



### III.1.4 Il motivo natura-grazia in Tommaso e nel tomismo

La teologia di Tommaso è giustamente associata alla stabilizzazione del motivo natura-grazia come “motivo” portante dell’intera teologia cattolica romana. Vale la pena di iniziare il percorso a ritroso e cioè partire dalle attestazioni del cattolicesimo contemporaneo per tracciare retrospettivamente l’impatto che Tommaso e il tomismo hanno avuto nel plasmare il motivo natura-grazia che è uno dei pilastri della teologia cattolica. Nella tradizione evangelico-riformata, questo è stato definito “motivo natura-grazia”<sup>193</sup> da Dooyeweerd e, più recentemente, “interdipendenza tra natura e grazia” da Allison<sup>194</sup>.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992 inizia con una sezione intitolata in modo interessante “L’uomo è capace di Dio” e affronta la questione fondamentale se gli uomini e le donne siano o meno naturalmente aperti verso Dio e destinatari della sua grazia. La risposta del *Catechismo* è “sì”, e questa risposta affermativa costituisce lo sfondo proprio in cui la teologia cattolica mette in relazione la natura e la grazia. In effetti, uno degli assi del sistema cattolico romano è “l’interdipendenza natura-grazia”. In poche parole, ecco un modo per presentarla:

*Le sfere della natura e della grazia sono quindi in una continuità teologica irreversibile e la “natura” nel cattolicesimo incorpora sia la creazione che il peccato, al contrario della distinzione protestante tra creazione, peccato e redenzione. Questa diversa concezione delle conseguenze del peccato significa che la grazia trova nella natura un atteggiamento ricettivo (permettendo così l’ottimismo umanistico del cattolicesimo), mentre nella dottrina biblica il peccato radicato ci lascia inconsapevoli del nostro stato di perdizione. Per il cattolicesimo, la natura è concepita come “aperta” alla grazia. Anche se la natura è toccata dal peccato, essa è costitutivamente aperta ad essere infusa, elevata e sostenuta dalla grazia. Questa visione “debole” della caduta e del peccato permette a Roma*

193. H. DOOYEWEERD, “Il nuovo compito d’una filosofia cristiana”, *Studi di teologia* NS VI (1994) N. 12, pp. 154-168. Il classico di Dooyeweerd su questo tema è *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*, Toronto, Wedge 1979.

194. G.R. ALLISON, *Roman Catholic Theology and Practice. An Evangelical Assessment*, Wheaton, Crossway 2014, pp. 42-67.



*di considerare la natura come toccata dal peccato ma non depravata, oscurata ma non accecata, ferita ma non alienata, moralmente disordinata ma non spiritualmente morta, tendente al male ma ancora legata a ciò che è vero, buono e bello.<sup>195</sup> C'è sempre un residuo di bene nella natura con cui la grazia può e deve cooperare. Dopo il Vaticano II, alcune tra le interpretazioni più recenti dell'interdipendenza natura-grazia arrivano ad affermare che la natura è sempre graziata dall'interno. Se il cattolicesimo tradizionale riteneva che la grazia fosse aggiunta alla natura, oggi Roma preferisce parlare della grazia come di un'infrastruttura della natura. A prescindere dalle differenze tra le due versioni, l'interdipendenza viene comunque affermata<sup>196</sup>.*

Questa breve descrizione evidenzia il fatto che Roma ha storicamente costruito il suo sistema teologico lungo le linee fornite dall'interdipendenza natura-grazia. “*Gratia supponit naturam*” (la grazia suppone la natura) è l'espressione tradizionale che racchiude l'interdipendenza natura-grazia così come è pensata dalla teologia cattolica romana. Essa trasmette l'idea che l'uomo è capace di ricevere la grazia come desiderio e disposizione naturale. Come la natura è aperta alla grazia, così la grazia è in continuità con la natura. Le due sono distinte ma intrecciate.

#### III.1.4.1 Il calco tomista del motivo natura-grazia

Da dove viene questa comprensione<sup>197</sup>? Partendo dall'età patristica sono presenti diversi intrecci di fili, ma i contorni del motivo sono ancora sciolti e indefiniti. Sia in Occidente (ad esempio Ireneo e Atanasio) sia in Oriente (ad esempio Gregorio di Nazianzo e Basilio il Grande), si parla di grazia che “perfeziona” la natura, nonché del riconoscimento delle conseguenze pervasive del peccato che hanno deturpato quella disposizione della natura a essere elevata dalla

195. La dottrina cattolica sul peccato in forma catechistica può essere trovata in *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), nn. 1849-1875.

196. L. DE CHIRICO, *Stesse parole, mondi diversi. I cattolici e gli evangelici credono allo stesso Vangelo?*, Caltanissetta, Alfa&Omega 2021, p. 125.

197. Questa ricognizione è basata principalmente su J. BEUMER, *Gratia supponit naturam. Storia di un principio teologico* (orig. 1939), a cura di S. BILLECI, Venezia, Marcianum Press 2020. Cfr. inoltre A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie occidentale*, Leuven, Leuven U.P. 1996.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



grazia. Questi due elementi in qualche modo coesistono. Sebbene i Padri contengano alcune ambiguità al riguardo, il loro obiettivo principale è sottolineare il potere della grazia di perfezionare la vita cristiana, cioè la vita di qualcuno che ha già ricevuto la grazia di Dio, non la vita naturale in sé. Il loro non è un riferimento astratto alla natura in quanto tale, ma al tipo di natura che è già stata toccata dalla grazia e continua a esserne influenzata.

In Oriente, invece, l'accento è sempre più posto sulla partecipazione della natura alla grazia come capacità inerente che si mantiene a prescindere dal peccato. In Massimo il Confessore, Giovanni di Damasco e lo Pseudo-Dionigi, c'è una crescente insistenza sul fatto che la grazia non può operare senza il presupposto che la natura sia disposta a ricevere la grazia, ad accoglierla e a esserne perfezionata. Per la teologia orientale, c'è un'armonia tra natura e grazia. Ovviamente, in questa comprensione teologica, l'impatto del peccato è meno rilevante che in un padre occidentale come Agostino. Ciò che è preminente è la continuità tra natura e grazia e la loro interdipendenza.

Nel Medioevo, è Alberto Magno (1200-1280) che insegna che siamo per natura disposti a ricevere la grazia e che la grazia presuppone ciò che è naturale in noi. Famosa la sua frase: "ciò che è nella natura è anche nella grazia" ("sicut est in naturis, sic et in gratia"). A suo avviso, la grazia non si allontana dalla natura né la modifica; piuttosto, la grazia perfeziona la natura. In questa linea Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274) conia la locuzione "la grazia presuppone la natura" ("gratia praesupponit naturam")<sup>198</sup>. A questo punto, il peccato, pur formalmente riconosciuto, è di fatto non più percepito come una rottura radicale o una caduta tragica.

Secondo Beumer, Tommaso d'Aquino è colui che ha teologizzato la relazione in modo più compiuto, conferendole il calco cattolico che sarebbe stato prevalente nei secoli successivi. In un celebre passo della *Somma*, Tommaso scrive che "siccome la grazia non distrugge la natura, ma anzi la perfeziona, la ragione deve servire la fede, nel modo

198. S. BILLECI, "Bonaventura da Bagnoregio e l'evoluzione storico-concettuale dell'assioma gratia supponit naturam", *Ho Theólogos* XXXVII (2019/2) pp. 339-362.

stesso che l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità" (I, q. 1, a. 8). Partendo da quanto già previsto dai precedenti teologi medievali, Tommaso ritiene che la grazia abbia bisogno della natura come suo substrato, come suo presupposto logico e come sostanza che può accoglierla. Tra natura e grazia c'è concordanza: la natura sta dietro, dentro e sotto la grazia come la ragione serve la fede e l'inclinazione naturale è disposta verso l'amore. La grazia si adatta alla natura e viceversa in un rapporto simbiotico. Nelle parole di Chenu, "la vita divina non è posta sopra come un additivo; piuttosto è infusa alla radice del nostro essere. La vita divina è edificata in noi secondo la cornice della nostra natura, anche se sorpassa ontologicamente la nostra natura ... è un principio il più interiore a noi, più propriamente nostro, allo stesso tempo in cui è divino"<sup>199</sup>. Il peccato, anche se formalmente riconosciuto, viene inghiottito dalla natura e considerato una debolezza o una malattia della natura che conserva tuttavia la sua originaria apertura a esso e la sua capacità. Il risvolto del fatto che il peccato non abbia avuto effetti corruttivi totalizzanti e quindi che la discontinuità introdotta dal peccato sia relativa è che tra *gratia creans*, *gratia elevans* e *gratia sanans* c'è una sostanziale continuità<sup>200</sup>. Dopo il peccato, la natura umana che è trasmessa da Adamo alla sua discendenza è privata dei suoi doni soprannaturali di cui era dotata alla creazione, ma pur sempre capace di ricevere questi doni ancora in un tempo successivo. Non a caso, nel contesto della discussione sulla giustificazione per fede, Tommaso sostiene nella *Somma* che "l'anima è per natura capace della grazia" ("naturaliter anima est gratiae capax", I-II, q. 113, a. 10)<sup>201</sup>.

