

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Grazia e Carità
AA.1987-1988
Lezione n. 16
Prima e seconda parte

Bologna, 8 marzo 1988

Carità n. 16-2 (A-B)

(Rif.Archivio: R.a.3.16-2)

Prima parte (A)

Abbiamo incominciato a parlare della carità e siamo sempre, ahimè, all'inizio alla questione 23 all'articolo 3, se non sbaglio. Abbiamo visto la volta scorsa come la carità è qualche cosa di creato nell'anima, un articolo analogo a quello riguardante appunto la natura ontologica della grazia. Abbiamo detto che la grazia è un abito entitativo, quindi una qualità nell'anima, una realtà accidentale e quindi *a fortiori* creata. Una realtà finita partecipata da Dio all'anima umana.

Quindi tramite la grazia, Dio stesso che è ovviamente in Sé, nella sua essenza, increato, si comunica all'uomo in una entità creata. Ebbene, se la grazia è un abito entitativo, la carità è invece un abito operativo.

Abbiamo detto appunto come S.Tommaso analizza quella famosa affermazione del Lombardo, una delle tesi che egli contempla come possibili e che, abbiamo detto, dopo il Concilio di Trento non è più lecito a un cattolico sostenere. Cioè la tesi, secondo la quale la carità sarebbe lo stesso Spirito Santo.

Non si tratta certamente di interpretare in modo banale questa asserzione del Lombardo, pensando che l'atto di carità, per esempio, sia la stessa Persona divina increata. E' fin troppo ovvio che l'atto di carità è qualche cosa di finito, di umano, di creato.

In che senso allora il Lombardo pensava all'identità tra la carità e lo Spirito Santo? Nel senso che lo Spirito Santo ispira l'atto di carità, produce per così dire l'atto di carità senza l'intermediario umano, cioè senza in qualche modo il contributo umano, delle facoltà umane.

Quindi, l'atto di carità sarebbe un qualcosa di prodotto dallo Spirito Santo nell'uomo, senza l'uomo. Invece S.Tommaso dice che è fin troppo ovvio che lo Spirito Santo sia carità, ma non è questo che è in questione. Noi ci domandiamo se anche l'uomo sia capace di amare con amore di carità. Se è solo lo Spirito Santo che ama, l'uomo rimane escluso da tale amore di carità soprannaturale.

Allora bisogna proprio sottolineare questo fatto, che, in qualche modo, questa esaltazione apparente della carità, che la identifica addirittura con la Persona divina, con

la terza Persona della Trinità, torna a detrimento della medesima. Notate bene come nel *corpus articuli* S. Tommaso dice che se uno correttamente considera i termini della questione, si accorge che tale esaltazione torna invece a danno della carità stessa. Perché? Perché fa della carità un qualche cosa di puramente divino, escludendone completamente l'uomo; invece la carità è una virtù umana. Come può essere virtù umana, se non è qualche cosa dell'uomo? Se non corrisponde a un atto veramente e propriamente umano?

Quindi l'atto di carità è un atto prodotto veramente e realmente dall'uomo, certo sotto l'azione e la guida dello Spirito Santo, non c'è dubbio, ma prodotto realmente dall'uomo. Il quale uomo, con le sue facoltà, non è nemmeno solamente una causa strumentale della carità. Perché lo strumento è un qualcosa che non decide della sua applicazione o meno all'opera. Lo strumento è qualche cosa di inerte; per esempio, una penna per scrivere: uno la prende e scrive. Quindi lo strumento non decide della sua applicazione o meno all'opera. Invece, affinché l'atto di carità sia veramente tale, deve procedere da una iniziativa umana.

Perciò, l'atto della carità deve procedere dall'uomo come da una causa principale. Questo però non è possibile in modo conveniente, se la causa umana, che ovviamente è una causa creata, con una operatività commisurata alla finitezza della sua natura, non è abitualmente sopraelevata alla produzione di un effetto strettamente e essenzialmente soprannaturale, come è appunto quello della carità.

Quindi, la carità produce un effetto soprannaturale. Ovvero, si tratta di amare Dio così come è amabile in Se Stesso, come bene beatificante soprannaturalmente, non come autore del nostro bene naturale. Non si tratta di amare Dio come autore della nostra natura. Così lo ama ogni creatura. Va bene che l'uomo, dopo il peccato delle origini, non è in grado purtroppo nemmeno di capire l'esigenza di questo amore naturale di Dio al di sopra di tutte le cose. Non di meno, tale esigenza è inscritta profondamente nel cuore dell'uomo.

Si tratta invece di un altro amore, che non è più naturale, ma soprannaturale, perché raggiunge Dio come bene altrettanto soprannaturale, elargitore di Sé, cioè Dio, come bene beatificante soprannaturalmente per l'uomo. Allora, a questo punto, dato che l'effetto della carità è un effetto soprannaturale, ma nel contempo l'atto della carità deve anche procedere dall'uomo come da una causa principale, è necessario che l'uomo sia sopraelevato abitualmente alla produzione di un tale effetto soprannaturale.

E San Tommaso sottolinea che l'atto dev'essere sopraelevato abitualmente, non solo *ad modum actus*. Perché questo? Perché altrimenti risulterebbe nell'ordine soprannaturale il paradosso, anzi l'assurdo, che Dio in tal caso, se non ci fosse l'abituale elevazione alla produzione degli effetti della carità, se non ci fosse insomma la virtù come abito infuso di carità, Dio avrebbe provveduto meno nell'ordine soprannaturale di quanto non abbia provveduto nell'ordine naturale.

Vedete l'analogia tomistica che procede secondo un motivo *a fortiori*, a più forte, a maggiore ragione. Cioè se Dio dispone la causalità delle cause seconde naturali in modo stabile alla produzione del loro effetto, e assegna ad ogni causa una

determinata fissa finalità, là dove la finalità non è del tutto determinata, dispone anche degli abiti operativi, necessariamente dispone anche sul piano soprannaturale l'uomo alla produzione dell'effetto soprannaturale in modo abituale. Cioè gli dà appunto la carità come virtù, come abito non più entitativo, ma operativo. Questo è il secondo articolo.

Quindi, vedete come in questo articolo San Tommaso conclude che la carità è certamente qualche cosa di umano, che produce un effetto divino, però in maniera tale da procedere come da una causa principale dall'uomo. Non è Dio che ama Dio nell'uomo, ma è l'uomo, che per partecipazione del divino, assumendo un che di divino e di soprannaturale, è in grado lui, uomo, di dare una risposta all'amore di Dio. Dico risposta proprio riprendendo il tema del primo articolo, cioè quello della amicizia. L'amore di benevolenza soprannaturale fondato sulla reciproca comunanza è quindi un amore benevolo reciproco, di amicizia.

Allora, l'uomo, ma sottolineo l'uomo, dev'essere in grado di riamare Dio, che lo ha amato per primo, con un amore soprannaturale. Ciò vuol dire che la carità deve essere qualche cosa nell'uomo, qualche cosa di cui l'uomo addirittura dispone applicando la carità alla sua attuazione. Ma nel contempo la carità, avendo degli effetti soprannaturali, deve disporre lo stesso uomo sul piano soprannaturale a produrre degli effetti soprannaturali in modo abituale e stabile. Altrimenti sul piano soprannaturale sembrerebbe che Dio avesse provveduto meno che sul piano naturale.

