver accesso ad un ministro della propria Chiesa, anche in caso d'impedimento solo morale³. In tale situazione, l'ignoranza può prendere la forma di qualche ostacolo psicologico, che impedisce la relazione d'un fedele col proprio pastore, e può essere un motivo sufficiente per un'eccezione canonica.

In san Tommaso come in Pio IX, la questione riguarda soltanto gli adulti. La questione dei bambini è più incerta, perché non hanno avuto la possibilità di ordinarsi deliberatamente verso il fine ultimo.⁴

IV. ULTERIORI SVILUPPI

Per san Tommaso appartenere alla Chiesa ed essere salvato significano la stessa cosa, perché le due cose significano essere unito a Cristo. Questa visione della Chiesa, nella quale l'assioma *extra ecclesiam nulla salus* è quasi tautologico, non è condivisa da tutti i teologi contemporanei, sebbene loro riconoscano in essa alcuni aspetti positivi. Verso la fine del secolo scorso si diceva, infatti: «nei decenni recenti, c'è stato un allontanamento dal costume patristico e scolastico di dare alla parola "chiesa" un senso così ampio da includere tutti quelli che sono salvati. L'uso più ristretto del termine non vuole negare tutte le percezioni legate all'uso antico, ma piuttosto cerca di servire meglio la Chiesa di oggi, con la sua consapevolezza acuta dei valori inerenti ad altre religioni ed al mondo nel suo insieme».⁵

In questa impostazione si può percepire facilmente l'influsso della visione bellarminiana. Invece il tomista Journet prende distanza dal celebre gesuita⁶ e

¹ Cfr. n. 46.

² Cfr. nn. 45-46.

³ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, 25.3.1993, n. 123.

⁴ Cfr. S. Th. I-II, q.89, a.6: «È impossibile che il peccato veniale si trovi in un uomo insieme con quello originale senza un peccato mortale. E la ragione è che, prima degli anni della discrezione, l'età che impedisce l'uso della ragione scusa l'uomo dal peccato mortale: per cui a maggior ragione lo scusa dal peccato veniale, qualora commettesse delle colpe veniali nel loro genere. Quando invece l'uomo comincia ad avere l'uso di ragione non viene scusato né dalle colpe veniali, né dal peccato mortale. Ma la prima cosa che allora si presenta alla sua mente è il deliberare di se stesso. E se uno ordina se stesso al debito fine, con la grazia riceve la remissione del peccato originale. Se invece non ordina se stesso al debito fine, secondo la discrezione di cui è capace a quell'età, pecca mortalmente, poiché non fa ciò che è in suo potere. E da allora non ci potrà essere in lui il solo peccato veniale senza il mortale se non dopo che ha conseguito la remissione di tutti i peccati mediante la grazia».

⁵ W. HENN, *The Church and the Kingdom of God*, «Studia Missionalia» 46 (1997) 146. Cfr. anche J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997, 117: «Abbiamo rilevato la presenza, nella teologia di Agostino, di una tendenza che identifica la "chiesa" con la totalità delle persone salvate *de facto* in Gesù Cristo, comprese quelle vissute prima di lui [...]. È facile vedere che, con una nozione così ampia della chiesa, l'assioma in oggetto risulterebbe autoevidente e non solleverebbe alcun problema. Ciò che è discutibile è la legittimità d'un concetto di chiesa così ampio, più problematico, di fatto, di qualunque teoria moderna del cristianesimo "implicito" o "anonimo" che affermi direttamente una relazione dei redenti con Cristo, anziché con la chiesa».

⁶ Cfr. C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice 1999, 96.

afferma l'identità fra salvezza e appartenenza alla Chiesa, in contesto fortemente cristologico: «Fuori della chiesa, nessuna salvezza» significa in realtà «fuori di Cristo, nessuna salvezza». Perché, nella misura in cui appartengo a Cristo, sono un membro di quest'organismo che è il corpo di Cristo, e che è la Chiesa». ¹