È nello sviluppo successivo della tradizione tomista (ad esempio, in Tommaso de Vio/ Gaetano, Bellarmino e Suarez) che si trova una spiegazione del rapporto che sottolinea la distinzione tra natura e grazia, pur mantenendo il loro legame organico. Nel tomismo scolastico la grazia è vista come il dono aggiunto alla natura (*donum superadditum*),

199. M.-D. CHENU, *Aquinas and His Role in Theology*, cit., p. 47.

200. Così D. FARROW, "Thinking with Aquinas about Nature and Grace" in Id., *Theological Negotiations. Proposals in Soteriology and Anthropology* cit., p. 37. Il testo tommasiano citato è *Domande dibattute sulla Verità*, d. 10,11, disponibile qui: <https://www.corpusthomicum.org/qdv10.html> (ultimo accesso: 28/12/2022).

201. Su questo punto cfr. A.E. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press 1986; 3ª ed. 2005, pp. 190-192.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



che può funzionare anche senza la grazia. La grazia è soprannaturale, posta sopra la natura, come se fosse uno strato aggiunto. In questa visione scolastica, la natura può esistere senza la grazia, ma la grazia non può esistere senza o al di fuori della natura. Una conseguenza di questo resoconto tomista è che la differenza tra “natura pura” (natura pura) e “natura lapsa” (natura caduta) è ancora più sfumata che nelle versioni precedenti della relazione. Il peccato è sempre riconosciuto formalmente, ma si ritiene che i suoi effetti non abbiano comportato la rottura di un'alleanza e quindi non abbiano portato alla morte spirituale. La natura è ancora intatta come lo è sempre stata fin dal suo inizio. La grazia si aggiunge soprannaturalmente a una natura che non ha mai perso la sua apertura ad essa. L'aggiunta ha lo scopo di elevare la natura a un fine soprannaturale, cioè uno stato superiore. Solo secondariamente e incidentalmente, la grazia affronta il problema del peccato. Quest'ultimo è una sorta di incidente stradale che non ha fermato il percorso di elevazione; lo ha solo reso più difficile. In definitiva, non c'è tensione tra natura e grazia, ma armonia e coordinazione.

Prima di entrare nelle discussioni cattoliche romane contemporanee su natura e grazia, si possono trarre alcune conclusioni provvisorie da questa visione a volo d'uccello della questione. In tutte le sue variazioni fino al Ventesimo secolo, l'“interdipendenza natura-grazia” ha mostrato quanto sia incisiva sulla visione cattolica romana la mancanza di gravità del peccato. Senza una visione tragica del peccato, la visione del mondo cattolica (inclusa l'antropologia romana) tende a essere ottimista sulla possibilità naturale dell'uomo di cooperare con la salvezza, e la salvezza stessa sembra un'aggiunta operata dalla grazia piuttosto che un miracolo rigenerante di Dio che porta la vita dove regna la morte. Come indica la sezione iniziale del *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992 con il suo riferimento alla “capacità dell'uomo per Dio”, l'intero sistema teologico di Roma è modellato intorno a essa.

Nell'Ottocento due importanti pronunciamenti romani le hanno conferito uno statuto autorevole dal punto di vista magisteriale. In primo luogo, la costituzione dogmatica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (1870) ha affermato la distinzione natura/sopranatura come quadro normativo per la fede cattolica romana nell'ambito dell'e-

pistemologia e nel rapporto tra ragione e fede. In secondo luogo, l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII ha elevato il pensiero di Tommaso (di cui l'“interdipendenza natura-grazia” è un pilastro) a supremo punto di riferimento del pensiero cattolico romano. Quindi, quando parliamo del motivo natura-grazia abbiamo a che fare con un asse fondamentale del cattolicesimo romano tradizionale con l'imprimatur (cioè il timbro di approvazione) del magistero.

### III.1.4.2 La nuova interpretazione del motivo natura-grazia nella teologia cattolica contemporanea

Benché ben radicata nell'insegnamento magisteriale, l'“interdipendenza natura-grazia” è stata oggetto di una significativa discussione interna al cattolicesimo del Ventesimo secolo. Il dibattito è stato acceso dalla *nouvelle théologie* e ha visto il coinvolgimento delle migliori menti teologiche di Roma, come Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar. Secondo Duffy, “questa ‘nuova teologia’ ha segnato la fine della teologia statica della natura e della grazia che era stata in voga fin dall'era della Controriforma”<sup>202</sup>. In un certo senso, la teologia tomista è stata “riscritta” da una nuova corrente interpretativa dell'opera di Tommaso<sup>203</sup>. C'è chi si è addirittura spinto a parlare in termini di liberazione di Tommaso dagli “arresti domiciliari” in cui il neo-tomismo lo aveva recluso<sup>204</sup>.

La percezione di questi nuovi teologi era che, dopo il Concilio di Trento, il racconto della natura e della grazia di Tommaso si fosse indurito al punto da rendere natura e grazia “estrinseche”, cioè separate, sigillate, separate l'una dall'altra, risultando in una visione statica di una sovrapposizione della grazia sulla natura. Nella sua fondamentale opera *Surnaturel* (1946)<sup>205</sup> e nei libri successivi, De Lubac in particolare sostenne che questa rigida interpretazione di Tommaso aveva portato

202. S. DUFFY, *The Graced Horizon. Nature and Grace in Modern Catholic Thought*, Collegeville, Liturgical Press 1992, p. 49.

203. M. JORDAN, *Rewritten Theology. Aquinas after His Readers*, Oxford, Blackwell 2006.

204. O.-H. PESCH, *Tommaso d'Aquino*, cit. pp. 22-28.

205. Edizione riveduta nel 1965: *Il mistero del soprannaturale* (Opera Omnia, sez. IV, vol. 11), Milano, Jaca Book 1978.

Leonardo De Chirico, *Lettere medievali (XII-XV secolo)*



a una dicotomia tra natura e grazia, perdendo così la continuità tra le due. Natura e grazia erano diventate giustapposte piuttosto che integrate, con la grazia associata a un grado superiore di natura piuttosto che alla sua matrice originale e pervasiva. La grazia doveva essere ripensata come immanente alla natura, così come la natura doveva essere riapprezzata come organicamente aperta e disposta alla grazia. Secondo questo punto di vista, la grazia non si aggiunge alla natura come se la natura ne fosse priva o staccata; piuttosto la grazia fa sempre parte della natura come elemento costitutivo di essa. Nei termini di Henri Bouillard, la grazia è “l’infrastruttura della natura”<sup>206</sup>, non un’aggiunta esterna ad essa. La grazia rende la natura quello che è. Per la “nuova teologia”, dunque, la grazia è ciò che costituisce la natura, prima ancora di ricevere la salvezza. C’è un naturale desiderio di Dio che è già manifestazione della grazia. La natura è già influenzata dalla grazia come parte di ciò che la natura è. La grazia è primaria, non secondaria rispetto alla natura. Nella struggente espressione di De Lubac: la grazia è il “desiderio del cuore” dell’uomo naturale, prima e dopo il peccato<sup>207</sup>.

Questa linea di interpretazione della tradizione tomista fu inizialmente vista con sospetto dalle autorità magisteriali cattoliche romane. Senza nominarla, l’enciclica *Humani Generis* di Papa Pio XII nel 1950 esprimeva preoccupazione per ogni possibile reinterpretazione dell’eredità tomista lontano dagli schemi stabiliti da *Aeterni Patris*. Seguirono anni di “lotta intestina” tra tomisti cattolici su quale fosse l’esatta interpretazione dell’eredità di Tommaso<sup>208</sup>. È vero che solo quindici anni dopo, al Concilio Vaticano II (1962-1965), la Chiesa Cattolica Romana abbracciò il filo conduttore della nuova teologia dell’“interdipendenza natura-grazia” nella sua visione positiva del mondo moderno, nella sua comprensione sfumata ma redentiva delle religioni del mondo, e nella sua reiterazione dell’apertura dell’uomo a Dio a causa della sua disposizione naturale, toccata dal peccato ma mai obliterata. Aggiornando l’insegnamento tradi-

206. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d’Aquin*, Paris, Aubier 1944.

207. Cfr. J. MILBANK, *Il fulcro sospeso. Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*, Bologna, ESD 2013.

208. L’espressione è di D. FARROW, “Thinking with Aquinas about Nature and Grace” in Id., *Theological Negotiations. Proposals in Soteriology and Anthropology*, Grand Rapids, Baker 2018, in particolare pp. 36-40.



zionale sulla natura e la grazia, il Vaticano II lo ha “sviluppato” per superare il rigido quadro ereditato dal XIX secolo e per adottarne una comprensione più “cattolica” (abbracciante e inclusiva).