Ciò è quasi confermato anche dall'esperienza mistica, benché il buon teologo non vi faccia facilmente ricorso. Comunque non è esagerato parlare di esperienza mistica, proprio perchè tutta la vita spirituale si fonda sulla carità. L'argomento che stiamo trattando adesso, è di enorme importanza anche per la teologia della vita spirituale, proprio perchè la carità è la vita spirituale. Noi viviamo spiritualmente tramite la carità e tutti i doni dello Spirito Santo ci sono dati in connessione con la carità. Quindi questo è estremamente importante.

Ora, qui abbiamo un'esperienza introspettiva. Perchè dico che un buon teologo non ricorre volentieri a queste esperienze? Per il motivo che abbiamo visto trattando della grazia e cioè che nessuno può essere del tutto sicuro di essere nello stato di grazia. Ci vuole insomma umiltà.

Allora, esiste bensì, diciamo, una certa esperienza interiore, quel *manna absconditum*, che però Dio concede a ogni singolo, in maniera tale, che la sua esperienza è *ut in pluribus* incomunicabile, dico *ut in pluribus*. Per fortuna ci sono dei margini che consentono la elaborazione di una certa teologia mistica. Ma voi vedete come la teologia mistica è proprio una teologia al limite.

Ma, di per sé, quel *manna absconditum* è un qualche cosa di incomunicabile. Scusate se ve lo dico francamente, ma mi sento persino un pochino commosso e mi viene anche da sorridere un tantino, quando ci sono questi gruppi spontanei, che si comunicano le esperienze spirituali. E' proprio commovente, fa tenerezza. Ma basta un minimo di vera esperienza spirituale per capire che certe cose sono in partenza

incomunicabili. Ciò non toglie, per carità, che sia cosa bella parlare della vita interiore, però, senza la pretesa di dire tutto.

Allora ripeto che questo ricorso non è bene farlo o abusarne. Tuttavia, non c'è dubbio che nella vita di carità, cioè nella vita spirituale, ci si accorge che la carità è sommamente, sommamente volontaria, cioè è qualche cosa che procede con estrema spontaneità dalla nostra volontà. Quindi, non è qualche cosa di difficile, qualche cosa di arduo. La speranza presenta un aspetto di arduità, la carità invece no. La carità è tutta dolcezza e soavità. Insomma, corrisponde all'invito biblico: "Gustate e vedete, quanto è soave il Signore" (Sal 32).

Chi vive nella carità sperimenta la dolcezza di questa presenza di Dio, che si rende presente appunto tramite questa stessa virtù. In questo senso è chiaro che la carità, sul piano soprannaturale, quindi analogicamente parlando, si riveste delle caratteristiche di un vero e proprio abito operativo. Il che fa sì che l'atto della carità sia un atto pronto, sempre a disposizione dell'uomo, un atto facile, un atto dilettevole.

La carità è una virtù. Direi che effettivamente è una cosa fin troppo ovvia, dato che è addirittura la più eccellente tra tutte le virtù. Comunque, la teologia deve porre anche questa domanda e cercare di dare, possibilmente, proprio una rigorosa spiegazione del perché la carità si costituisca come una virtù.

S. Tommaso, nel *corpus* di questo terzo articolo, adopera la sua dottrina generale delle virtù teologali: un atto di virtù si costituisce tale perché, commisurandosi e proporzionandosi ad essa, raggiunge la misura dell'attività umana libera, cioè della attività che veramente merita di essere chiamata umana.

Quindi, c'è una certa regola per l'atto umano. A questa regola l'atto umano deve sottostare. Questa esigenza di sottostare alla regola dell'atto umano, chiamasi moralità. L'abbiamo visto sin dall'inizio. La moralità è la relazione trascendentale, secondo tutta l'essenza, dell'atto umano, cioè dell'atto che procede da volontà deliberata, alla norma della legge o della famosa regola degli atti umani. Qual è questa regola?

San Tommaso non ha dubbi. Rifacendosi allo Pseudo-Dionigi, dice che l'uomo vive moralmente, quando vive secondo ragione: vivere moralmente equivale ad essere *secundum rationem*, quindi raggiungere la proporzione, la misura della ragione. L'atto umano deve giungere alla proporzione della ragione.

Solo che vi è una duplice regola dell'atto umano. Tutte e due queste regole sono ovviamente di ordine razionale, sempre di ragione si tratta. Solo che una è la regola regolata, che è la stessa ragione umana immanente all'uomo, quella ragione di cui disponiamo, quella che Dio ci ha elargito nella creazione, ed è ovviamente regola regolata. Perché? Perché la nostra ragione non è assoluta. Checché ne dicano gli idealisti. La nostra ragione non è assoluta, la nostra ragione è ragione finita; non crea la verità, che anzi dipende dalla verità nel conoscere.

Quindi, la ragione umana non determina il bene e il male, adesso sul piano pratico. La nostra ragione non determina il bene e il male, ma riconosce il bene e il male radicato nelle cose stesse, nei finalismi che Dio ha dato alle nature, in particolare poi alla natura umana.

Quindi in qualche modo noi abbiamo in noi una regola regolata, regola prossima per così dire dei nostri atti umani. A questa regola si commisurano tutte le virtù morali, che fanno capo in qualche modo alla paternità delle virtù cardinali. Quindi la prudenza, la giustizia, la fortezza e la temperanza si attengono a questa regola regolata, che è la stessa ragione umana.

Vi è però nell'uomo, ovviamente che vive soprannaturalmente, un'altra ragione, che l'uomo non possiede per essenza, ma che possiede per partecipazione. Quale ragione? Ebbene, la stessa ragione, che è Dio. E' lo stesso *Logos tu Theù*, insomma. E' la partecipazione alla intellettualità divina. E si dicono appunto virtù teologali quelle che commisurano il proprio atto non più alla regola regolata, ma alla regola regolante, cioè la regola assoluta, che è la divinità partecipata all'uomo, la *ratio divina* partecipata all'uomo.

Notate bene lo splendore di questa analogia. Dunque, la moralità, sia naturale che soprannaturale, consiste sempre nel raggiungere la regola della ragione. Solo che la regola della ragione è duplice: una creata, regolata, regola regolata; l'altra è la ragione creatrice, la mente creatrice, che è ovviamente la ragione divina, non umana.

Ora, nell'uomo, supposto che egli abbia la grazia, c'è una duplice razionalità: la sua, quella c'è sempre, anche se l'uomo pecca; e poi l'altra, che è la razionalità divina. Ora, le virtù teologali si commisurano non alla razionalità umana, che è una regola regolata, cioè una regola limitata in qualche modo, ma alla stessa infinita regola regolante, che è la *ratio Dei*. Notate come San Tommaso prende molto sul serio questo fatto della *participatio divinae naturae*. Vivere soprannaturalmente è veramente vivere di Dio, cioè Dio diventa la vita dell'anima umana.

Allora, si tratta di commisurare le nostre azioni alla razionalità divina, infinita ed ecco ciò che costituisce le virtù teologali. Ecco anche la ragione per cui le virtù teologali non stanno nel giusto mezzo, proprio perché, mentre la ragione umana, essendo qualche cosa di finito, stabilisce una rettitudine intermedia tra difetto e eccesso, la razionalità divina è infinitamente razionale. Essendo essa infinitamente razionale, non c'è la possibilità di eccedere nell'adesione ad essa. C'è la possibilità di eccedere solo rispetto a una misura finita. Invece, rispetto a una misura infinita, più si aderisce ad essa, meglio è. Più si ama Dio, meglio è. Più si crede meglio è, più si spera e meglio è.

Invece, più si è prudenti, peggio è, uno potrebbe diventare astuto. O, come si dice ormai volgarmente, uno potrebbe diventare furbo, e via dicendo. Quindi, le virtù morali possono conoscere un deterioramento per eccesso, ma non mai le virtù teologali, in nessun modo.

