

**«Extra Ecclesiam nulla salus»?**  
**Tommaso d'Aquino sul rapporto tra il cristianesimo**  
**e le altre religioni**

1. *Introduzione: la complessità medievale*

Nell'ambito degli studi storico-filosofici e teologici si è assistito, in anni relativamente recenti, ad un certo fiorire di approfondimenti del pensiero di Tommaso d'Aquino in merito alla complessa questione del rapporto tra le religioni<sup>1</sup>. Sebbene il concetto di dialogo interreligioso – così come lo intendiamo

<sup>1</sup> I testi di Tommaso d'Aquino sono citati da: Thomae de Aquino, *Opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, R. Busa (ed.), Editel, Milano 1992 (online all'indirizzo [www.corpusthomaticum.org](http://www.corpusthomaticum.org)). Abbreviazioni delle opere: *CG* = *Summa contra Gentiles* (tr. di T.S. Centi, ESD, Bologna 2000-2001); *S.Th.* = *Summa Theologiae* (tr. T.S. Centi [aggiornata], ESD, Bologna 2014); *RM* = *Principium Rigans montes* (tr. di C. Pandolfi - G.M. Carbone, ESD, Bologna 2003); *In Sent.* = *Scriptum super Sententiis* (tr. di R. Coggi - L. Perotto - C. Pandolfi, ESD, Bologna 1999-2002). Le traduzioni utilizzate, laddove segnalato, sono state leggermente modificate.

<sup>1</sup> Tra gli studi che, da diverse prospettive, mettono a tema la posizione dell'Aquinate segnaliamo i seguenti: A. Di Maio, *Teologia come dialogo. Modelli di dialogo interreligioso nel Cristianesimo antico e medievale*, in F. Körner (ed.), *La riscoperta dell'identità religiosa. Un dialogo interdisciplinare* (Documenta Missionaria), G&BP, Roma 2013, pp. 37-69; Id., *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani: l'approccio "dialettico" tommasiano (con "ragioni dimostrative e probabili")*, in «Gregorianum» LXXXVII, 1(2006), pp. 81-101; I. Sciuto, *Fondamento, fondamentalismo e dialogo nel pensiero medievale*, in A. Ales Bello - L. Messinese - A. Molinaro (eds.), *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia, teologia, religioni*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 53-82; AA.VV., *Tommaso d'Aquino e l'Islam* (Quaderni Aquinani 1), Libreria Editrice Vaticana, Roma 2010; G. Iaia, *Metafisica della creazione e dialogo interreligioso alla luce di Tommaso d'Aquino*, Verbum Ferens, Napoli 2014. Per avere un'accurata panoramica delle principali posizioni filosofiche medievali sul tema del dialogo interreligioso, si veda M. Coppola - G. Fernicola - L. Pappalardo (eds.), *Dialogus. Il dialogo filosofico tra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, Città Nuova, Roma 2014, nel quale – con riferimento puntuale a Tommaso – sono presenti i saggi di G. d'Onofrio, *Introduzione. Pensiero medievale e dialogo tra le religioni*, pp. 11-57 (dove i paragrafi 3-5, e in parte il 6, ripropongono, leggermente modificato, G. d'Onofrio, «È perciò necessario ricorrere alla ragione naturale»: [ea quae sunt] praecambula fidei e filosofia del dialogo religioso, in «Schola Salernitana. Annali» 13[2008], pp. 201-219) e di A. Lami, *La ragionevolezza della fede: alcune osservazioni sul rapporto tra ragione e teologia in Tommaso d'Aquino*, pp. 353-393. Più in generale, si veda, pur se concentrato soprattutto su Anselmo d'Aosta, Raimondo Lullo e Niccolò Cusano, anche P. Gilbert, *Il dialogo interreligioso nel medioevo*, in P. Selvadagi (ed.), *Le vie del dialogo. Teologia e prassi*, Editrice Esperienze, Fossano

oggi – si riveli decisamente improprio per il contesto medievale, rimane vero che le religioni decisive di questi secoli, ovvero il cristianesimo, l'ebraismo e l'islam, hanno avuto modo di incontrarsi l'una con l'altra. Nonostante alcune eccezioni, si è trattato di un incontro conflittuale, il quale, tuttavia, ha avuto una connotazione particolare. Come è stato notato, infatti, almeno a partire dal XII secolo, «le tre religioni sono relate anche da una certa volontà di conoscenza reciproca, per cui possono effettivamente dialogare, cioè non solo scambiarsi conoscenze, ma anche assumere principi filosofici dell'*altro* come base della *propria* costruzione filosofica: un effettivo *legame con l'alterità* che rende possibile perfino lo scambio di contenuti dottrinali»<sup>2</sup>.