Una delle conseguenze della nuova versione del motivo natura-grazia è che il peccato, già trascurato nella versione tradizionale, è diventato ancora meno incisivo sulla mentalità teologica cattolica romana complessiva. Se la grazia è insita nella natura e per definizione presente in essa, non si può pensare che il peccato abbia operato una rottura radicale tra Dio e l'umanità, ma solo una piccola ferita nel rapporto. La grazia era nella natura prima del peccato e continua a plasmarla dopo il peccato. Se il peccato è solo una più o meno grave ferita e non uno stato di morte spirituale, allora natura e grazia si mescolano dall'inizio alla fine a vari livelli di intensità.

Tutte queste espressioni del cattolicesimo romano del nostro tempo trovano la loro origine storica e la loro legittimità teologica nell'“interdipendenza natura-grazia”, per cui la grazia è costitutivamente e capillarmente presente e operante in tutti gli aspetti della vita umana, dentro e fuori gli influssi esplicitamente cristiani, in presenza o assenza di una fede professata in Gesù Cristo. Secondo questa visione cattolica romana, la grazia è infusa nella natura fin dall'inizio e lo sarà sempre. I sacramenti della Chiesa infondono più grazia nei fedeli, ma anche coloro che non ricevono i sette sacramenti particolari vivono in stato di grazia per quello che sono, cioè creature naturali di Dio intrinsecamente orientate verso di Lui. Inoltre, essa ricorda che, secondo l'insegnamento cattolico romano, non c'è distinzione tra “grazia comune” (cioè provvidenza) e “grazia speciale” (cioè salvezza). Ciò spiega la tendenza universalista della visione salvifica di Roma, la sua visione ottimistica sulla capacità dell'uomo di cooperare con Dio per meritare la salvezza e la visione positiva delle religioni umane come vasi di grazia. Lo studioso polacco Swiezawski può riassumere il portato del pensiero cattolico di Tommaso come caratterizzato da “ottimismo ontologico”<sup>209</sup>.

209. S. SWIEZAWSKI, *Redécouvrir Thomas d'Aquin*, Paris, Nouvelle Cité 1989, pp. 135-139.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



Nel cattolicesimo romano coesistono entrambe le versioni dell'“interdipendenza natura-grazia”: la “*gratia supponit naturam*” dell'età medievale e moderna e l'idea della “grazia come desiderio del cuore” nel nostro tempo. Il Concilio di Trento (XVI secolo, avallando la prima versione) e il Vaticano II (XX secolo, affermando la seconda versione) sono entrambi pilastri della teologia cattolica romana: come Farrow riconosce in puro stile tomista, “sia l'uno/sia l'altro è la soluzione”<sup>210</sup>. Sulla scia del calco lasciato da Tommaso, Roma non ha un sistema dottrinale statico o rigido. Si muove senza perdere il suo impegno fondamentale riguardo alla “capacità dell'uomo per Dio”, nonostante il peccato.

Il rapporto tra natura e grazia è il quadro che spiega come l'uomo e Dio cooperano alla realizzazione della salvezza. Nel cattolicesimo romano, l'interdipendenza tra i due è tale che la grazia interviene per elevare la natura al suo fine soprannaturale, facendo pieno affidamento sulla sua contaminata ma sempre connaturata capacità di essere elevata e persino di contribuire al processo. Anche se ferita dal peccato, la teologia tomista sostiene che la natura mantiene la capacità di essere graziata perché la natura è sempre aperta alla grazia (la visione “tomista” tradizionale) e perché la grazia è indelebilmente incorporata nella natura (la visione “tomista” contemporanea).

Nelle parole di Billeci, “la *natura* che resta dopo il peccato è quella dell'uomo che, dal suo primo istante, aveva Dio solo come fine ultimo, che era dunque capace di conoscerlo e amarlo a un livello soprannaturale, e che era stato chiamato a vivere nella più intima comunione con Lui in beatitudine. Il fatto di essere privato della sua più alta possibilità di raggiungere quel fine lo lascia in un penoso stato d'insoddisfazione, a cui solo il rinnovato dono della *gratia* sarà in grado di porre rimedio”<sup>211</sup>. Siamo di fronte alle sfumature del motivo natura-grazia di Tommaso, dette in poche parole. Secondo Chenu, Tommaso è “il maestro spirituale di una concezione della natura e della grazia in cui il loro mutuo coinvolgimento illumina immediatamente il loro significato, mentre salvaguardia la loro reale

210. D. FARROW, “Thinking with Aquinas about Nature and Grace”, cit., p. 39.

211. S. BILLECI, *Gratia Supponit Naturam nella teologia di Joseph Ratzinger*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe 2020, p. 245.



distinzione<sup>212</sup>. Nelle parole di un tomista come Jacques Maritain, si tratta di “distinguere per unire”<sup>213</sup>. Da un lato Tommaso ribadisce la naturale apertura della natura alla grazia; dall’altro, sostiene che dopo la caduta la grazia fa ancora affidamento sulla capacità residua della natura di essere graziata guarendola ed elevandola al suo fine soprannaturale. La metafora principale è quella di “guarire” una ferita piuttosto che “rigenerare” i morti. Che sia “integra”, cioè integra e intera com’era prima del peccato originale, o “corrupta”, cioè corrotta e decaduta in seguito al peccato originale, la natura conserva la capacità della grazia che apre la possibilità del merito umano e della mediazione dei sacramenti di un’agenzia umana, cioè la chiesa.

### III.1.4.3 Il motivo tomista in Joseph Ratzinger

La persistente influenza di Tommaso sulla teologia cattolica contemporanea è evidente nel modo in cui uno dei grandi teologi contemporanei, Joseph Ratzinger (1927-2022), poi divenuto papa Benedetto XVI) ha costruito il suo pensiero sull’interdipendenza tra natura e grazia<sup>214</sup>. Nella sua vasta opera, Ratzinger lo ha elaborato in un duplice modo:

1. Nei suoi primi libri sulla teologia del popolo di Dio in Agostino (1954) e sulla comprensione di Bonaventura della rivelazione e della storia (1955)<sup>215</sup>;

2. Nelle opere mature di Ratzinger dove rivisita l’interdipendenza alla luce di un nuovo apprezzamento dell’eredità di Tommaso d’Aquino<sup>216</sup> e degli accesi dibattiti cattolici romani sulla questione intorno e dopo il Vaticano II<sup>217</sup>.

212. M.-D. CHENU, *Aquinas and His Role in Theology*, cit., p. 85.

213. J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere* (orig. 1959), Brescia, Morcelliana 1974.

214. Il lavoro di S. BILLECI, *Gratia Supponit Naturam nella teologia di Joseph Ratzinger*, cit., è essenziale qui.

215. *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino* (orig. 1954), Milano, Jaca Book 2011 e *San Bonaventura. La teologia della storia* (orig. 1955), Assisi (PG), Porziuncola 2008.

216. *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi* (orig. 1960), Venezia, Marcianum 2013.

217. Ad esempio in *Introduzione al cristianesimo* (orig. 1968), Brescia, Queriniana 1969, 2021<sup>25</sup>.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



In un certo senso, il vocabolario dell'intera discussione in cui Ratzinger si inserisce è stato inquadrato da Agostino, il cui famoso *De natura et gratia* (415)<sup>218</sup> contiene riferimenti sia alla natura sia alla grazia prese individualmente e nella loro relazione. Nello scrivere contro i pelagiani, che avevano una visione ottimistica della natura e un corrispondente minore apprezzamento della grazia, Agostino vuole sottolineare la supremazia della grazia sulla natura. Un limite del modo in cui l'intera questione è stata inquadrata è che trascura di menzionare il peccato e lo lascia fuori dal quadro generale. È vero: Agostino ha una visione piuttosto radicale della caduta e delle conseguenze del peccato, ma confrontando e contrapponendo "natura" e "grazia" e non facendo riferimento al peccato nell'inquadrare il rapporto, dà l'impressione che tutto ruoti attorno a un problema di natura ontologica, cioè le proprietà della natura distinte da quelle della grazia e viceversa, piuttosto che presentare la discussione nella traiettoria storica e morale di una buona creazione caduta nel peccato e bisognosa di redenzione in Gesù Cristo. Agostino ha una visione corretta della "natura decaduta", cioè della natura caduta, ma il suo titolo generale *Natura e grazia* e la struttura della sua argomentazione dipendono ancora da categorie ontologiche.

Non sorprende che Ratzinger segua il discorso agostiniano sul motivo natura-grazia affrontandolo in termini ontologici piuttosto che in termini storici e morali. Per lui "né la pura natura, né la pura grazia" sono il nocciolo della questione. La natura non è mai puramente natura separata dalla grazia, e la grazia non è mai pura grazia esistente al di fuori della natura. L'enfasi biblica nella sua sequenza storica, cioè la creazione di Dio, lo stravolgimento del peccato e la salvezza di Dio, è inghiottita nelle distinzioni e relazioni astratte e ontologiche tra natura e grazia, più definite dai modelli cristianizzati del pensiero greco che dal flusso biblico della storia della salvezza.