Quindi, ovviamente, la carità, notate bene, ha questa bella proprietà: dato che essa è una *virtus unitiva animae cum Deo*, essa è una virtù, il cui effetto proprio è quello di unire affettivamente l'anima con Dio amando. Ebbene, c'è questo effetto unitivo con Dio, che poi, come voi vedete pienamente, si realizza proprio nella vita mistica. Ecco perché la chiamata alla vita mistica è proprio alla radice della carità.

Ebbene, proprio dato che la carità è una *virtus unitiva animae cum Deo*, non c'è dubbio che la sua regola stia nello stesso bene divino, che è anche oggetto della carità,

lo stesso bene infinito di Dio, così come esso è infinitamente amabile in sé. Ecco. Perciò la carità certamente è virtù e addirittura possiamo aggiungere virtù teologale.

Ci sono alcuni chiarimenti interessanti nelle risposte. Anzitutto nell'*ad primum*, San Tommaso dice che vi è certamente anche una certa amicizia naturale dell'uomo con Dio. Amicizia per modo di dire. Abbiamo detto che è una amicizia imperfetta. Per quanto invece concerne l'amicizia naturale tra uomini, i sapienti dell'antichità l'hanno molto esaltata e giustamente. L'amicizia, infatti, è una vera e propria felicità nella vita dell'uomo; è quasi un premio per la saggezza, per una vita veramente virtuosa.

Perché però è premio per una vita virtuosa? Perché l'amicizia naturale, per essere veramente tale, suppone già la virtù. Non c'è amicizia se non tra virtuosi. Socrate ha una interessante dottrina, voi lo sapete, cioè dice praticamente che si stringe l'amicizia tra chi sta acquistando la virtù e chi è già virtuoso. Comunque rimane sempre che, almeno incoattivamente o inizialmente, la virtù dev'essere già presente in entrambi gli amici.

Aristotele interviene energicamente e molto giustamente. Ne vediamo gli effetti sotto i nostri occhi, quando si esalta l'amicizia indebitamente là dove non c'è. L'amicizia utile, per esempio. C'è gente che pensa essere amica di un altro: ho un amico sai, mi fa tanti favori; ho il mio diario è pieno di buoni indirizzi. Questi buoni indirizzi, sì, saranno buoni certo, ma se, in fin dei conti ci si limita a ciò, non dico che non sia anche quello, è ovvio, è cosa ovvia che un amico aiuta il suo amico. Qui non voglio escludere l'aspetto dell'utilità. Ma se uno considera la persona amica solamente perché gli giova per ottenere la raccomandazione presso quella tal altra persona, è chiaro che di amicizia non si tratta.

Ben venga poi anche una moderata raccomandazione, se l'amicizia è fondata su altre cose. Ma se uno la fonda su questo, chiaramente non ha amicizia. E' un rapporto di utilità, generalmente mutua. Cioè ci si fanno favori a vicenda: gli faccio quel favore, perché poi anche lui, quando avrò bisogno, ricambierà. E' un po' come nel Vangelo quel servo iniquo, il quale ha sperperato i beni del suo padrone, per poi essere trattato bene. Allora così scagiona i debitori del suo padrone.

Questa è amicizia utile, non è amicizia vera e propria. E non lo è nemmeno l'amicizia dilettevole, per cui uno si trova bene in compagnia di altri. Non è amicizia. L'amicizia c'è solo là dove c'è condivisione di beni onesti, ovvero dei beni della virtù, virtù morali e intellettuali. Siccome poi le virtù intellettuali non possono esserci senza un minimo di virtù morali, ovviamente sono in questione e le une e le altre. Quindi condivisione di beni onesti.

Ora, proprio per questo, l'amicizia naturale non è una virtù a sé stante, perché suppone la virtù. E proprio supponendo la virtù, essa non può essere una virtù a sé. Invece, al contrario, la gratuità della amicizia divina, cioè la sua stessa caratteristica di essere un che di indebito, di soprannaturale, conduce ad una amicizia virtù, che fonda una virtù nuova. Due giusti, che si amano perché sono entrambi giusti, non hanno una virtù aggiunta alla loro giustizia, semplicemente sono dei giusti e amici in quanto giusti, ma non amici per un altro motivo.

D'altra parte, tanto per fare l'esempio di una virtù sulla quale si può fondare l'amicizia, il loro essere amici, supponendo che siano giusti, per il fatto di essere giusti, non è un qualche cosa nemmeno che sia del tutto libero, perchè viene spontaneo essere amico di chi è come me. Vedete l'affinità elettiva, la somiglianza che immancabilmente produce l'amicizia. Quindi il giusto è amico del giusto, il prudente è l'amico del prudente, il saggio è l'amico del saggio. Invece la proposizione di un bene divino, che noi possiamo riconoscere ma anche rifiutare, fonda una nuova virtù, che è appunto quella della carità. Questa è la differenza tra l'amicizia naturale e quella soprannaturale.

C'è un'altra questione concernente gli effetti della carità, sui quali San Tommaso scriverà articoli a parte. Comunque qui già si propone o si pone il tema domanda della pace e della gioia. Infatti, si potrebbe dire che la virtù è un *ultimum potentiae*, cioè la potenza spinta al suo estremo.

Ora, dopo o al di là dell'atto della *dilectio*, dell'amare, nel senso strutturale più che cronologico c'è, per così dire, l'atto dell'essere in pace, del quietarsi e del gioire della pace nel bene. E' interessante. Immancabilmente, chi ama, alla presenza del bene amato, si quietava, si placa e placandosi gioisce. Quindi c'è questa triade: amore, pace, gioia. Vanno sempre di pari passo.

Ora, la pace e la gioia non sono delle virtù distinte dalla carità. Ecco la tesi di San Tommaso. Ma sono gli atti della stessa virtù della carità, distinti dall'atto dell'amare, nell'ambito della stessa virtù. Quindi anche l'atto della pace e della gioia sono atti della carità. Quindi l'unica virtù o abito, che è la carità, produce sia l'atto di amare, sia l'atto di essere in pace, cioè di quietarsi, sia l'atto di godere del bene divino, sia in Dio che nel prossimo.

Quindi, c'è una distinzione, per così dire, non nella *ratio formalis obiecti*, ma piuttosto nella materialità dell'atto. E' diverso l'atto dell'amare, che prescinde dalla presenza e dalla assenza; dall'atto del desiderare; e dall'atto del quietarsi; ed è ancora diversa la ridondanza della quiete sul soggetto, che dicesi appunto gioia.

Poi, un ultimo chiarimento è quello che riguarda la sublimità della carità. Ma questo San Tommaso l'ha detto anche rispetto alla grazia. Qui riprende questo discorso. Egli dice che è vero che la carità è un abito virtuoso infuso nell'uomo, e quindi in questo senso è un *accidens in anima*. Perciò, quanto al *modus essendi*, quanto al modo di essere, la carità, come abbiamo già detto rispetto alla grazia, è qualche cosa di accidentale, *katà to symbebekòs* direbbe Aristotele. Quindi, qualche cosa di sommamente imperfetto. Perchè *accidentis esse est inesse*. Ricordatevelo bene, perchè ritornerà ancora questo tema quando parleremo della crescita nella carità. Quindi l'essere dell'accidente è un essere nel soggetto, radicato nel soggetto.

Ovviamente l'essere nel soggetto rende dipendente l'accidente dal soggetto medesimo. Quindi l'essere accidentale è un essere dipendente. Quindi è un essere limitatissimo. Perciò, quanto al *modus essendi*, la carità è meno della stessa anima umana, dello stesso uomo al quale appartiene. Perchè l'uomo è sostanza, la carità è un accidente.