Se la civiltà cristiano-medievale non esitava a considerare forme di eresia ogni espressione religiosa non configurabile nel cattolicesimo, al tempo stesso, proprio in ragione di una scelta culturale precisa<sup>3</sup>, essa accoglieva, traduceva in latino e studiava, insieme ad Aristotele, le opere di filosofi islamici come Avicenna e Averroè<sup>4</sup>. Questa strutturale complessità che attraversa la società cristiana è rinvenibile anche in Tommaso d'Aquino. Egli, inserito nel contesto del XIII secolo, «nel momento in cui – notava Chenu – l'Islam sovrasta l'Occidente con i successi militari e lo incanta con la sua scienza e filosofia»<sup>5</sup>, nella sua *Summa contra Gentiles*, nel primo e nel terzo libro, propone due descrizioni che evidenziano tutta l'ambiguità con cui erano considerati i musulmani e i pagani. Nella prima, si afferma che Maometto affascinò i popoli con la promessa di piaceri carnali (*carnalium voluptatum promissis*), senza offrire insegnamenti maggiori di quelli che una qualsiasi persona mediocrementemente istruita può facilmente dare e comprendere con la ragione naturale (*non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint*)<sup>6</sup>. Nella seconda, invece, mentre ragiona intorno alle questioni riguardanti la felicità, Tommaso

(CN) 2009, pp. 52-78. In ambito internazionale, per quanto riguarda Tommaso, si veda J. Fodor - E.C. Bauerschmidt (eds.), *Aquinas in dialogue: Thomas for the Twenty-First Century*, Blackwell, Oxford 2004 e la proposta di J.G. Trabbic, *Maimonides, Aquinas, and Interreligious Dialogue*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» 77(2003), pp. 221-234.

<sup>2</sup> I. Sciuto, *Fondamento, fondamentalismo e dialogo*, cit., p. 55.

<sup>3</sup> Cfr. J. Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003 e L. Bianchi, *L'acculturazione filosofica dell'Occidente*, in Id. (a cura di), *La filosofia nelle Università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 1-23, in particolare 20-21.

<sup>4</sup> Cfr. J. Ellul, *Tommaso d'Aquino e il dialogo con l'Islam*, in *Tommaso d'Aquino e l'Islam*, cit., p. 37: «questo processo ha dato inizio, a livello accademico, ad una fase di comunicazione intensa tra musulmani e cristianità occidentale».

<sup>5</sup> M.D. Chenu, *Introduzione allo studio di San Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953, p. 13.

<sup>6</sup> Cfr. CG, I, c. 6. È evidente che un'asserzione del genere sarebbe improponibile oggi. Emerge, però, una notevole mancanza di conoscenza della religione islamica, dovuta alla scarsa disponibilità di

definisce Aristotele e i pensatori arabi, con riferimento esplicito ad Avicenna, «*praeclara ingenia*»<sup>7</sup>, e cioè di luminosa, splendida capacità intellettuale, poiché, anche senza la luce del Vangelo, si sono sforzati di conoscere il fine dell'uomo, conseguendo risultati assai significativi.

Così, vengono alla luce la complessità e l'ambivalenza da tenere in considerazione nell'approcciarsi ai pensatori medievali. Quel che pare più evidente, invece, riguarda il fatto che la varietà delle riflessioni sviluppate nel Medioevo non emerge dai pronunciamenti ufficiali della Chiesa; al contrario, essi paiono insistere con forza e univocamente in senso esclusivistico, sul noto principio teologico *extra Ecclesiam nulla salus*.

Sembra che i primi ad introdurre la formula siano stati Origene (185 ca. - 253 ca.) e Cipriano di Cartagine (205 ca. - 258); il primo nella terza *Omelia* su Giosuè, il secondo nella sua epistola *ad Jubaianum*. Entrambi i Padri della Chiesa, pur in un contesto assai diverso da quello medievale, esprimono, con modalità tra loro simili, l'idea secondo cui al di fuori della Chiesa – presentata a partire dalla simbologia dell'arca di Noè (*Gn* 6-9) – non si può trovare la salvezza eterna<sup>8</sup>. La formulazione che, però, avrà fortuna e che verrà ripresa nei concili medievali è quella di Fulgenzio di Ruspe (vissuto tra il V e il VI secolo e detto *Augustinus breviatus* per i suoi commenti ad Agostino d'Ippona): «*non solum omnes paganos, sed etiam omnes judeos, et omnes haereticos atque schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis eius*»<sup>9</sup>.

Nella soluzione di Fulgenzio, il principio enunciato da Origene e Cipriano viene, evidentemente, radicalizzato e irrigidito<sup>10</sup>; eppure, proprio due importanti documenti ecclesiastici redatti tra il primo decennio del XIII e l'alba del XIV secolo, riprendono tale integralismo: si tratta del *De fide catholica* del Concilio Lateranense IV (1215) e della bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII

informazioni di prima mano (cfr. A. Di Maio, *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani: l'approccio "dialettico" tommasiano*, cit., p. 83).