Studiando la teologia della rivelazione e della storia di Bonaventura da Bagnoregio, Ratzinger si sofferma sull'insistenza del frate francescano medievale che si riassume nella frase "gratia non destruit sed

218. SANT'AGOSTINO, *Natura e grazia* I (Opera Omnia vol. XVII/1), Roma, Città Nuova 1981. Disponibile qui: [https://www.augustinus.it/italiano/natura\\_grazia/index2.htm](https://www.augustinus.it/italiano/natura_grazia/index2.htm) (ultimo accesso: 28/12/2022).



perficit naturam”, cioè la grazia non distrugge ma perfeziona la natura. Il quadro complessivo è ancora caratterizzato dall'imprinting agostiniano che sottende le proprietà ontologiche della natura e della grazia. Bonaventura intende la grazia come un movimento verso l'alto, un innalzamento della natura che viene elevata ad uno stato perfetto. La natura è aperta alla grazia e, nel perfezionare la natura, la grazia non la distrugge, ma si affida ad essa. Dette in questo modo, natura e grazia appaiono come due fasi della catena dell'essere, l'una implicante l'altra, piuttosto che una storia di creazione/caduta/redenzione culminante nella consumazione di tutte le cose secondo il piano di Dio.

L'interpretazione di Ratzinger di Bonaventura apprezza il movimento dinamico del perfezionamento della natura per grazia. C'è infatti un movimento, e quindi una storia, e non solo la giustapposizione di due realtà ontologiche. Tuttavia, nonostante ciò, la sottovalutazione dell'impatto della caduta e del peccato mostra che non è ancora la storia della Bibbia a plasmare la comprensione complessiva della natura e della grazia. In Bonaventura e nell'esame che ne fa Ratzinger, non è la natura biblica, cioè la creazione, in quanto permeata dalla grazia comune, che poi cade nel peccato e la cui unica speranza è nella grazia speciale della redenzione. È ancora il tipo di natura a cui si pensa in termini filosofici, ed è ancora un tipo oggettivato di grazia che si aggiunge a essa. Secondo questa visione tomista che Ratzinger fa sua, non è pensabile che la salvezza venga dalla *sola* fede in Cristo *soltanto* perché la natura umana è ancora aperta a cooperare con la grazia anche nel suo stato corrotto. La grazia è necessaria, ma non sufficiente per ottenere la salvezza perché la natura è indebolita, ma non spiritualmente morta.

Altri temi della teologia di Ratzinger possono essere letti alla luce dell'interdipendenza natura-grazia. Contestando le moderne interpretazioni della realtà che vogliono eliminare Dio e la sua grazia dalla civiltà occidentale, Ratzinger critica spesso il “naturalismo”, ovvero l'idea diffusa che la natura sia un meccanismo autonomo che rende ridondante se non pericoloso l'intervento di Dio nel mondo se si intende l'uomo come libero e autonomo. Da un altro punto di vista, Ratzinger applica l'interdipendenza natura-grazia a sostegno

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



della convinzione che la fede cristiana è “ragionevole”, cioè ha senso secondo criteri “naturalisti” di giusto e sbagliato, bene e male. Questi criteri ragionevoli (naturalisti) sono integrati e corroborati dall’esercizio della fede, cioè della grazia che opera nel dare un senso al mondo. La grazia presuppone una natura indebolita, ma ancora sufficientemente affidabile nelle sue performances epistemiche e volitive.

Ratzinger sostiene l’idea che non c’è “né pura natura, né pura grazia”. I suoi densi studi storici e le sue riflessioni teologiche rimangono nelle categorie tradizionali del cattolicesimo romano poiché si collocano nell’interpretazione tomista della natura e della grazia. Invece di applicare le categorie bibliche nell’approccio alla “natura” e alla “grazia”, la tradizione cattolica romana di cui Ratzinger è fine interprete contemporaneo, in tutte le sue sfumature e sottigliezze, è inquadrata in termini ontologici piuttosto che in quelli storici e morali della rivelazione biblica. Invece di prendere in considerazione il radicale sconvolgimento della caduta e del peccato, il tomismo ha preferito vederlo in un modo più mite in modo da salvaguardare l’intrinseca capacità della natura di cooperare con la grazia e il ruolo della chiesa di mediazione attraverso i sacramenti. Invece di ricevere la grazia di Dio come un dono divino che ci raggiunge dall’esterno, Tommaso e il tomismo hanno invece costruito un sistema teologico per cui la grazia si trova sempre dentro di noi. Con tutto il suo acume teologico, la teologia di Ratzinger si adatta perfettamente all’interdipendenza natura-grazia tomista fatta propria dal cattolicesimo romano di ieri e di oggi, pur con le diverse accentuazioni all’interno della tradizione tomista.

Il motivo natura-grazia impatta fortemente la comprensione, la confessione e il vissuto dell’evangelo in quanto immagina il rapporto sulla linea caratterizzata da imperfezione-perfezione, limitato-compiuto, naturale-soprannaturale, ordinario-elevato, ma non impattato in modo radicale dal peccato. La teologia di Tommaso assume che esista “naturalmente un’inclinazione al bene di tutte le creature”<sup>219</sup>. Oltre a poter conoscere Dio, tutti possono amarlo, anche se limi-

219. Così A. SARMENGI, *Rimuovere l’oscurità. Conoscenza e amore nella Somma di Teologia di Tommaso d’Aquino*, cit., p. 185.



212

tatamente. Anche in questo caso, la grazia eleva le capacità naturali dell'amore e lenisce gli effetti del peccato. Da qualsiasi parte la si veda, la teologia di Tommaso non ha una concezione degli effetti radicali del peccato; dunque, si poggia su uno schema natura-grazia che non tiene in dovuto conto la caduta e il cambio di direzione dell'uomo peccatore in tutte le sue facoltà, nessuna esclusa. In Tommaso, l'*inclinatio naturalis* dell'uomo verso Dio è comunque mantenuta, anche se offuscata e disordinata dal peccato, ma non "rotta". Manca del tutto il senso della tragedia della rottura dell'alleanza determinata dal peccato. Si può discutere se Tommaso abbia posizionato la grazia esternamente (l'interpretazione neo-tomista) o internamente alla natura (l'interpretazione della "nuova teologia"). I teologi cattolici discutono ancora di questo e lo fanno in modo animato: Tommaso si presta ad entrambe le letture. Tuttavia, il punto non è questo. Come giustamente sostiene Vanhoozer, "il problema non è che Dio (o il soprannaturale) sia 'esterno' alla creazione, piuttosto che tutta la creazione è alienata da Dio a causa del peccato. Detto diversamente: l'evangelo è la buona notizia che gli uomini e le donne possono essere adottati come figli di Dio, non perché la natura umana è stata 'elevata' dalla grazia, ma perché i peccatori (persone) sono state perdonate per grazia"<sup>220</sup>. Nelle parole di Crisp, "non è che la grazia debba perfezionare ciò che è imperfetto, ma comunque funzionale. Essa deve riparare ciò che è stato severamente danneggiato"<sup>221</sup>. Questo senso biblicamente tragico del peccato (e tutto ciò che ne consegue per la visione cristiana del mondo) è deficitario in Tommaso e, a cascata, nel tronco del cattolicesimo romano.

### III.1.5 Tommaso teologo evangelico?

Come si è più volte ricordato, Tommaso è, per antonomasia e per eccellenza, il teologo cattolico romano che ha incarnato la lettera e lo spirito della teologia della chiesa di Roma nei secoli. Coniugando razionalità e contemplazione, rigore e passione, studio e devozione, il suo pensiero ha interpretato i diversi registri del vissuto cattolico

220. K.J. VANHOOZER, *Biblical Authority After Babel. Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity*, Grand Rapids, Brazos 2016, p. 49.

221. O. CRISP, "On being a Reformed theologian", *Theology* 115 (2012) p. 21.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



ispirandone l'immaginazione intellettuale e quella popolare, quella accademica e quella devozionale. La sua recezione non è stata priva di conflitti interpretativi e di stagioni differenziate di maggiore o minore incidenza. Eppure, la *Wirkungsgeschichte* (storia degli effetti) indica che non ci sarebbe stato il cattolicesimo tridentino, quello anti-protestante e anti-modernista e poi quello conciliare (nel senso del Vaticano II) senza Tommaso a ispirarli tutti in modi diversi. Di difficile contestazione è l'affermazione dello storico della chiesa David Schaff secondo cui "la teologia del dottore angelico e la teologia della Chiesa cattolica romana sono identiche in tutti i particolari eccetto l'immacolata concezione. Chi comprende Tommaso comprende la teologia medievale al suo apice e ha accesso al sistema dottrinale della Chiesa romana"<sup>222</sup>. Almeno simbolicamente se non proprio teologicamente, Tommaso sta al cattolicesimo romano in tutte le sue versioni interne come Lutero e Calvino stanno alla Riforma in tutte le sue varianti.