Orbene, notate sempre questa distinzione tra *modus essendi et quidditas*, che ritorna continuamente, ed è giusto, perchè è proprio il tema metafisico di base. Per quanto concerne l'essenza o natura della carità, bisogna distinguere rispetto alla natura dell'accidente, che deriva quasi come effetto dalla sua causa, che deriva dal soggetto.

Ci sono determinati accidenti, determinate nature accidentali che derivano connaturalmente dal proprio soggetto. Facciamo un esempio. Lo zucchero non può ordinariamente che essere di colore bianco, tende ad essere bianco, giallastro, ma comunque tende a quel determinato tipo di colore. La neve non può che essere bianca. Determinati soggetti, secondo la loro natura, si esprimono, o estrinsecano questa natura, in determinate qualità. Ora, se la natura dell'accidente deriva dalla natura del soggetto, anche la natura dell'accidente è dipendente dalla natura del soggetto. Quindi è inferiore rispetto alla natura del soggetto.

Invece là dove la natura accidentale deriva dalla partecipazione di una natura superiore, ovviamente le cose cambiano. In tal caso la natura dell'accidente, quanto all'essenza, può essere e di fatto è superiore alla natura del soggetto stesso. In questo senso la natura della carità, il contenuto quidditativo, ciò che la carità è in se stessa, è infinitamente e sproporzionatamente superiore alla stessa natura spirituale dell'anima umana. Proprio la carità è essenzialmente soprannaturale. In questo senso la carità è veramente Dio per partecipazione e lo Spirito Santo che inabitava nell'uomo.

La carità è una virtù speciale. Nell'ordine didattico degli articoli, dopo aver asserito la caratteristica amicale della carità e dopo aver detto che la carità è qualche cosa di creato nell'anima umana, San Tommaso ne analizza le caratteristiche di essere virtù. Egli dice che è virtù perchè giunge a conformare i suoi atti alla *ratio Dei*, alla ragione divina partecipata nell'uomo. Adesso si premura a distinguerla dalle altre virtù. E' virtù speciale, una virtù particolare.

Ora, voi sapete che quando San Tommaso solleva la questione della specificità di una virtù, la premessa del sillogismo non potrà essere che questa, e cioè che le virtù, come d'altronde tutti gli abiti operativi, si distinguono tra loro *secundum rationem formalem obiecti*, ossia secondo la ragione formale dell'oggetto, secondo il modo di attingere, l'oggetto o di rapportarsi all'oggetto da parte del soggetto.

Quindi, là dove ci sarà ovviamente l'oggetto della carità, che è il bene divino, là dove c'è un motivo peculiare specifico di amabilità di un bene, là ci sarà anche una virtù speciale. Quindi, la premessa che regola il nostro discorso è questa: gli abiti operativi si distinguono secondo la ragione formale dell'oggetto. L'oggetto delle virtù è un qualcosa di buono, è il bene. Quindi, là dove ci sarà un motivo specifico, cioè una *ratio specifica boni*, una ragione specifica del bene e un motivo specifico di amabilità di tale bene, là ci sarà anche una virtù particolare, una virtù speciale distinta dalle altre.

Ora, l'amabilità di Dio, del bene divino, che si comunica all'uomo così com'è in Se Stesso, per essere amato appunto così com'è in Se Stesso, questa comunicazione del bene divino costituisce una *ratio boni* completamente nuova e del tutto speciale. Questo potrebbe sorprendere, perchè uno potrebbe dire: ma, in Dio tutti i beni sono racchiusi,

perchè giustamente dicono i Cappadoci che Dio è l'oceano dell'essere. E data la coincidenza tra essere e bene, è chiaro che Dio è anche l'oceano di ogni bene.

Direbbe appunto Platone che in Dio l'idea del bene è la suprema di tutte le idee. Per la partecipazione di Dio, tutti i beni sono appunto buoni. Quindi, in un certo senso, ogni altro bene è racchiuso in Dio. Allora, uno potrebbe dire, insomma, che amando Dio si ama ogni bene, non c'è distinzione. Invece no. Il fatto è che, amando Dio con l'amore di carità, non si ama questo o quel bene racchiuso in Dio, ma precisamente Dio e solo tramite Dio ogni altro bene.

Quindi si tratta proprio della carità, altrimenti non si ha la carità. Nella carità si tratta di questo: amare Dio precisamente nel suo essere Dio, nel suo essere non solo l'insieme dei beni, ma essere al di sopra di ogni altro bene. Quindi questa stessa superiorità divina, rispetto ad ogni bene concepibile, fa sì che Dio in Sé sia un bene amabile con una amabilità motivata in maniera del tutto specifica.

Questo è il paradosso. Perchè spesso appunto, si pensa che chi si abbandona alla carità si astragga di realtà. Notate che la carità veramente ha in sé questa esigenza di astrarsi da tutto pur di essere di Dio¹, la carità è essenzialmente estatica. Lo studieremo ancora più in avanti. E' chiaro che poi il motivo del peccato esige un particolare distacco dal medesimo. Ma, anche se non fosse intervenuto il peccato, sarebbe stato necessario questo distacco.

Il peccato infatti, scusate il modo di parlare un po' metaforico, diventa una vera e propria cancrena dell'anima, una ferita incancrenita. Ebbene, bisogna in qualche modo strappare il peccato dall'anima, come se fosse una *secunda natura*. E non è facile disfarsi di una seconda natura.

Orbene, bisogna considerare che questo aspetto penitenziale, per così dire, questo aspetto del venir meno, quasi di morire a se stessi per essere di Dio, non è motivato solo dal peccato, ma si acuisce questo elemento sacrificale della carità tramite il peccato. Ma la carità stessa, anche nei nostri progenitori prima del peccato e negli angeli buoni, che non hanno mai peccato, ha questo aspetto di povertà, per così dire, rispetto a sé per appartenere a Dio: di dimenticanza, di oblio di sé. Invece l'angelo, se pecca, non si pente più,

E' per questo che c'è un misterioso nesso tra carità e umiltà. Tra questo in qualche modo svuotare se stessi e l'essere interamente di Dio e, che il Signore mi perdoni, quasi per dare spazio a Dio in sé, ma sono parole molto inadeguate. Ad ogni modo, c'è questa esigenza profonda della carità di annientarsi dinnanzi a Dio.

Allora, proprio per questo motivo la carità spesso viene vista dal volgo come una virtù fatta, non so, per gli eletti, per così dire, cioè chi si dà alla carità deve, deve estraniarsi dal mondo. Ed è vero. Notate bene che i voti religiosi hanno il loro senso solamente in virtù della carità. Ciò che la persona consacrata cerca non è tanto la *fuga mundi*, è anche questo, ma naturalmente la *fuga mundi* è motivata dalla volontà di appartenere a Dio, quindi dalla carità.

¹ Appartenere a Dio.

Comunque, ogni cristiano, in virtù della sua carità, tutti i cristiani in virtù di questa esigenza di amare Dio al sopra di tutto, devono in qualche modo dimenticare il mondo, distaccarsi dal mondo, perchè tutti sono chiamati all'unica santità, che non c'è senza la carità, senza l'amore di Dio, Ma proprio paradossalmente, tramite la carità il cristiano riesce a ritrovare in Dio ogni bene, che ha lasciato per Dio.