<sup>7</sup> *Ibi*, III, c. 48.

<sup>8</sup> Cfr. Origene, *Omelia su Giosuè*, III, 15 (sc 71, p. 142): «*extra ecclesiam, nemo salvatur*»; Cipriano di Cartagine, *Epistola ad Jubaianum*, c. 21 (PL 3, 1123-1124): «*salus extra Ecclesiam non est*»; Id., *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 6 (PL 4, 503A): «*Habere non potest Duem Patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*». Su tutto ciò, cfr. G. Canobbio, *Nessuna salvezza fuori dalla Chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana, Brescia 2009. Considerando il contesto nel quale la frase è inserita, è di gran momento, anzi decisivo (poiché cambia radicalmente la prospettiva interpretativa), tenere a mente che l'affermazione non è rivolta verso coloro che si trovano al di fuori della Chiesa, ma verso coloro che ne sono all'interno e intendono uscirne.

<sup>9</sup> Fulgenzio di Ruspe, *De Regula verae fidei*, 81-82 (CC 91A, p. 757).

<sup>10</sup> Cfr. I. Sciuto, *Fondamento, fondamentalismo e dialogo*, cit., p. 61.

(1302). Proprio pochi anni prima che Francesco d'Assisi incontrasse il Sultano d'Egitto (1219), veniva appunto approvato il decreto *De fide catholica*, che afferma: «una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur»<sup>11</sup>. Analogamente, quasi cento anni dopo, nella *Unam sanctam* viene ribadito il concetto, legandolo all'autorità papale: «la sottomissione al romano pontefice è assolutamente necessaria alla salvezza di ogni creatura umana»<sup>12</sup>.

Ora, tali radicalismi, come si accennava, non rendono giustizia alla varietà delle posizioni filosofiche e teologiche che circolavano nel XIII secolo. Diversi pensatori, infatti, pongono la questione in maniera decisamente più complessa e sfumata: Tommaso d'Aquino rientra, certamente, in questa categoria. L'obiettivo del presente saggio, quindi, sarà quello di presentare l'approccio metodologico dell'Aquinate e, successivamente, mostrare la sua lettura del rapporto Chiesa-salvezza, affinché possano essere messi in evidenza alcuni elementi di stimolo per l'attuale riflessione sul dialogo tra religioni e culture diverse.

## 2. Le ragioni del confronto

Per avvicinarsi alle problematiche presentate, pare di grande interesse ricordare che la vocazione tommasiana allo studio e alla ricerca è sbocciata e fiorita all'interno di un Ordine mendicante. Non si tratta di un dato di poco conto, poiché l'*Ordo Praedicatorum* – come ha sottolineato d'Onofrio – «intendeva corrispondere fin dagli inizi a un programma di pacificazione e consolidamento della *Christianitas* con il reperimento delle condizioni per un dialogo correttivo con gli eretici e gli esponenti delle "altre" religioni e civiltà del Mediterraneo»<sup>13</sup>. In effetti, il carisma domenicano nasce dall'ispirazione di Domenico di Guzmán (1170 ca. – 1221), il quale desiderava riavvicinare al cattolicesimo i cosiddetti eretici non attraverso l'uso sistematico della repressione e della violenza – basti pensare alla drammatica crociata, guidata dalla curia papale, contro gli Albigesi (1209-1214) –, ma grazie ad un'intensa opera di formazione e di apostolato, radicata in una vita autenticamente evangelica<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> H. Denzinger - P. Hünermann (eds.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1995, n. 802.

<sup>12</sup> *Ibi*, n. 875. Il connotato politico della bolla è dovuto all'accesa polemica del papa con Filippo IV di Francia circa il rapporto tra il potere papale e quello dell'imperatore: cfr. G. Canobbio, *Nessuna salvezza fuori dalla Chiesa?*, cit., pp. 215-219.

<sup>13</sup> G. D'Onofrio, *Introduzione. Pensiero medievale e dialogo tra le religioni*, cit., p. 33.

<sup>14</sup> Cfr. P. Mandonnet, *Saint Dominique. L'idée, l'homme, l'oeuvre*, 2 voll., Desclée, Paris 1938<sup>2</sup>.