Per contrasto, fino a pochi anni fa, proprio per questa sua stretta identificazione col cattolicesimo pochi si sarebbero sognati di vedere Tommaso associato a una sensibilità "protestante". Vero è che, negli studi tomistici, c'è stata una vena che ha interpretato Tommaso nell'ottica di una certa evangelicità. Ad esempio, Chenu fa riferimento a essa quando sostiene che "la vocazione evangelica di frate Tommaso d'Aquino è all'origine della sua teologia"<sup>223</sup>. Certamente, il riferimento al carattere "evangelico" va qui interpretato in chiave cattolica e cioè più o meno vagamente ispirato al vangelo in una forma compatibile con il vissuto cattolico-romano.

Negli ultimi decenni e con una crescente intensificazione, Tommaso è stato invece avvicinato a una sensibilità teologica protestante. In ambito tedesco e luterano, nel 1964 in un ampio studio su Tommaso, Ulrich Kühn si chiedeva se Tommaso appartenesse solo alla chiesa romana come vertice della sintesi medievale o non fosse da scoprire anche un "Tommaso evangelico o almeno un Tommaso

222. Citato dal padre P. SCHAFF, *History of the Christian Church* (1907), rist. Grand Rapids, Eerdmans 1960, vol. V, p. 662.

223. M.-D. CHENU, *Aquinas and His Role in Theology*, cit., p. 11.



214

che ha cose importanti da dire a una teologia evangelica<sup>224</sup>. In area anglosassone, nel 1985 vi fu un libro in cui si sottoponeva a vaglio critico la percepita diffidenza del pensiero evangelico contemporaneo (ad esempio: C. Van Til e F. Schaeffer) nei confronti di Tommaso, considerandola pregiudiziale e più costruita sull'immagine neo-tomista di Tommaso che sull'Aquinate stesso<sup>225</sup>. Ci fu poi chi si incaricò di fornire una molto positiva valutazione "evangelica" di Tommaso nel tentativo di riabilitarne soprattutto la metafisica e l'epistemologia in chiave apologetica<sup>226</sup>. In un articolo senza pretese, ma che ha aperto una fessura poi diventata squarcio, un rispettato teologo evangelico nordamericano intitolava perentoriamente il suo saggio: Tommaso d'Aquino è stato protestante<sup>227</sup>. Secondo la tesi arida dell'articolo, la teologia di Tommaso è stata vicina, per non dire sovrapponibile, al "principio formale" della Riforma (sola Scrittura) e al "principio materiale" (sola fede) facendone di fatto un antesignano della Riforma, anche per quanto riguarda la dottrina della giustificazione. In anni più recenti, anche ambienti influenzati dalla teologia di Karl Barth hanno iniziato un'operazione di riappropriazione di Tommaso in una forma di ecumenismo teologico a posteriori che ha portato a parlare di "tomismo protestante" o di "protestantesimo tomista"<sup>228</sup>. Fenomeni simili si riscontrano nella corrente dell'ortodossia radicale<sup>229</sup>. Di fatto, sembra esserci oggi una percezione diffusa che Tommaso non sia più un patrimonio per i soli cattolici<sup>230</sup> e che

224. U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Berlin 1964, citato da O.-H. PESCH, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 19.

225. A. VOS, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought: A Critique of Protestant Views on the Thought of Thomas Aquinas*, Washington, Christian University Press 1985.

226. N.L. GEISLER, *Thomas Aquinas, An Evangelical Appraisal*, Grand Rapids, Baker 1991.

227. J. GERSTNER, "Aquinas was a Protestant", *TableTalk* 18:5 (May 1994) pp. 13-15 e 52. Degna di nota è anche la risposta di R.L. REYMOND, "Dr. John H. Gerstner on Thomas Aquinas as Protestant", *Westminster Theological Journal* 59 (1997) pp. 113-121.

228. Cfr. J. BOWLIN, "Contemporary Protestant Thomism" in P. VAN GEEST, H. GORIS, C. LEGET (edd.), *Aquinas as Authority*, Leuven, Peeters 2002, pp. 235-251 e B.L. MCCORMACK – T.J. WHITE (edd.), *Thomas Aquinas and Karl Barth. An Unofficial Catholic-Protestant Dialogue*, Grand Rapids, Eerdmans 2013.

229. Ad esempio J. MILBANK – C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, London, Routledge 2001.

230. C. TRUEMAN, "Thomas Aquinas: Not Just for Catholics Anymore", *Public Discourse* (19 August 2018): <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/08/39373/> (ultimo accesso: 2/1/2023).

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



da Tommaso gli evangelici possano e debbano imparare molto<sup>231</sup>. Da parte cattolica, addirittura, c'è chi si è spinto a sostenere che il cattolico Tommaso d'Aquino sia al contempo protestante ed evangelico<sup>232</sup>: il vero *Doctor communis*! Se anche un teologo critico nei confronti di Tommaso come Oliphint, alla fantastorica domanda se Tommaso avrebbe aderito alla Riforma fosse vissuto 250 anni dopo, risponde: "forse"<sup>233</sup>, si capisce che la questione circa il tratto evangelico di Tommaso non è teologicamente peregrina.

Alla luce di questo scenario in trasformazione, oggi la ricerca evangelica più seria su Tommaso si interroga in una serie di direzioni<sup>234</sup>:

- sull'uso di Tommaso che i Riformatori magisteriali ma soprattutto la scolastica riformata e luterana hanno fatto di Tommaso. Mentre è noto il giudizio sprezzante di Lutero su Tommaso ("Thomas est loquacissimus quia metaphysica est seductus", "Tommaso è loquacissimo perché sedotto dalla metafisica")<sup>235</sup>, le interpretazioni successive in ambito luterano e riformato sono meno tranchant, talvolta simpatizzanti<sup>236</sup>;
- sulla sostenibilità del pregiudizio anti-tomista di certo pensiero evangelico contemporaneo più impegnato a combattere le rigidità devianti del neo-tomismo che a comprendere Tommaso nella sua complessità;
- sul guadagno teologico che la ricerca evangelica ricaverrebbe dalla rivalutazione dell'eredità di Tommaso per avviare a cri-

231. AAVV, "What Can Protestants Learn from Thomas Aquinas?", *Credo Magazine* 12/2 (2022) [https://credomag.com/magazine\\_issue/what-can-protestants-learn-from-thomas-aquinas/](https://credomag.com/magazine_issue/what-can-protestants-learn-from-thomas-aquinas/) (ultimo accesso: 2/1/2023).

232. È il caso di F.J. BECKWITH, *Never Doubt Thomas. The Catholic Aquinas as Evangelical and Protestant*, Waco, Baylor University Press 2019.

233. K.S. OLIPHINT, *Thomas Aquinas*, cit., p. 123.

234. Prendo come termine di confronto la raccolta di saggi curata da M. SVENSSON – D. VANDRUNEN (edd.), *Aquinas among the Protestants*, Oxford, Wiley Blackwell 2018.

235. *Tischreden* 3, n. 3722.

236. Cfr. D. LUY, "Sixteenth-Century Reception of Aquinas by Luther and Lutheran Reformers" e D. SYSTMA, "Sixteenth-Century Reformed Reception of Aquinas" in M. LEVERING – M. PLESTED (edd.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press 2021, rispettivamente pp. 104-120 e 121-143.



ticità residue di fondamentalismo e a tentazioni d'incipiente neo-liberalismo.

In uno scenario culturale dominato dal post-fondazionalismo e dalla frantumazione individualista del nichilismo iper-tecnologico, il richiamo alla metafisica di Tommaso, capace di tenere insieme Platone, Aristotele e la Bibbia – insomma tutta la tradizione occidentale pre-moderna – produce un effetto ansiolitico in alcuni settori della teologia evangelica che si vuole riconoscere nella “grande tradizione” di cui Tommaso è il vertice. Questa “grande tradizione” unisce le linee dell'antichità e della modernità cristiana<sup>237</sup>. In un mondo scettico e sospettoso verso ogni meta-narrazione, l'epistemologia di Tommaso, dicendosi capace di coniugare armonicamente fede e ragione e di sfidare lo scetticismo in nome della ragionevolezza della fede, esercita un richiamo apologetico non trascurabile.<sup>238</sup> Con la sua pianta regolare e le sue guglie slanciate la fanno sembrare una cattedrale in un paesaggio in rovina.

Mentre certi settori della teologia evangelica conoscono un vero e proprio flirt con il pensiero di Tommaso, può essere utile ricordare la lezione di un grande teologo riformato come Herman Bavinck (1854-1921). Come con altri Padri della chiesa antichi e medievali, così Bavinck adotta un approccio a Tommaso che è stato definito come “eclettico”<sup>239</sup>, cioè libero di raccoglierne spunti e tesi nella consapevolezza del suo essere dall'altra parte (quella cattolico-romana) rispetto ai fondamenti della teologia riformata. All'interno di una teologia saldamente ancorata alla Scrittura e alla lezione della Riforma che

237. Come ad esempio in C. CARTER, *Contemplating God with the Great Tradition. Recovering Classical Trinitarian Theism*, Grand Rapids, Baker 2021.