Bisogna farne esperienza per esserne convinti. Ma penso che voi siate sulla buona strada, per lo meno volete. E quindi è inutile che vi tartassi ulteriormente con tale argomento. Ma è molto bello questo. Cioè Dio è proprio da amare con la specificità del suo essere Dio, bene divino. E una volta che Dio è amato sotto questo profilo specifico, di essere il sommo bene, nella stessa infinità dell'essenza divina, poi si ritrova per partecipazione ogni altro bene. Quindi paradossalmente si ritrova il centuplo anche in questa vita, oltre che la vita eterna.

Questo dicasi rispetto alla specificità della carità. Quindi, è chiaro che il bene divino comunicato all'uomo, ovvero questa comunicazione ci dà o ci fornisce per così dire, un bene del tutto nuovo, di cui prima eravamo completamente privi. Pensate sempre a questa *communicatio Dei beatificantis*, che fonda l'amicizia tra l'uomo e Dio.

Prima avevamo Dio solo come datore del nostro essere umano, ma non Dio, come Essere infinito in Se Stesso. Solo tramite questa comunicazione soprannaturale, possediamo Dio come è in Se Stesso, per quella partecipazione, di cui abbiamo parlato nel contesto del trattato della grazia. E ovviamente questo bene divino, in quanto divino, così comunicato come bene beatificante, costituisce un bene specifico, oggetto formale di una virtù specifica.

C'è poi una serie di quesiti riguardanti il carattere generale della carità. Naturalmente lì è facile obiettare contro la specificità della carità, perchè la Scrittura è piena di riferimenti alla necessità di amare per essere virtuosi. In poche parole, non c'è virtù piena o completa senza la carità. E di fatto il nostro amico d'Aquino avrà un articolo a parte, che studieremo, dove si chiederà appunto se vi possa essere virtù vera e perfetta, senza la carità.

Ci sono dunque tanti riferimenti scritturistici; d'altra parte, basta anche ragionare un po' per rendersi conto che chiaramente la carità, essendo somma virtù, in qualche modo organizza, diciamo così attorno a sé, tutto il resto della vita morale e naturale e soprannaturale dell'uomo. E sotto questo aspetto, la carità potrebbe apparire come una virtù generale. Invece non è generale nel senso di essere tale da confondersi con ogni altra virtù o tale che ogni altra virtù sia riconducibile alla carità. Ma la carità è generale solo nel senso che è la virtù suprema tra tutte.

Notatelo bene, perchè San Tommaso qui, in questi, queste risposte e obiezioni, si oppone in sostanza alla mentalità agostiniana. Voi sapete che Sant'Agostino, come tendeva sul piano psicologico a ricondurre tutte le facoltà alla volontà e poi in fondo persino ad identificare la stessa volontà con l'essenza dell'anima. Cioè tendeva a far scomparire i confini tra queste realtà di fatto distinte. Similmente Sant'Agostino sul piano morale si sforza di ricondurre tutte le virtù a modi di carità. Ogni virtù è un modo particolare della carità.

La forza, per esempio, è la carità che non teme nessun male, amando Dio. Certo la carità, per esempio la *fortitudo martyrum*, la forza più specificamente cristiana, che è quella dei martiri, certamente non è senza la carità; il martirio è prova sublime di carità. Però ciò non vuol dire che non ci sia una distinzione tra carità e forza.

Quindi c'è una moralità propria della forza e una moralità propria della carità. Ora non si può dire che tutte le virtù sono solo delle modalità della carità, ma si può e si deve dire che la carità è la suprema di tutte le virtù e quindi in qualche modo rapporta a sé, raggruppa attorno a sé tutte le altre virtù. Per esempio, la carità si pone nella definizione di altre virtù, non perché sia ogni altra virtù. Sant'Agostino tende appunto a dire invece questo. Tutte le virtù infuse dipendono in qualche modo da essa, come le virtù morali dipendono dalla prudenza.

In qualche modo, c'è una analogia tra la prudenza sul piano naturale e la carità sul piano soprannaturale. Come le virtù morali naturali e anche persino morali infuse, potremmo dire, per quello che hanno di naturale nel loro contenuto, le virtù naturali *quocumque modo* si connettono tramite la prudenza, proprio perché la prudenza pone quella giusta partecipazione di razionalità pratica in ogni atto di virtù, e quindi la *ratio connectionis* è la prudenza, così sul piano soprannaturale le virtù infuse, in quanto soprannaturali, sono connesse dalla carità, sono connesse dalla carità.

E voi capite il motivo, perché, come la prudenza è la virtù che più da vicino esprime la regola regolata della moralità, che è la nostra razionalità umana pratica, così la carità sul piano soprannaturale, più da vicino esprime la regola regolante, che è la razionalità divina soprannaturalmente partecipata all'uomo. Questo poi, il perché lo vedremo poi quando ci chiederemo perché la carità debba essere la più eccellente tra tutte le virtù.

C'è un apparente paradosso, notatelo bene, perché, voi avete già senz'altro afferrato, che c'è una analogia sì tra prudenza e carità, ma anche una grande differenza, perché paradossalmente sul piano naturale la connessione avviene in una virtù, che è della ragion pratica. Invece piano soprannaturale la connessione non avviene nella fede, che è virtù teologale della ragione, ma nella carità che è una virtù della volontà.

Poi ne vedremo anche il perché. Comunque per ora basta notare questo, che, come la prudenza è la *ratio connectionis* sul piano naturale, così la carità lo è sul piano soprannaturale. Per questo motivo vedete l'avvicinarsi rispettivamente alla regola regolata e alla regola regolante. La carità non è l'abito elicente di ogni virtù, ma può essere il loro abito imperante, in quanto ha per oggetto un fine più alto.

Questo San Tommaso spesso lo ripete. Cioè che l'arte che ha un fine più ampio, più universale, detta la legge all'arte inferiore. Per esempio, ahimé, San Tommaso si serve talvolta di esempi un po' militaristici, ma diciamo che, che l'arte della produzione delle armi, è un'arte particolare. E da dove questa arte particolare trae i suoi dettami? Dall'arte della strategia. Sono i generali che devono dire di quali armi hanno bisogno per debellare un determinato tipo di nemico.

Quindi, in qualche modo la virtù con finalità più vasta, più ampia, detta le sue leggi a una virtù con finalità più ristretta. E tale è appunto anche il rapporto tra la carità e le altre virtù particolari, cioè la carità ha un fine più ampio, perciò, sotto questo aspetto, è giusto che la carità imperi, cioè detti legge per così dire alle virtù inferiori.

Infine, il precetto dell'amore si dice generale perchè ogni altro precetto si riduce ad esso come al suo fine, non come alla sua essenza. E' quello che preme a San Tommaso sottolineare. Tanto è vero che la stessa Scrittura, e qui essa viene incontro all'Aquinate, dice San Paolo nella *I Lettera a Timoteo*,: "*Finis praecepti caritas*", "Fine di ogni precetto è la carità".

Quindi, non è che ogni precetto morale si riduca al precetto della carità. Ma il fine di ogni precetto morale è la carità. Insomma, si è prudenti, si è giusti, si è virtuosi affinché si possa essere caritatevoli. La carità è il fine di ogni altra virtù. Ma non si può dire: io sono prudente, quindi ho già un modo di carità. No, non è ancora detto. La carità è al di là di tutte le altre virtù. Senza le altre virtù non c'è carità, mentre le altre virtù in maniera incoativa ci possono essere anche senza la carità.

Bene, cari. Vi lascio qui. Ci vediamo tra cinque minuti per proseguire nel trattato..

Buona sera, carissimo. Prego.

... ci parla sempre di carità ... di amore. Non è l'amore carità ... che differenza c'è ...

Sì, certo. Certo. Vede, l'amore è un termine più generico.