Dunque, essendo stato uno dei grandi protagonisti di questo carisma, Tommaso d'Aquino ha meditato anche sul problema del rapporto tra le religioni. A ben vedere, infatti, già nel giorno in cui si celebra la sua promozione a *magister*, avvenuta nel 1256 all'Università di Parigi, egli mostra una certa sensibilità al tema. La sua lezione inaugurale, intitolata *Rigans montes*, è dedicata al ministero del dottore, ovvero di colui che insegna la *sacra doctrina*<sup>15</sup>. Per l'occasione, l'Aquinate prende ispirazione dal v. 13 del *Salmo* 103: «Dalle tue alte dimore irrori i monti, con il frutto delle tue opere sazi la terra». Come la luce dei raggi del sole illumina in primo luogo i monti, così la sapienza divina giunge primariamente ai dottori; come dai monti nascono i fiumi che vivificano la terra, così i dottori sono chiamati a trasmettere il seme della sapienza a quelli che li ascoltano<sup>16</sup>. Tra le diverse qualità richieste ai dottori, Tommaso sottolinea, dapprima, l'eminenza di vita (*per vitae eminentiam*), poiché «se la vita di uno è disprezzata, anche la sua predicazione sarà necessariamente disprezzata»<sup>17</sup>; successivamente, egli ricorda che i *doctores* devono avere una doppia consapevolezza: le loro menti (1) non possono «capire tutto ciò che è contenuto nella divina sapienza» e (2) non potranno mai riversare «negli ascoltatori tutto ciò che capiscono»<sup>18</sup>. È interessante notare che Tommaso chiede di ammettere tali limitazioni per il confronto non solo con i credenti, ma anche con i *Gentiles*<sup>19</sup>, cioè con coloro che non condividono la fede cattolica. Nondimeno, con il riferimento all'eminenza di vita, Tommaso intende rimarcare che la difesa della dottrina – uno dei compiti privilegiati dei *doctores* – non avviene con l'uso delle armi: «[...] mediante i monti una terra è difesa dai nemici. Così anche i dottori della Chiesa devono essere a difesa della fede contro gli errori. I figli di Israele non ripongono la loro fiducia né nelle lance, né nelle frecce (*non in lancea, nec*

r. II, p. 83; cfr. anche P. Coda, *Contemplare e condividere la luce di Dio. La missione della Teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 11-19.

<sup>15</sup> Cfr. C. Pandolfi - G.M. Carbone, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *I sermoni e le due lezioni inaugurali*, ESD, Bologna 2003, pp. 327-341, in particolare pp. 339-341.

<sup>16</sup> Emerge già qui, in tutta evidenza, che il testo dell'Aquinate è strutturato a partire dalla lezione dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita.

<sup>17</sup> *RM*, c. 2: «Omnes igitur doctores sacrae Scripturae esse debent alii per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter praedicandum; quia, ut dicit Gregorius in pastoralis [Gregorio Magno, *Omellie sui Vangelii: Omelia 12, 1*]: cuius vita despiciatur, necesse est ut eius praedicatio contemnatur». L'Aquinate richiede, inoltre, che i *doctores* siano illuminati e preparati, affinché possano commentare e difendere adeguatamente i testi sacri (cfr. *ibidem*). Poi, alla fine del testo, egli riassume quattro qualità: «Requirunt enim Deus: ministros innocentes [...], intelligentes [...], ferventes [...], obedientes» (*ibi*, c. 4).

<sup>18</sup> *Ibi*, c. 4: «[...] non totum quod in divina sapientia continetur, mentes doctorum capere possunt. [...] Similiter etiam, nec totum quod doctores capiunt, auditoribus effundunt».

<sup>19</sup> Cfr. *ibi*, c. 2. L'Aquinate lo afferma a partire da *Ef* 3,8-9: «A me, che sono l'infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunziare ai Gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo [...]».

in sagitta); sono invece i monti a difenderle»<sup>20</sup>. Monti, tuttavia, che saranno tanto più alti quanto più alta è, appunto, l'eminenza di vita, e cioè la genuinità e l'autenticità della vita evangelica (esercitata anche nell'uso rigoroso della ragione). In fondo, la vocazione tommasiana a *contemplari et contemplata aliis tradere* dischiude la sua pregnanza di significato anche se applicata in senso interconfessionale. In tale direzione, infatti, Di Maio ha acutamente rilevato che l'articolazione delle pagine di *Rigans montes* richiamano la «necessità per i credenti di rapportarsi agli altri»<sup>21</sup>; per il cristianesimo, potremmo dire, l'apertura ai diversi mondi religiosi non è discrezionale, ma costitutiva.

### 3. Breve excursus tra la *Summa contra Gentiles* ed il *De rationibus fidei*

La *Summa contra Gentiles* e l'opuscolo *De rationibus fidei* sono probabilmente le due opere nelle quali Tommaso si è maggiormente ed esplicitamente interrogato sulla possibilità di un confronto tra le religioni. La *Contra Gentiles* è stata scritta tra gli anni 1259-1265<sup>22</sup>, ma il preciso scopo dell'opera è tutt'oggi oggetto di discussione. In generale, si può affermare che essa ha uno stile personale e che intende orientarsi al confronto con chi non condivide la fede cattolica<sup>23</sup>. Il *De rationibus fidei*, invece, è un piccolo opuscolo redatto, probabilmente, poco dopo il 1265 (anche per i diversi rimandi alla *Summa contra Gentiles*)<sup>24</sup>, indirizzato ad un non meglio identificato «cantore di Antiochia», il quale aveva scritto a Tommaso per chiedere lumi su come comportarsi con gli interlocutori non cattolici (greci, armeni, saraceni *et alias nationes*).