238. Come nel caso dell'apologetica “classica” sostenuta da R.C. SPROUL, J. GESTNER, A. LINDSEY, *Classical Apologetics. A Rational Defense of the Christian Faith and a Critique of Presuppositionalist Apologetics*, Grand Rapids, Zondervan 1984.

239. C. BROCK – N. GRAY SUTANTO, “Herman Bavinck's Reformed eclecticism: On catholicity, consciousness and theological epistemology”, *Scottish Journal of Theology* 70/3 (2017) pp. 310-332. Indicative queste parole di Bavinck: “La teologia non è ostile a nessun sistema filosofico e non dà priorità, a priori e senza critica, alla filosofia di Platone o di Kant o viceversa. Essa porta con sé i suoi criteri, mette alla prova ogni filosofia, e trattiene ciò che crede vero e utile”; H. BAVINCK, *Reformed Dogmatics*, vol. 1, ed. J. BOLT, Grand Rapids, Baker 2003, p. 609.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



le dà la struttura, Bavinck legge Tommaso con intelligenza e acume spirituale, utilizzandone elementi vari senza per questo sposare il suo sistema<sup>240</sup>. Per Bavinck la grazia non eleva o perfeziona la natura, ma la redime dal peccato. Questo eclettismo sembra essere anche il modo in cui i Riformatori e gli scolastici riformati e luterani hanno letto Tommaso, talvolta approvandone le posizioni e gli argomenti, ma avendo ben chiaro che l'impianto della teologia di Tommaso costruita sul motivo natura-grazia era distinta e distante dalla fede evangelica.

Ricordando la lezione di Bavinck, in sede del tutto provvisoria e in vista dell'affinamento di una lettura evangelica teologicamente adulta di Tommaso, si può ricordare quanto segue:

- Tommaso è stato appropriato pienamente e convintamente dalla teologia cattolica per secoli. Non si può ingenuamente pensare che sia “protestante” a meno di riconoscere la persistente infondatezza di tutta l'interpretazione cattolica di Tommaso negli ultimi 750 anni.
- Tommaso è l'autorità riconosciuta dietro molti degli sviluppi non biblici del cattolicesimo romano medievale e moderno, da Trento al Vaticano I e al Vaticano II. Non si possono non vedere gli elementi distorsivi che sono presenti nel cuore del suo sistema e che hanno generato allontanamenti, più che avvicinamenti, alla fede biblica.
- Tommaso ha gettato le basi per la costruzione della cornice teologica che è tipica del cattolicesimo, cioè il motivo natura-grazia, e che è altamente problematica dal punto di vista biblico. La teologia evangelica deve essere consapevole (e biblicamente fiera) di operare non con uno schema puramente ontologico desunto da categorie filosofiche, ma dal motivo storico-redentivo di creazione/rottura (peccato)/redenzione.

240. Suttanto è ancora utile qui: N. GRAY SUTTANTO, *God and Knowledge: Herman Bavinck's Theological Epistemology*, London, T&T Clark 2020. Il capitolo “Between Aquinas and Kuyper”, pp. 75-93, è particolarmente significativo. Suttanto corregge certe letture ingenue e parziali di Bavinck, a opera di John Bolt, David Systma, Arvin Vos e Paul Helm, che lo arruolerebbero come “tomista”.

Inoltre, non vanno dimenticati i seguenti elementi dalla saggezza della migliore teologia evangelica nel corso della storia:

I teologi protestanti hanno letto e studiato Tommaso, essendo lui il principale esponente della teologia medievale, non avendo timori reverenziali o sudditanze spiritual-psicologiche ma affrontandolo di petto, con un atteggiamento ispirato dalla parresia evangelica e al principio biblico “omnia probate, quod bonum est tenete” (1 Tesalonicesi 5,21).

I teologi protestanti (da Pietro Martire Vermigli a Herman Bavinck, passando per Francesco Turretini) hanno generalmente esercitato discernimento teologico che ha permesso loro di apprezzare aspetti della sua teologia che rientravano nel solco della fede biblica e ortodossa e di respingerne l'insegnamento laddove confliggeva con la Scrittura. In altre parole, non hanno sposato il sistema tomista in quanto tale (comprese la sua metafisica e la sua epistemologia), ma l'hanno scomposto nelle sue parti fin dove era possibile farlo con integrità e l'hanno usato “ecletticamente”<sup>241</sup>. La loro attenzione verso Tommaso è stata più metodologica che sostanziale. Essi si sono limitati a prendere in prestito alcune delle sue idee, senza però assegnare loro un'importanza architettonica<sup>242</sup>.

Non si tratta di rigettare Tommaso come teologo quintessenzialmente tossico e da evitare assolutamente, né di elevarlo a campione dell'ortodossia cristiana, ma di considerarlo come un interlocutore

241. Un esempio è G. Vos, *Natural Theology*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books 2022. Le lezioni di Vos si riferiscono agli anni 1888-1893 e sono state viste come prova del “tomismo” di Vos da parte di J.V. Fesko che ha scritto l'introduzione. In realtà, a una più attenta analisi, Vos si distingue dalla linea di Tommaso in alcuni punti cruciali e non può essere ascritto alla teologia tomista senza forzare in modo indebito il suo pensiero. Cfr. J. BAIRD, “What Indeed Hath Thomas to do with Vos? A Review Article”, *Westminster Theological Journal* 84 (2022) pp. 149-160.

242. Si può riferire ai teologi protestanti quanto scrive uno studioso del Rinascimento come Kristeller quando distingue tre tipi di appropriazione di Tommaso: 1. Coloro che si rifanno all'autorità di Tommaso e ne sostengono il sistema; 2. Coloro che prendono alcune sue idee collegandone con altre; 3. Coloro che prendono a prestito da Tommaso alcuni spunti e questioni senza sposare il suo sistema. Cfr. P.O. KRISTELLER, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova, Antenore 1962. Sulla ricezione della scolastica tra Riforma e Ortodossia riformata, cfr. P. BOLOGNESI, *Tra credere e sapere. Dalla Riforma protestante all'Ortodossia riformata*, Caltanissetta, Alfa & Omega 2011, pp. 43-61.



imprescindibile nella storia del pensiero cristiano da leggere criticamente e generosamente alla luce del principio della “sola Scrittura” che la Riforma ha richiamato all’attenzione dell’intera chiesa.

### III.2 BONAVENTURA DI BAGNOREGIO E L’AGOSTINISMO FRANCESCANO

Accanto a Tommaso d’Aquino, un posto di rilievo assoluto nella teologia del XIII secolo lo ha Bonaventura di Bagnoregio (1221-1274). Nato a Civita di Bagnoregio, Giovanni da Fidanza (in seguito chiamato Bonaventura) all’età di 18 anni si reca a Parigi per studiare la teologia presso la Facoltà delle arti ma in contatto con l’ordine francescano. Nel 1243 entra nell’ordine di San Francesco nel cui studio teologico commenta vari libri della Scrittura e le *Sentenze* di Pietro Lombardo<sup>243</sup>. La sua carriera teologica parigina lo porta a diventare *magister regens* della scuola francescana della capitale francese. A questo periodo e collegate alla docenza, risalgono i suoi commenti ai libri biblici<sup>244</sup> e il *Breviloquim*<sup>245</sup>, un pregevole compendio di dogmatica i cui spunti più controversi trovano una più ampia trattazione delle *Quaestiones Disputatae*<sup>246</sup>. Nel 1257 viene eletto ministro generale dell’Ordine e viene accolto come membro dai maestri dell’Università di Parigi, insieme a Tommaso d’Aquino, ponendo fine a una lunga diatriba tra i maestri del clero secolare e quelli dei nuovi ordini mendicanti che si era protratta per alcuni anni. Nel 1259 Bonaventura com-

243. I commenti di Bonaventura sulle *Sentenze* di Lombardo sono consultabili in latino e in traduzione inglese: <https://franciscan-archive.org/bonaventura/sent.html> (ultimo accesso: 3/2/2023).

244. *Commento al Vangelo di San Giovanni/1* (capp. 1-10), a cura di J.G. BOUGEROL (Opere di san Bonaventura vol. 7/1), Roma, Città Nuova 1990; *Commento al Vangelo di Giovanni/2* (capp. 11-21), a cura di J.G. BOUGEROL (Opere vol. 7/2), Roma, Città Nuova 1991; *Commento all’Ecclesiaste*, a cura di O. CASTO (Opere vol. 8), Roma, Città Nuova 2015; *Commento al Vangelo di Luca/1* (capp. 1-4), a cura di B.F. DE MOTTONI (Opere vol. 9/1), Roma, Città Nuova 1999; *Commento al Vangelo di Luca/2* (capp. 5-11), a cura di B.F. DE MOTTONI (Opere vol. 9/2), Roma, Città Nuova 2011; *Commento al Vangelo di Luca/3* (capp. 12-21), a cura di B.F. DE MOTTONI (Opere vol. 9/3), Roma, Città Nuova 2012; *Commento al Vangelo di Luca/4* (capp. 22-24), a cura di B.F. DE MOTTONI (Opere vol. 9/4), Roma, Città Nuova 2013.