... in greco, per esempio, tra carità e amore ...

Sì. Ecco, in greco c'è un mucchio di espressioni. Cioè, diciamo, quello che noi traduciamo con carità, in greco si dice *agape*. Così dicono anche gli Orientali². Per esempio usano la parola *agape* e così

... agape, eros, amore invece ...

Eros invece è amore in senso generale. Poi c'è, ci sono anche altre espressioni. Per esempio la *filia*, che più che altro è proprio l'amicizia. Ma non è del tutto esatto tradurre così, comunque ...

² Gli Ortodossi

Seconda parte (B)

Ecco, miei cari. Coraggio. Riprendiamo il nostro discorso.

C'è l'articolo seguente, l'articolo cinque, che tratta dell'unità della carità. La carità è una virtù "una", il che si connette naturalmente con l'articolo precedente. Se è una virtù specifica distinta dalle altre, vuol dire che è anche una virtù "una". Quale è il motivo della sua unità?

Qui S.Tommaso sottolinea soprattutto il fatto che la carità è un amore di amicizia soprannaturale. Potremmo definirla così. Appartiene al genere "amore di amicizia", quindi amore benevolo reciproco reciprocamente conosciuto. La carità è un amore di amicizia, però soprannaturale. La motivazione soprannaturale è quasi la differenza specifica.

Quindi, amore di amicizia soprannaturale, motivato divinamente da questa *communicatio Dei homini*. E', cioè questo fatto che Dio si sia comunicato soprannaturalmente all'uomo. Ebbene, le amicizie si distinguono tra di loro. E' possibile concepire una pluralità nell'ambito dell'amicizia per la diversità del bene amato. E così si distingue l'amicizia onesta, utile e dilettevole, distinzione per la verità che qui non ha luogo, perchè è equivoca, in quanto appunto l'amicizia utile e dilettevole non è veramente tale.

Ad ogni modo, metaforicamente parlando, la distinzione potrebbe essere così: l'amicizia onesta, che è vera amicizia; l'amicizia motivata dal diletto o reciproca compiacenza, e amicizia motivata dall'utilità. Poi c'è un altro modo di distinguere l'amicizia, e questo anche nell'ambito dell'amicizia vera, e sono i tipi di comunicazione nello stesso bene, i diversi tipi di fondazione della *communicatio beatitudinis*. Questo è molto bello.

S.Tommaso coglie ben volentieri in Aristotele questa mentalità³ dell'amicizia come fondamento della società. La società poggia sull'amicizia. Ciò a differenza di Platone, che poneva proprio il fulcro della società nella giustizia distributiva, intendiamoci, non commutativa, ma nel *ta eu tu prattein*, cioè che ciascuno faccia quello che gli compete, senza in qualche modo interferire con le mansioni altrui.

Invece, per Aristotele la società poggia sull'amicizia naturale del genere umano. E in particolare ovviamente sull'amicizia che associa i cittadini di una *polis*. Aristotele è ancora per i suoi tempi un reazionario, si potrebbe dire. Ma devo dire che aveva ragione contro Alessandro il Macedone, che allora appariva il giovanotto lanciato verso gli orizzonti futuri. Ma fu un fallimento, insomma, un'impresa militare straordinaria, ma culturalmente un vero fallimento.

³ Principio.

Ad ogni modo, Aristotele non pensava a questa possibilità di fondere la cultura ellenica con le nazioni limitrofe, cioè pensava, e giustamente, che la cultura ellenica rimarrà tale solo nel suo *habitat* naturale, cioè nell'ambito della *polis*. E infatti, appena è crollata la *polis*, la stessa cultura greca continuava a sopravvivere, ma non più come cultura, ma bensì come civiltà. Basta vedere la produzione della ceramica. Ormai è il caso di parlare più che arte, di produzione di ceramica ellenistica. E' proprio produzione in serie. Non c'è più quello splendore dell'arte classica.

Ad ogni modo, Aristotele fonda la vita politica sull'amicizia tra i cittadini. Sono associati nella condivisione dello stesso bene congruo. Quindi il *bonum commune omnium*, il bene comune di tutti è un motivo di amicizia tra i cittadini. Ma non solo la *polis*, cioè la vita politica dovrebbe poggiare sull'amicizia. Ahimè, quanto ne siamo lontani. Pensateci solo un momento: la lotta per le poltrone e via dicendo, Qui siamo ben lontani da una impostazione amicale della vita politica. Comunque, dovrebbe essere così. Quindi tra i cittadini ci dev'essere la condivisione dello stesso bene, che fonda una amicizia politica.

Ma ci sono anche delle amicizie minori, no? Aristotele intravede una possibilità, anzi un'esigenza morale di amicizia in tante circostanze di vita. Per esempio tra i commilitoni. I soldati, che si trovano nello stesso stato di vita militare, devono stringere amicizia. Oppure, , colleghi di studio stringono amicizia, perchè si trovano nelle stesse condizioni. I compagni di viaggio stringono amicizia, perché si trovano ancora nelle medesime condizioni, condividono lo stesso bene, gli stessi pericoli, le stesse difficoltà, e via dicendo. In questo senso ci sono tanti modi in cui il bene diventa comune a più persone.

Ora, ovviamente, per quanto concerne l'amicizia caritativa, sia il bene amato, che è l'essenza divina sommamente ed infinitamente amabile in se stessa, sia il modo della sua comunicazione, è uno solo. Quindi, in questo senso la carità è una sola, seppure essa possa in qualche modo, anzi addirittura debba permeare per così dire gli altri motivi di amicizia anche umani.

Facciamo un esempio di amicizia più banale. Uno si trova in viaggio con altre persone. Ebbene, stringe una amicizia naturale, fondata sulla comunicazione nello stesso viaggio. Se però uno è cristiano, ama i suoi compagni di viaggio, non solo perchè condividono lo stesso itinerario, ma anche perchè sono delle anime create da Dio e destinate alla santificazione, sicché il motivo di amicizia particolare è per così dire sussunto in un motivo superiore.

Allora è chiaro che l'amicizia soprannaturalmente motivata non esclude altri legami di tipo naturale. Però il motivo formale, per cui si ama con amore di carità, non è la condivisione di qualche bene naturale, ma unicamente il fatto l'anima umana è, per così dire, oggetto della comunicazione di Dio. Cioè, Dio si comunica all'uomo, chiama l'uomo alla beatitudine in Sè, cioè nella visione del Volto di Dio.

In questo senso, l'amicizia non può che essere una, sia perchè il bene divino è uno, e sia perchè la sua comunicazione soprannaturale è una e uguale in tutti, cioè tramite la grazia e appunto tramite la vita teologale. Naturalmente va chiarito con molta

attenzione che il prossimo è oggetto della carità, non in sè, ma precisamente in quanto è *aliquid Dei*, cioè in quanto appartiene a Dio. In quanto è qualcosa di Dio, in quanto è ordinato a Dio, in vista di Dio.

Quindi, bisogna stare molto attenti a non scambiare qualche filantropia per carità. Sono due cose distinte. E' giusto, è onesto, è lodevole amare il prossimo per motivi naturali: solidarietà umana, se volete, motivi particolari. Ed è giusto e lodevole anche beneficiare il prossimo, perchè la benevolenza diventa anche beneficenza. Sono molto lodevoli anche le organizzazioni puramente umane di beneficenza. Però non è questa la carità. La carità c'è solo là dove si ama il prossimo per Dio, perchè è qualcosa di Dio e in vista di Dio.