A ciò si aggiunge la considerazione dello Spirito Santo come l'anima increata della Chiesa, e la carità come la sua anima creata (come effetto della presenza dello Spirito Santo). Nell'uomo corpo e anima sono congiunti, e così anche nella Chiesa: «Là dove c'è l'anima creata della Chiesa [la carità], là c'è il suo corpo; reciprocamente, là dove c'è il corpo della Chiesa, là c'è la sua anima». ² Ma dove c'è l'anima, il corpo diventa anche visibile, in qualche modo, tramite gli effetti della carità. Così Journet può evitare un'opposizione fra Chiesa visibile e Chiesa invisibile: «È impossibile, o che l'anima della Chiesa [lo Spirito Santo tramite la carità], in quanto è ricevuta negli uomini [...] non lavori a far apparire fuori il corpo della Chiesa, o che il corpo della Chiesa possa apparire là dove non c'è la sua anima». ³

Infine, Journet mostra che la possibilità per i non cristiani d'essere salvati non significa che Cristo non debba essere a loro annunciato. Quel che hanno già ricevuto da Dio dovrebbe essere sviluppato: «Là dove apparisce qualcosa dell'anima della Chiesa, apparisce qualcosa del corpo della Chiesa. I giusti che appartengono alla Chiesa a partire dal desiderio della loro carità, *voto*, *mentaliter*, senza ancora appartenergli completamente, tendono anche senza rendersene conto ad esteriorizzare il loro desiderio. Ma proprio perché si tratta di un vero desiderio, che spesso rimane nascosto agli occhi e inosservato da loro stessi, si potrà parlare, a proposito di questi giusti, d'appartenenza invisibile alla Chiesa visibile». ⁴

V. CONCLUSIONE

Gli autori medievali non erano a conoscenza del numero assai elevato dei non-cristiani abitanti in altre regioni della terra, non erano consapevoli della reale ignoranza di Cristo da parte d'una grandissima parte dell'umanità. La scoperta più ampia del "vecchio mondo" e quella del "nuovo mondo" cambieranno questa prospettiva, e i teologi dovranno pensare in termini nuovi. ⁵ Ma lo faranno

¹ C. JOURNET, *Hors de l'Eglise, pas de salut*, «Nova et Vetera» 75/4 (2000) 17.

² JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, vol. II, 43.

³ *Ibidem*, vol. III, 1553.

⁴ *Ibidem*, 1557-1558.

⁵ Cfr. F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Geoffrey Chapman, London 1992, 63: «In the preceding chapter, we have seen how the conviction of medieval theologians that no one lacking Christian faith and baptism could be saved was conditioned by the fact that their world was practically co-extensive with Christian Europe. Given the limits of their horizon, it is understandable that they could have presumed that anyone who was not a Christian had heard enough about the faith to be guilty of having rejected it. In their world, it was only the "child brought up in the wilderness" who would not have heard about Christ. In this chapter we are going to see how the medieval worldview was drastically altered with the discoveries of the fifteenth and sixteenth centuries, and how Christian thinkers began to revise their understanding of the possibility of salvation for people "outside the church" in the light of this newly acquired knowledge».

grazie alla teologia precedente, cioè quella medievale, che permette dunque di capire il legame fra la visione patristica e quella contemporanea.

Per Tommaso d'Aquino, preso come esempio illustre d'una posizione medievale, appartenere alla Chiesa ed essere salvato significano la stessa cosa: accettare la grazia di Cristo, ed essere congiunto con lui. Per Tommaso questo può succedere anche in modo incoativo, tramite un desiderio d'essere con Dio. E per lui un atto moralmente significativo richiede la conoscenza dei principi e dei dati della situazione: non si pecca in caso d'ignoranza non colpevole. Questa teologia mantiene la prospettiva patristica e prepara la posizione di Pio IX, diventata classica, sulla possibilità di salvezza per i non cristiani in situazione d'ignoranza invincibile. Ma fra il Medioevo e noi è intervenuta la Controriforma, con la sua insistenza sulla Chiesa-società, e tale eredità rende a volte poco comprensibile la teologia di Tommaso d'Aquino. Alcuni teologi però, come il cardinale Journet, utilizzano al massimo san Tommaso per capire come i non cristiani sono in realtà salvati nella Chiesa.

ABSTRACT

La teologia scolastica funge da cerniera fra il pensiero patristico e il rinascimento, ed è in questa prospettiva come va compresa la posizione di san Tommaso d'Aquino. In lui, grazia, salvezza e appartenenza alla Chiesa significano realtà somiglianti che convergono fra loro.

Aquinas' interpretation of *extra Ecclesiam nulla salus* axiom must be framed within Scholastic theology, which should be understood as a hinge between Patristic and Renaissance theological thought. According to Aquinas, grace, salvation, and Church's belonging, are three alike and converging concepts.