Da subito, occorre avvertire che l'Aquinate non si pone il problema del dialogo come lo intendiamo noi oggi; la stessa parola *dialogus* viene da lui impiegata quasi esclusivamente per indicare testi scritti in forma di dialogo<sup>25</sup>. Piuttosto, in linea con il Medioevo latino, Tommaso adotta lemmi quali *communi-*

<sup>20</sup> Cfr. *ibi*, c. 2: «[...] per montes terra ab hostibus defenditur. Ita et doctores Ecclesiae in defensionem fidei debent esse contra errores. Filii Israel non in lancea, nec in sagitta confidunt, sed montes defendunt illos».

<sup>21</sup> A. Di Maio, *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani: l'approccio "dialettico" tommasiano*, cit., p. 89.

<sup>22</sup> Cfr. J.-P. Torrell, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, pp. 147-151.

<sup>23</sup> Cfr. A. Di Maio, *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani: l'approccio "dialettico" tommasiano*, cit., p. 83.

<sup>24</sup> Cfr. J.-P. Torrell, *Amico della verità*, cit., pp. 176-177.

<sup>25</sup> Cfr. A. Di Maio, *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani: l'approccio "dialettico" tommasiano*, cit., p. 88.

*catio e disputatio*: pertanto, egli sviluppa le basi di un confronto tra le religioni nei termini di una *communicatio cum infidelibus*<sup>26</sup>.

Dei due testi menzionati, risulta particolarmente significativo ripercorrere, brevemente, almeno un'argomentazione riguardante il metodo che Tommaso propone. Come è stato notato, uno dei pregi dell'Aquinate è quello «di prendere in seria considerazione l'esistenza di un "altro" punto di vista»<sup>27</sup>. Così, proprio in considerazione dell'alterità, Tommaso, in un noto passo della *Contra Gentiles*, che in fondo racchiude anche le linee fondamentali del *De rationibus fidei*, tenta di individuare un terreno comune che renda possibile l'incontro:

«Contro gli errori delle singole dottrine, d'altra parte, è difficile procedere, per due motivi. In primo luogo, perché le affermazioni sacrileghe dei singoli sostenitori di dottrine erronee non ci sono sufficientemente note (*non ita sunt nobis nota*) per potere assumere dalle loro parole argomentazioni adeguate per sconfiggere i loro errori: questo fu invece il metodo cui poterono fare ricorso gli antichi dottori nello sconfiggere gli errori dei gentili, perché erano in grado di comprendere le loro tesi, per il fatto che erano ferrati nelle loro dottrine. In secondo luogo perché alcuni tra essi, come i Maomettani e i pagani, non condividono con noi il riconoscimento dell'autorità di alcuna Scrittura rivelata, in base alla quale possano essere convinti, così come invece possiamo discutere contro gli Ebrei a partire dal Vecchio Testamento e contro gli eretici a partire dal Nuovo: quelli, invece, non accolgono né l'uno, né l'altro. È dunque necessario ricorrere alla ragione naturale (*necesse est ad naturalem rationem recurrere*), alla quale tutti sono obbligati a dare il loro assenso (*cui omnes assentire coguntur*)»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 87. Cfr., inoltre, *S.Th.*, II-II, q. 10, aa. 7-12, dove Tommaso ragiona sugli aspetti più o meno positivi di una *communicatio fidelium cum infidelibus*. Nondimeno, occorre tenere presente, come ha sottolineato De Lubac, che il termine *infideles*, così come *perfidus* associato all'ebreo, originariamente non aveva un significato dispregiativo, ma indicava appunto l'*in-fideles*, il non-credente o colui che non appartiene alla Chiesa cattolica: cfr. H. De Lubac, *Esegesi medievale*, Paoline, Roma 1972, pp. 309 e 315.

<sup>27</sup> A. Di Maio, *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani: l'approccio "dialettico" tommasiano*, cit., p. 83.

<sup>28</sup> *CG*, I, c. 2: «Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi. Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur».