L'abbiamo già detto, ma *repetita iuvant*, miei cari. Effettivamente è ancora Dio che si ama nel prossimo, cioè lo stesso Dio, che è per essenza Se Stesso, Si rende, presente nel prossimo per partecipazione. Ora, la carità ama Dio sia in Sè, sia nelle sue partecipazioni, ma è sempre lo stesso Dio che è amato nella carità, sia in Dio che nel prossimo.

Quindi, in Dio, in me e nel prossimo, devo amare sempre Dio. Se non amo Dio in Se stesso e Dio in me e nel prossimo, non ho la carità. Quindi, data l'unità del motivo di amare, anche l'amore è uno solo. Perciò non differisce la carità per Dio dalla carità per il prossimo, perchè il bene che io amo nel prossimo è lo stesso bene che amo in Dio, ovvero sempre Dio stesso.

Notate poi come la carità verso i peccatori è motivata sempre anch'essa soprannaturalmente. Uno potrebbe dire: in loro non c'è la *communicatio beatitudinis*, non essendoci la grazia. E però devo amarli, perchè anche loro sono chiamati ad avere tale *communicatio beatitudinis*. Quindi, la carità effettivamente è di universale estensione, proprio per questo motivo. Perchè la carità amando Dio, ama tutti coloro che da Dio sono amati e siccome Dio ama anche i miei eventuali nemici e anche i peccatori, ecco perchè devo amare anche i miei eventuali nemici e gli eventuali peccatori.

Quindi l'amore di carità è sempre soprannaturalmente o divinamente motivato. Non amo più secondo le mie scelte, ma secondo le scelte di Dio.

... quindi il perdono ...

Prego. Sì, sì, cara. Prego. Espliciti il suo pensiero. Sì.

... il perdono, il perdonare il nemico, ... riuscire a ... non è facile ...

Sì, proprio così, cara. Sì. Non è facile. Sì. Ma è così. Questo è un tema molto importante, miei cari. Si tratta del perdono vero, così come ce lo insegna il Vangelo, motivato dalla carità. Come noi siamo stati perdonati da Dio in Cristo, così noi dobbiamo perdonare il nostro prossimo. Vedete ancora come il rapporto con Dio è fondante del rapporto verso il prossimo.

Quindi, come la carità ama anzitutto Dio in Sè e poi Dio nel prossimo, così il perdono, che io ho sperimentato dalla parte di Dio, devo estenderlo a mia volta verso il prossimo. Ora, notate una cosa molto importante. Spesso viene accusato il cristianesimo, come dire, di una sottile prevaricazione. E queste sono sottigliezze da psicologia del profondo, Freud e via dicendo. L'accusa è questa: in fondo il cristiano perdonando il suo prossimo è ancora aggressivo, perdona ma non per motivo di bontà, bensì per motivo, come dire, di un certo vittimismo. Io ti perdono, bontà mia, guarda però che io ti ho perdonato, sono stato io che, accondiscendenza mia, ti ho accordato il perdono e l'indulto.

Ora, questo tipo di perdono non sarebbe motivato dalla carità. Voi l'avete capito immediatamente, no? Ovviamente, questa accusa contro il cristianesimo non tocca il cristianesimo, perchè non è quello il perdono di cui si parla nell'ambito del Vangelo. Quindi ha ragione molto lei, cara signora, a sottolineare questa appartenenza del perdono alla carità e viceversa. Se il perdono non scaturisce dalla carità, non è vero perdono. Potrebbe effettivamente essere ancora un atteggiamento di ostentata superiorità.

Quindi, se io perdono, non è per esercitare un mio sottile potere sul prossimo, ma è perchè io sono stato perdonato da Dio e come Dio mi ha perdonato, senza in qualche modo i miei meriti, così anch'io perdono il prossimo senza pretendere che abbia dei meriti nei miei riguardi, cioè prima ancora che mi chieda perdono.

E ahimè, effettivamente, non è facile. Spesso infatti c'è questa sottile distinzione tra perdonare e dimenticare. Ne abbiamo già parlato. Ma voi intuite che la dimenticanza è necessaria dal punto di vista affettivo. E' impossibile coltivare certi ricordi, se uno ha sinceramente perdonato. Però, se certi ricordi vengono involontariamente in mente, non è detto che quel tale non abbia perdonato, perché non è poi colpa sua se certi mali del passato riemergono. Quello che è importante veramente in qualche modo è allontanare affettivamente da sè il male subito, non volerne tenere più conto.

Ci sono alcune spiegazioni teologiche da dare. Anzitutto la fede e la visione sono delle luci intelleggibili soprannaturali, diverse tra loro; quindi si distinguono fede e visione beatifica. Ma non si diversificano nella loro funzione regolatrice rispetto alla carità. Infatti l'amore di amicizia astrae dal presente o assente, visto o non visto, posseduto o non posseduto.

Perché dico questo? Perché la carità, come dice l'amico S.Paolo, è la stessa quaggiù sulla terra e nella patria eterna del cielo. La carità non cambia. Unica tra tutte le virtù teologali, essa fa quasi da ponte tra cielo e terra, proprio perchè quella carità che abbiamo sulla terra l'avremo anche in cielo. La fede scomparirà, la profezia non ci sarà più, non c'è più speranza in cielo.

Perché? Perché c'è il possesso. Chi spera, non possiede ancora ciò che spera. E' ridicolo dire: io spero ciò che ho. No, ciò che ho, non lo spero; ne godo, nell'averlo, no? Non lo spero. Quindi, vedete che nella patria eterna del cielo c'è il godimento di Dio, ma non più la speranza in Dio. Non c'è la fede in Dio, c'è la visione di Dio.

E notate che è proposizione eretica dire che Gesù è l'esempio di fede. No! Gesù non ci ha lasciato un esempio di fede, perché Gesù della fede non ne aveva. Capite quel che voglio dire? Gesù non aveva la fede. Perché? Non perché era un incredulo. Ma perché aveva la visione beatifica, miei cari. Era *simul viator et comprehensor*. Quindi non poteva avere la fede, proprio perché aveva già la visione.

In questo senso, nella patria celeste, la fede si cambierà in visione, che è un abito intellettuale diverso da quello della fede: entrambi soprannaturali, ma l'uno diverso dall'altro. La carità invece rimane sempre la stessa. Ora, perché? Come la carità può rimanere se stessa, se cambia la luce intellettuale che le presenta il bene amato, cioè il bene divino che la carità? Come la carità può rimanere se stessa, se prima è regolata dalla fede e poi dalla visione? Vedete la domanda.

Notate che ovviamente ogni buon tomista parte dal presupposto implicito in questo quesito e cioè: *nihil volitum nisi praecognitum*, non c'è nulla di voluto se non è preconcosciuto. Allora uno potrebbe dire: là dove la mia intelligenza mi presenta Dio nell'oscurità della fede dovrei avere un tipo di carità, di amore di Dio; e là dove invece essa mi presenta Dio chiaramente visto, dovrei aver un altro tipo di carità. Invece no! La carità è la stessa anche se gli abiti intellettuali sono diversi.

Come è possibile che la carità rimanga la stessa? Ebbene, proprio per il suo carattere affettivo, diverso appunto dall'intelligenza. L'affettività della carità prescinde dalla esplicitazione della presenza o assenza. Insomma, se l'amicizia è vera, se volete, non si attiene a quel detto che dice "lontano dalla vista". Com'era ancora la faccenda, che?

... lontano dagli occhi, lontano dal cuore ...

Lontano dagli occhi. Avete già capito, no? Insomma, la vera amicizia, anche se non vede l'amico, gli vuole continuamente bene. E' quello che succede in questo stato nel quale Dio non è chiaramente visto. Lo amiamo come un amico assente. Nella Patria celeste continueremo ad amarLo con lo stesso amore, però come amico presente. Vedete.