245. *Opuscoli teologici/2 Breviloquio*, a cura di L. MAURO (Opere vol. 5/2), Roma, Città Nuova 1996.

246. In parte tradotte in *Opuscoli teologici/1*, a cura di L. MAURO (Opere vol. 5/1), Roma, Città Nuova 1993.



220

pie un pellegrinaggio sul monte della Verna, località cara a San Francesco, dove compone l'*Itinerarium mentis in Deum*<sup>247</sup>. Per questa stretta associazione con Francesco e per il suo ruolo istituzionale, l'Ordine affida a Bonaventura l'incarico di redigere una biografia di Francesco che diventerà quella ufficiale e che annulla le precedenti<sup>248</sup>. L'intento celebrativo e apologetico dell'opera è evidente anche se Bonaventura lo affronta con un certo rigore storico e attenzione alle fonti, andando ad "intervistare" familiari e discepoli di Francesco ancora in vita. Per Bonaventura, Francesco non è solo un personaggio della storia, ma anche una figura "escatologica" di perfezione cristiana.

Durante il suo secondo periodo parigino tiene una serie di conferenze che costituiscono la sua ultima grande opera: le *Collationes in Hexaëmeron*<sup>249</sup>. In questo libro Bonaventura rilegge la storia con la griglia dei sei giorni della creazione: le età del mondo dall'inizio sino al giorno del giudizio sono sette: la prima va da Adamo a Noè, la seconda da Noè sino ad Abramo, la terza da Abramo a Davide, la quarta da Davide all'esilio di Babilonia, la quinta dall'esilio sino a Cristo, la sesta da Cristo sino alla fine del mondo; la settima scorre con la sesta, e concerne la storia dei credenti che, già immessi in uno stato di grazia non reversibile, vivono il riposo del sabato, partecipi della vita divina e in attesa della resurrezione universale. Il sesto giorno rappresenta la creazione dell'uomo e, con l'incarnazione di Cristo, dell'uomo nuovo. Dopo di che, non rimane che il settimo giorno: il sabato del riposo che è al di là della storia, anche se fruibile in parte nella vita cristiana. La teologia biblica così letta indica un progresso nel piano di Dio in cui tutte e tre le Persone della Trinità sono coinvolte in modo unitario<sup>250</sup>. Bonaventura conclude la sua vita come vescovo di Albano e anche cardinale, a testimonianza del fatto che,

247. BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. MAURO, Milano, Bompiani 2002.

248. BONAVENTURA, *Vita di San Francesco*, a cura di M. SPINELLI, Roma, Città Nuova 2005.

249. *Sermoni teologici/1 Collazioni sull'Exameron*, a cura di J.G. BOUGEROL (Opere vol. 6/1), Roma, Città Nuova 1994. Altra edizione: S. BONAVENTURA, *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, a cura di V.C. BIGI, Milano, Jaca Book 1985.

250. A differenza di Gioacchino da Fiore secondo cui le Persone della Trinità agiscono in ere diverse e separate. Cfr. A. GHISALBERTI, "Teologia e storia in San Bonaventura" in ID., *Medioevo teologico*, cit., pp. 113-128. Sulla teologia della storia ha anche scritto J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, cit.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



oltre alle qualità teologiche, le sue doti di governo e di intelligenza istituzionale, erano state apprezzate.

221

La vita di Bonaventura e la sua teologia hanno avuto un duplice versante: interno ed esterno all'ordine francescano<sup>251</sup>. All'esterno ha avuto un ruolo a difesa della legittimità della teologia francescana nel contesto universitario, in polemica coi maestri del clero secolare parigino che ne contestavano l'insegnamento considerato il carattere "illetterato" di Francesco d'Assisi. Bonaventura rivendica il profilo teologico dell'universo e della missione francescana, ritenendola anche portatrice di un'originale riflessione filosofica e teologica, oltreché di una visione contemplativa. Sul fronte interno, Bonaventura sviluppa teologicamente il vissuto francescano interpretandone il tratto "illetterato" come rifiuto della *vana curiositas*, ma non dell'impegno teologico in quanto tale. Inoltre, nella discussione sullo statuto scientifico della teologia propria del XIII secolo, Bonaventura attribuisce alla teologia il carattere di *scientia* solo nella misura in cui essa conduce alla *sapientia* attraverso la *sanctitas* (*Hex* IX.3). La scienza teologica non è determinata da criteri esterni o dall'adeguamento a standard filosofici, ma è caratterizzata dall'intelligenza spirituale e dalla santità cristiana di chi la pratica. Ecco il ritratto del teologo: "Nessuno creda che gli sia sufficiente la lettura senza la compunzione, la riflessione senza la devozione, la ricerca senza lo slancio dell'ammirazione, la prudenza senza la capacità di abbandonarsi alla gioia, l'attività senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio non sorretto dalla grazia divina"<sup>252</sup>.

### III.2.1 L'autorità della Scrittura e l'esposizione della fede nel *Breviloquium*

Nel tratteggiare il profilo teologico di Bonaventura, Spinelli ne fornisce una sintesi efficace: la sua teologia rappresenta "la più raffinata ed equilibrata espressione dell'agostinismo medievale, frutto della tradizione, filtrata attraverso i moduli della spiritualità francesca-

251. Sempre interessanti sono le valutazioni di BENEDETTO XVI, "Udienza generale" del 3 marzo 2010: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100303.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100303.html) (ultimo accesso: 25/1/2023)

252. *Itinerario dell'anima a Dio*, Prologo, n. 4, cit., p. 55.



222

na, che da san Paolo, per il tramite di sant'Agostino, giunge sino a sant'Anselmo d'Aosta"<sup>253</sup>. Rispetto al contemporaneo Tommaso su cui l'aristotelismo ha un impatto plasmante, Bonaventura interpreta la propria vocazione teologica all'interno della lezione agostiniana riletta in chiave francescana.

Il *Breviloquium* è l'opera più sistematica di Bonaventura, una sorta di compendio della sua teologia. Scritta nel 1257 e composta da settantadue capitoli preceduti da un prologo, in essa si trovano diversi elementi teologicamente degni di menzione. Innanzi tutto, la struttura denota una significativa sottolineatura che, invece, è assente nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo e anche nella *Somma teologica* di Tommaso. Si tratta del Prologo dove Bonaventura disegna una robusta teologia della Scrittura come fondamento della fede. Per Bonaventura, "la verità della Sacra Scrittura è da Dio, tratta di Dio, è secondo Dio, ed è per Dio affinché meritatamente questa scienza appaia essere unica, ordinata e non immeritatamente chiamata teologia". Della Scrittura si decantano l'ampiezza (Antico e Nuovo Testamento), la lunghezza (dal principio del mondo fino al giorno del giudizio), l'altezza (le gerarchie sotto il cielo nella chiesa, in cielo nelle schiere angeliche e sopra il cielo nell'ordine della Trinità), la profondità (i livelli di significato: letterale, allegorico, morale e anagogico) e il modo di procedere (narrativo, precettivo, proibitivo, esortativo, predicativo, promissivo, deprecativo, laudativo). A questa presentazione della Scrittura segue un capitolo su come esporla nella predicazione. In questo abbozzo di omiletica medievale, Bonaventura suggerisce di seguire le linee presentate da Agostino nel *De doctrina christiana*: attenzione al senso letterale, interpretazione della Scrittura tramite la Scrittura; dove la Bibbia ha significati letterali e spirituali, dare conto

253. M. SPINELLI, "Introduzione" a BONAVENTURA, *Vita di San Francesco*, cit., p. 8. Introduzioni a Bonaventura sono J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale opere di S. Bonaventura*, Roma, Città Nuova 1990; G. OCCHIPINTI, "San Bonaventura e la teologia francescana" in *Storia della teologia. 2. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, a cura di G. OCCHIPINTI, Roma-Bologna, Dehoniane 1996, pp. 59-104; É. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, Milano, Jaca Book 1994. Cfr. inoltre G. GROENWOU, "Bonaventure" in J. KLAPWIJK – S. GRIFFIONEN – G. GROENWOU (edd.), *Bringing into Captivity Every Thought. Capita Selecta in the History of Christian Evaluation of Non-Christian Philosophy*, Lanham, University Press of America 1991, pp. 67-94. Sulla vicinanza tra Anselmo e Bonaventura, cfr. J.G. BOUGEROL, "Saint Bonaventure et saint Anselme", *Antonianum* 47 (1972) pp. 333-361.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



di entrambi. Come si evince, si tratta della presentazione di una teologia della Scrittura dai tratti nitidamente evangelici.