L'ampio e celebre passaggio tommasiano permette di ragionare intorno ad alcuni nuclei tematici. È anzitutto riscontrabile una certa cautela e prudenza; l'Aquinate riconosce di non avere abbastanza conoscenza delle posizioni sostenute dai non-cattolici. Per questo motivo, egli non può inoltrarsi nei dettagli delle singole opinioni, come invece facevano i Padri della Chiesa. Ciò provoca e stimola, tuttavia, una riflessione di più largo respiro. In effetti, Tommaso si spinge nella ricerca di un base comune di partenza, quasi a cercare una certa forma di credo minimo. Lo sforzo è quello di evitare un dialogo tra sordi e, nel medesimo tempo, di incontrarsi nel riconoscere che la verità eccede la ragione, pur senza andarle contro. Non è un caso il fatto che sia necessario ricorrere alla ragione naturale<sup>29</sup>, poiché, implicitamente, si rivela che quest'ultima è considerata il punto dal quale comincia il cammino verso la ricerca della verità. Ricerca alla quale tutti sono chiamati, partecipando senza nascondersi dietro posizioni irenicistiche, ma lasciandosi coinvolgere sinceramente e onestamente. D'altra parte, non è nuovo, per i pensatori medievali, ipotizzare la presenza di un "altro" che obietta o immagina scenari alternativi rispetto a quelli convenzionalmente accettati. Proprio la presenza di un'argomentazione "altra", permette di approfondire le proprie convinzioni e la propria identità. L'operazione tommasiana, in tal senso, sembra particolarmente rilevante, poiché non solo accetta la presenza di un'alterità, ma ne riconosce la plausibilità<sup>30</sup>. La stessa conversione al cattolicesimo, in quanto tale e in senso stretto, non può essere indotta con la forza: «credere voluntatis est»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Cfr., su ciò, G. d'Onofrio, «È perciò necessario ricorrere alla ragione naturale»: (ea quae sunt) praeambula fidei e filosofia del dialogo religioso, cit., pp. 201-219.

<sup>30</sup> Questo discorso è particolarmente valido per l'ebraismo e per l'islam, i quali credono nell'esistenza e nell'unità di Dio. Nel loro caso, si può affermare che la plausibilità diventa ragionevolezza. Per i pagani e per gli eretici le cose stanno diversamente, e Tommaso pare averne una stima minore. Il saggio di A. Lami, *La ragionevolezza della fede*, cit., ha il merito di mettere in mostra efficacemente entrambi gli aspetti (cfr., in particolare, pp. 384-387). Destano rilevanti perplessità, invece, alcune affermazioni dell'autore a riguardo del «razionalismo» tommasiano (p. 373, n. 42), di alcune sue presunte «premesse fideistiche» (*ibidem*) e, ancor di più, del riferimento all'etica tommasiana come ad un'«apoteosi dell'intellettualismo» (p. 361, n. 15). Cfr., tra i numerosi passi possibili, *S.Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 1: «voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus; et e converso». Il pensiero tommasiano si muove certamente in un orizzonte che privilegia il ruolo dell'intelletto, ma, altrettanto certamente, esso è ben lontano dal manifestarsi come una forma di intellettualismo o di razionalismo.

<sup>31</sup> *S.Th.*, II-II, q. 10, a. 8 co. La centralità di tale insegnamento, tuttavia, pagando il prezzo dell'appartenenza ad un determinato contesto culturale, rimane ambigua. L'Aquinate, infatti, aggiunge: «Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediunt vel blasphemias, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent,

4. *La Summa Theologiae e la salvezza dei non cristiani*

Un aspetto non eccessivamente sondato dalla critica è quello riguardante la posizione tommasiana sul problema della salvezza dei non cristiani. In Tommaso, in effetti, il principio ecclesiologico *extra Ecclesiam nulla salus* viene letto da un'angolatura che merita di essere approfondita<sup>32</sup>.

Nella q. 8 della *tertia pars* della *Summa Theologiae*, dopo aver stabilito che Cristo è il capo della Chiesa (a. 1), si trova un articolo (a. 3) nel quale si domanda se Cristo possa essere considerato capo anche di tutti gli uomini. In prima battuta, non sembrerebbe, poiché «il capo non ha rapporto se non con le membra del suo corpo. Ma gli infedeli non sono in alcun modo membra della Chiesa, "che è il corpo di Cristo", come dice S. Paolo [Ef 1, 23]. Quindi Cristo non è il capo di tutti gli uomini»<sup>33</sup>.

Nonostante l'argomento, Tommaso risponde che «gli infedeli, sebbene non appartengano in atto alla Chiesa, le appartengono però in potenza. E questa potenza ha due fondamenti: il primo e principale è la virtù di Cristo (*in virtute Christi*), che è sufficiente alla salvezza di tutto il genere umano (*totius humani generis*); il secondo è il libero arbitrio (*in arbitrii libertate*)»<sup>34</sup>.