223

Oltre al prologo, del *Breviloquium* va apprezzata anche l'impalcatura della fede insegnata. Anche in questo caso, pur ricalcando la struttura delle *Sentenze* di Lombardo, Bonaventura se ne discosta in un punto nevralgico. La prima parte tratta della Trinità di Dio (nove capitoli), la seconda della creazione del mondo (dodici capitoli), ma ciò che va rilevata è la terza parte dedicata alla corruttela del peccato e che comprende undici capitoli). La quarta parla dell'incarnazione del Verbo (dieci capitoli), la quinta della grazia dello Spirito Santo (dieci capitoli), la sesta sui sacramenti (tredici capitoli) e la settima e ultima del giudizio finale (sette capitoli). Se Pietro Lombardo assume il peccato nella sezione della creazione, contribuendo a de-rubricarne l'importanza nella costruzione della teologia scolastica medievale, Bonaventura riconosce invece al peccato una valenza architettonica primaria nel rendere conto del messaggio cristiano. Non è solo una questione retorica o formale: l'amartiologia presentata nel *Breviloquim* tratta dell'origine del male, la tentazione, la trasgressione e la punizione dei progenitori, la corruzione del peccato originale, la trasfusione e la cura di esso, per poi passare ai peccati attuali (capitali e penali) per finire col peccato contro lo Spirito Santo.

In particolare, sulla corruzione del peccato, Bonaventura scrive: "chiunque sia generato attraverso l'unione dei sessi nasce per natura figlio d'ira poiché privato della rettitudine di giustizia originale; per l'assenza di questa giustizia incorriamo in una quadruplici pena, ovvero nell'infermità, nell'ignoranza, nella malizia e nella concupiscenza". Vero è che, sulla salvezza, Bonaventura reitera la concezione sacramentalista già di Pietro Lombardo secondo cui col battesimo viene operata la rigenerazione e quella mariologica già di Anselmo secondo cui, per una grazia particolare, a Maria fu estirpata la radice di ogni concupiscenza. In questo senso, pur in presenza di accenti evangelici non trascurabili, Bonaventura rimane per molti aspetti dentro il filone della teologia medievale impregnata di sacramentalismo e di mariologia.

### III.2.2 La consapevolezza amartiologica e l'orizzonte trinitario dell'*Itinerarium*

Bonaventura era un monaco molto influenzato dall'esperienza di Francesco. L'associazione alla sua figura lo porta a soggiornare alla Verna, luogo dove Francesco aveva fatto esperienza della "stimate" (nel 1224) che, secondo la comprensione medievale, erano state l'emblema della piena conformità a Cristo. Proprio alla Verna, nel 1259 Bonaventura compone *l'Itinerario della mente a Dio*, un itinerario di sei tappe che conducono l'anima del pellegrino alla pace della contemplazione<sup>254</sup>. A dispetto dello schema platonico dell'opera (esemplificato nel movimento di asceti a Dio e nella concezione della realtà come una scala per salire a Dio) mediato dalla cultura monastica imbevuta di abnorme ammirazione per l'esperienza di Francesco, *l'Itinerario* contiene elementi di derivazione agostiniana di indubbio valore. Queste tracce si ritrovano in una tragica ma biblicamente realista visione del peccato e nella matrice trinitaria che plasma l'intera opera.

A causa del peccato, infatti, il pellegrino di suo non ha alcunché. La sua asceti non risiede nelle sue connaturate possibilità di elevarsi in quanto "il peccato originale ha corrotto in due modi la natura umana, cioè nella mente con l'ignoranza e nella carne con la concupiscenza, così che l'uomo, accecato e prostrato a terra, giace nelle tenebre né riesce a vedere la luce del cielo, a meno che la grazia e la giustizia non gli vengano in aiuto contro la concupiscenza, la scienza e la sapienza contro l'ignoranza" (I,7). L'unico movimento possibile da parte della creatura è dunque una risposta alla grazia di Dio ricevuta in Cristo. Il cammino è un movimento della grazia, non un impulso della natura. Bonaventura ha, infatti, affermato che l'intelletto è stato gravemente danneggiato dalla caduta e che Bonaventura ha affermato due proposizioni solo in apparenza paradossali: che l'intelletto è davvero danneggiato dalla caduta e che Dio rimane la prima cosa conosciuta da l'intelletto. In altre parole, Bonaventura sostiene che i risultati degli effetti noetici del peccato non consi-

254. T. BERTOLASI, *Il pensare crocifisso (l'esperienza di Francesco a La Verna nell'Itinerarium di Bonaventura)*, Roma, Città Nuova 2022.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*



stono nell'ignoranza di Dio *simpliciter*, ma in uno stato paradossale di conoscere-eppure-non-conoscere Dio, simile al racconto di Paolo di Romani 1<sup>255</sup>. Rispetto alla visione ottimista di Tommaso circa le facoltà noetiche della creatura peccatrice toccate ma non disabilite, Bonaventura percepisce più nitidamente la radicalità delle conseguenze del peccato che, pur non estirpando il "pensiero dell'eternità", lo torce e contorce al punto da renderlo irriconoscibile se la grazia non interviene. La vita umana è caratterizzata da un incessante cercare e non trovare, indagare e non capire, volere e non riuscire, respingere e continuare a essere attratti. La via di uscita dalla *inquietudo* è soltanto la grazia. Si capisce come alcuni studiosi abbiano collegato Bonaventura non solo retrospettivamente ad Agostino ma anche prolettivamente ai Riformatori del XVI secolo: infatti, "la scarsa fiducia nell'intelletto umano collega il pessimismo agostiniano di Bonaventura a quello dei Riformatori"<sup>256</sup>.

Ma dove conduce, o meglio a Chi conduce, l'itinerario innescato dalla grazia? Esso porta al Dio trinitario: al Padre che è l'origine fontale delle Persone del Figlio e dello Spirito Santo e, mediante esse, dell'intera realtà; al Figlio che è il Verbo nel quale tutto è espresso e allo Spirito Santo che è il Dono nel quale sono donati tutti gli altri doni. Di particolare interesse nella trinitaria di Bonaventura è la cristologia<sup>257</sup>: il Figlio, infatti, è il centro (*medium*) della Trinità, la Persona attraverso la quale Dio si è fatto conoscere all'umanità. Nella creazione, Cristo è medio di ogni realtà: per mezzo di Lui tutto fu creato. Nell'incarnazione, Cristo è medio dell'umanità avendola assunta. Nella passione, Cristo sta in mezzo a due ladroni e la croce riesce a dare senso alla vita perduta nel peccato. Nell'ascensione, Cri-

255. Questa è l'interpretazione di N. GRAY SUTANTO, "Questioning Bonaventure's Augustinianism? On the Noetic Effects of Sin", *New Blackfriars* (2019) pp. 1-17. Dello stesso autore è anche utile "Gevoel and Illumination: Bavinck, Augustine, and Bonaventure on Awareness of God", *Pro Ecclesia* 30/2 (2021) pp. 265-278. Sullo stesso tema, cfr. C. PANDOLFI, "Conoscibilità ed inconoscibilità di Dio in san Bonaventura", *AlfaOmega* XX (2017) pp. 327-354.

256. R. VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to Medieval Theology*, Cambridge, Cambridge University Press 2012, p. 227.

257. Sulla cristologia di Bonaventura e le connessioni con la sua epistemologia è utile T. MANZON, "The Way, the Truth, the Life. St. Bonaventure's Christ our Teacher as a Faith-based Theory of Knowledge", *Rivista di filosofia neo-scolastica* CIX (2017) N. 4, pp. 899-908.



226

sto è in mezzo tra cielo e terra. Nel giudizio, Cristo è mediatore di giustizia. Insomma, il Figlio è *medium* della Trinità e del suo disegno di salvezza. Nelle parole di Ghisalberti, nell'ordine della creazione, "Dio Padre si comunica avendo eternamente un 'diletto' o amato (il Verbo) e un 'condiletto', ossia un socio nell'amore (lo Spirito santo)"; nel dispiegamento della storia, "si manifesta operativamente l'azione della Trinità, attraverso la mediazione del Verbo, increato, incarnato e ispirato"<sup>258</sup>.

Alla luce di queste rapide riprese del pensiero di Bonaventura, si capisce il motivo per cui il francescano di Bagnoregio fu critico nei confronti dell'aristotelismo. Rispetto all'ottimismo di Tommaso secondo il quale il sistema aristotelico poteva essere sostanzialmente abbracciato, Bonaventura divenne progressivamente più scettico circa il giovamento che l'aristotelismo avrebbe dato alla teologia. Per questo motivo rimane più attaccato al pensiero agostiniano collegato a una robusta dottrina della Scrittura, pur non essendo immune dalle idiosincrasie della teologia medievale soprattutto sul versante sacramentale e mariano.

258. A. GHISALBERTI, "L'ordine della creazione in Bonaventura da Bagnoregio", *Aquinas LXI* (2018) p. 52.

Leonardo De Chirico, *Lecture medievali (XII-XV secolo)*