Dio, nel donare la propria vita in Cristo, ha già redento tutti gli uomini; ciò permette a Tommaso di sostenere che il corpo di cui Cristo è il capo – la Chiesa – ha estensione cosmica, universale: «*corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius*»<sup>35</sup>. L'umanità intera può dirsi oggettivamente parte del Corpo di Cristo, anche se qualcuno *in potentia* e qualcuno *in actu*. A parere di Tommaso, l'appartenenza *in actu* richiede una distinzione su più livelli: *per gloriam* (riguarda i beati), *per caritatem*

in eorum libertate relinquerent an credere vellent), sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediunt. Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur, sicut haeretici vel quicumque apostatae. Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt» (*ibidem*).

<sup>32</sup> La costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), fondamentale documento del Concilio Vaticano II, alla nt. 32 del n. 16 cita esplicitamente, e si pone in continuità con, il passaggio della *Summa Theologiae* al quale faremo più diretto riferimento.

<sup>33</sup> *STh.* III, q. 8, a. 3 arg. 1: «Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiae, quae est corpus Christi, ut dicitur Ephes. 1. Ergo Christus non est caput omnium hominum».

<sup>34</sup> *Ibi*, ad 1: «illi qui sunt infideles etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur, primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quae sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate».

<sup>35</sup> *Ibi*, co. Si veda, in proposito, H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 2011, in particolare pp. 27-35.

*viae e per fidem*; l'appartenenza *in potentia*, invece, riguarda chi passerà dalla potenza all'atto e chi, secondo il misterioso piano divino, non vi passerà<sup>36</sup>. Ma, potremmo domandare, che cosa significa per Tommaso essere *in potentia*? La terminologia aristotelica adoperata ricorda che la potenza è correlativa all'atto, e cioè che può passare ad un determinato atto solo chi effettivamente è in potenza a quel determinato atto. Questo significa che, nell'impostazione tommasiana, la partecipazione alla Chiesa in potenza ha un *fundamentum in re*, ed è pertanto oggettiva, anche se necessita delle condizioni per realizzarsi in atto<sup>37</sup>.

È di gran momento, inoltre, il fatto che Tommaso legghi tale appartenenza, innanzi tutto e principalmente (*principaliter*), alla *virtus Christi*, per la quale tutta l'umanità è stata salvata. È chiaro che, qui, il riferimento implicito è all'evento della morte e risurrezione: nell'evento pasquale, infatti, viene interamente dispiegata la potenza della *virtus Christi*. L'Aquinate, nelle questioni ad essa dedicate, ne spiega anche il motivo:

«[...] Cristo, accettando la passione per carità e per obbedienza (*ex caritate et obedientia*), offrì a Dio un bene superiore a quello richiesto per compensare tutte le offese del genere umano. [...] Perciò la passione di Cristo fu una soddisfazione non solo sufficiente per i peccati del genere umano, ma anche sovrabbondante, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 2, 2]: "Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo" (*sed etiam pro totius mundi*)»<sup>38</sup>.

Da tale prospettiva, si potrebbe addirittura sostenere che, in un certo senso, tutta l'umanità, *in virtute Christi*, è già redenta e già salvata in atto, poiché la sua grazia è a misura di universo. L'essere in potenza, invece, rimane soprattutto se considerato per il secondo elemento enunciato dall'Aquinate: il libero arbitrio. In una parola, l'attualità della *gratia Christi*, per esprimersi in pienezza, necessita dell'adesione della libertà. Su questo punto, Tommaso sembra pensare al e insistere sull'atto di fede, il quale, in ultima istanza, è dirimente per distinguere chi appartiene alla Chiesa in atto o in potenza. Però, come si affermava, l'adesione *in actu* avviene non solo *per fidem*, ma anche *per caritatem viae*.

<sup>36</sup> S.Th. III, q. 8, a. 3 co.

<sup>37</sup> Lo ha sottolineato P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004<sup>2</sup>, pp. 78-82.

<sup>38</sup> S.Th. III, q. 48, a. 2 co.: «Christus [...], ex caritate et obedientia patiendus, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. [...] Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I Ioan. II. ipse est propitiatus pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi».

La stessa in-corporazione dell'umanità a Cristo avviene, come mostrato, *ex caritate et obedientia*. Fede e carità, quindi, per quanto distinguibili, non possono stare l'una separata dall'altra, come ribadisce Tommaso quando scrive a proposito dei frutti della passione di Cristo: «la fede con la quale siamo mondati dal peccato non è la fede informe (*non est fides informis*), che può coesistere con il peccato, ma la fede informata dalla carità (*sed est fides formata per caritatem*): per cui la passione di Cristo ci viene applicata non solo quanto all'intelligenza, ma anche quanto alla volontà»<sup>39</sup>.

L'inserimento nella vita di Cristo, e quindi nel suo Corpo, non avviene per una *fides informis*, meramente intellettuale, ma per una *fides caritate formata*. Non è un caso che già nel *Commento alle Sentenze* si ponga il problema dei fedeli peccatori, ossia di coloro che non hanno una fede piena, poiché la volontà non aderisce al bene intravisto dall'intelligenza. Ebbene, Tommaso afferma che «i fedeli peccatori appartengono in qualche modo (*aliquo modo*) all'unità della Chiesa in quanto sono uniti ad essa con la fede (*per fidem*), che è un'unità materiale. Tuttavia non si possono dire membra in senso proprio (*non tamen possunt dici membra proprie*), se non come un membro morto (*membrum mortuum*), cioè in senso equivoco»<sup>40</sup>.

Così, se *in virtute Christi* possiamo dire, in un certo modo, che tutti gli uomini formano la Chiesa *in actu*, alla stessa maniera, in ragione della libertà creaturale, possiamo dire che tutti gli uomini formano la Chiesa *in potentia*, poiché la vita della *fides caritate formata* non può darsi mai definitivamente (*in statu viae*), ma coincide, piuttosto, con un cammino di uscita da sé, dal proprio accampamento, per andare verso di Lui, per aderire alla croce di Cristo (*Eb* 13,13). Se poi un discorso simile vale per i fedeli peccatori, a maggior ragione vale per gli infedeli, per i membri delle altre religioni (ai quali, comunque, Tommaso non sembra pensare, almeno ad un primo sguardo), i quali non possono certo dirsi soggettivamente colpevoli di non aver conosciuto il messaggio evangelico.

Il pensiero di Tommaso d'Aquino, ad ogni buon conto, da questa angolatura appare fortemente cristocentrico (ed è un cristocentrismo di matrice paolina), poiché è Cristo che ricapitola e relaziona, in sé, tutte le cose (cfr. *Ef* 1,10). Si capisce, dunque, che la Chiesa non è soltanto Corpo di Cristo, ma anche sposa in cammino verso di Lui. Pertanto, non risulta inappropriato il riferimento al

<sup>39</sup> *Ibi*, q. 49, a. 1 ad 5: «Fides autem per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem, ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum».

<sup>40</sup> *In Sent.*, III d. 13, q. 2, a. 2, co. 2: «fideles peccatores pertinent quidem aliquo modo ad unitatem Ecclesiae in quantum continentur ei per fidem, quae est unitas materialis; non tamen possunt dici membra proprie, nisi sicut membrum mortuum, scilicet aequivoce».

biblista Romano Penna, il quale, a tal proposito, annota ed esprime quello che pare essere presente, seppur implicitamente, nella riflessione tommasiana: «la chiesa non può pretendere di far combaciare il Cristo esattamente con i propri confini, poiché egli è più grande di lei; la chiesa perciò deve umilmente riconoscere che al di fuori di sé non esiste né il vuoto né l'inferno, ma si estende il raggio d'azione del Cristo e ferve la convergenza di tutte le cose verso di lui»<sup>41</sup>.

In conclusione, tornando alla domanda posta dal nostro titolo, *extra Ecclesiam nulla salus*? Per Tommaso, la risposta è evidentemente affermativa: non c'è salvezza al di fuori della Chiesa. Tuttavia, il suo concetto di Chiesa è estremamente sfaccettato e aperto, tale per cui la sua posizione è avvicinabile, in definitiva, almeno a quella dell'approccio inclusivista. In effetti, restando nella sua logica interna e adoperando il suo apparato concettuale, è possibile sostenere che al di fuori della Chiesa non si trova alcun uomo: dunque, l'intera umanità è già salva e redenta.

#### ABSTRACT

*This paper proposes a historico-theoretical analysis of Summa Theologiae, III, q. 8, a. 3, in which Thomas Aquinas tries to understand the relationship between Christianity and the infideles. Remembering that within XIII century the principle extra Ecclesiam nulla salus was subdued to a stiff interpretation by official statements of Catholic Church, we have to say that not all opinions and reflections on this topic were really closed, and several thinkers propose paler positions. Aquinas, in particular, connects Church membership to Christ membership and one of the consequences of this is the distinction between Church in potentia and in actu. Starting from here, it's possible to understand what Aquinas says: in virtute Christi, every person – faithful or not – could be considered member of the Christ's body, and then of the Church, at least in potentia. «At least» because, from a certain point of view, all humanity could be considered member in actu of the Church. Aquinas, through those arguments, interprets extra Ecclesiam nulla salus in a very open manner and comes close to an inclusivist approach.*

<sup>41</sup> R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neo-testamentaria*, II. *Gli sviluppi*, San Paolo, Milano 1999, p. 228, dove la citazione prosegue così: «però soltanto nella chiesa ci può essere la piena consapevolezza di questa signoria universale di Cristo, poiché soltanto ad essa Dio lo ha consegnato in proprio; del resto, non il cosmo ma solo la chiesa è il corpo di Cristo!».