Quindi la carità non cambia, anche se la luce intellettuale cambia. Certo che però in entrambi i casi è necessaria una luce soprannaturale, perché solo Dio, soprannaturalmente presentato dall'intelletto, può essere soprannaturalmente amato. Vedete quindi che la carità suppone sempre almeno la fede, se non addirittura la visione. Ma non basta una conoscenza naturale di Dio per avere la carità.

Un altro problema. A differenza del bene amicale, l'eccellenza che fonda l'onore è elargita in maniera non unitiva, ma segregativa. C'è un bene eccellente, che fonda la distinzione degli onori. E questo bene onorifico, a differenza del bene amicale, è conferito non in maniera unitiva. Il bene amicale tende ad associare; invece il bene onorifico tende a segregarci⁴, a differenziare le situazioni. E quindi esige per conseguenza una gradualità di riverenza, la quale, essendo dovuta non al bene in sè, ma

⁴ Distanziarci.

al bene in quanto eccellente, è dovuta in modo diverso a persone diversamente dotate del bene onorifico.

Il bene amicale è unitivo e condiscente e perciò è ugualmente oggetto di amore in chi lo possiede di per sè e in chi lo ha per partecipazione. Quindi dobbiamo onorare Dio diversamente da come dobbiamo onorare un uomo. La virtù di religione è diversa dalla virtù della pietà, per esempio. Perché? Perché la religione dà onore a Dio, invece la pietà dà onore ai propri genitori oppure all'autorità della Patria e via dicendo. E ovviamente è diverso il motivo per cui si onora Dio e quello, per il quale si onora un superiore umano.

Invece, nella carità il motivo è lo stesso, proprio per questo carattere unitivo della carità. Quindi la stessa carità, con la quale io amo Dio, si estende anche al prossimo. Invece l'onore dato a Dio, ossia la religione, non è estendibile, per così dire, al prossimo, pena l'idolatria, proprio a causa di questa diversa comunicazione del bene. Il bene amicale è in qualche modo unitivo; il bene onorifico è un bene segregante, cioè differenziante.

La comunicazione della bontà divina è di duplice tipo. Questo mi piace molto. Questa distinzione è di Giovanni di S. Tommaso. Anzitutto, la bontà divina si comunica in maniera effettiva, cioè effettivamente. Ovvero ci comunica un bene intrinseco, che rende l'uomo amabile in sè, come fine. Fine intermedio, non fine ultimo, ma sempre come fine in sè. Ovviamente si tratta di una comunicazione effettiva di Dio, tramite il dono della grazia. Dio comunica Se Stesso all'uomo, ma interiormente, cioè dona un qualche cosa di divino all'uomo stesso.

Poi c'è una comunicazione della bontà divina, rispettivamente⁵, non più effettivamente. Essa fa sì che l'uomo diventi qualche cosa di Dio, cioè amabile non più in sè, ma in vista di Dio. Quindi abbiamo questa situazione: che l'uomo, essendo chiamato nell'amicizia divina ad amare Dio, riceve da Dio quella stessa capacità di amarlo, che è fondata sulla grazia e sulle virtù teologali, in particolare sulla carità stessa. Insomma, Dio comunica una partecipazione intrinseca di Sè all'uomo. E questo fa sì che l'uomo diventi per così dire teoforico, cioè portatore di Dio, diventa Dio per partecipazione.

“Io ho detto: voi siete dèi e tutti figli dell'Altissimo”. Un Salmo, che Gesù cita proprio per contrastare i farisei, e i protestanti *ante litteram*, i quali dicono che l'uomo è veramente intrinsecamente divinizzato. Invece non è Dio in sè, ma è Dio per partecipazione. Quindi è possibile che io ami Dio nel prossimo. E poi nel contempo, che io ami anche il prossimo in vista di Dio, proprio perchè la grazia santificante mette il prossimo in relazione con Dio. Quindi c'è anche questo *respectus*, cioè l'ordinamento del prossimo a Dio.

Notate bene la differenza. Un uomo, che vive in grazia di Dio, è amato e perchè è portatore di Dio e perchè è ordinato a Dio. Il peccatore non può essere amato come

⁵ Secondo relazione.

portatore di Dio, perchè non lo è; ma può e deve essere sempre amato come ordinato a Dio, perchè tutti, finchè vivono, sono suscettibili della salvezza.

La carità eccelle tra tutte le virtù; essa è la virtù suprema. Anzitutto la virtù umana in genere consiste nel raggiungimento⁶ della regola degli atti umani, come abbiamo già detto. Ora, Dio è la regola suprema, ovvero regola regolante, da cui dipende la stessa regola regolata della ragione umana. Perciò le virtù, che raggiungono la regola suprema, ovviamente sono a loro volta superiori rispetto alle virtù che raggiungono solo la regola inferiore, cioè la regola regolata. La dignità della virtù corrisponde alla dignità della regola, che la virtù raggiunge nei suoi atti.

Quindi le virtù che raggiungono la regola inferiore, sono inferiori rispetto alle virtù che raggiungono la regola superiore, anzi, suprema. Anzitutto, S. Tommaso, come vedete, chiarisce subito la supremazia delle virtù teologali sulle virtù morali. Perciò è chiaro che sono già scartate tutte le virtù che non sono teologali. La carità, facendo parte delle virtù teologali, ovviamente sarà superiore a quelle naturali, cioè le virtù morali, per cui sarà superiore alla prudenza, alla giustizia, e via dicendo.

Rimane il confronto tra la carità, la fede e la speranza. Ora, S. Paolo non ha dubbi. Egli dice che ora rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità, ma la maggiore di esse, la più grande è la carità. Di lì, questa è Parola di Dio, non si scappa. La carità è la suprema di tutte le virtù teologali.

Perché, però? Qual ne è la ragione? Ebbene, è il modo di attingere quella regola suprema, che è Dio. Tutte e tre le virtù teologali hanno in comune il fatto di attingere Dio, come regolala suprema. Quindi tutte e tre raggiungono Dio stesso, Dio nella sua divinità, nella sua deità. La fede crede Dio, crede la prima *veritas Dei*. La speranza attende ancora Dio, cioè Dio come premio dell'anima, non tanto il Paradiso come la gloria eterna, abito creato nell'anima. No! Dio, è la gioia dell'anima. Similmente la carità ama Dio, così come è in Se stesso.

Ora, tutte e tre le virtù teologali, in quanto tali, hanno in comune il fatto di raggiungere la regola divina increata, però diversamente. La fede raggiunge Dio sotto l'aspetto della verità rivelata, cioè tramite ciò che Dio si è compiaciuto di rivelarci di Se stesso, il che è un aspetto molto parziale. Infatti, è evidente che con la fede noi conosciamo in maniera enigmatica, imperfetta e anche parziale, non sappiamo per nulla tutto ciò che è Dio, sappiamo qualcosa di ciò che fa parte del disegno di Dio, conosciamo la Trinità, l'Incarnazione, la storia della salvezza, ma sappiamo proprio poche cose, che Dio si è compiaciuto di rivelare.

Quindi, , la fede raggiunge Dio, ma tramite un aspetto limitante, cioè tramite ciò che Dio si è compiaciuto di rivelarci. La speranza pure raggiunge Dio, però lo raggiunge ancora sotto un aspetto limitato, ovvero Dio, in quanto perenne beatitudine dell'uomo: Dio per l'uomo. Solo la carità raggiunge Dio, non più come si comunica o rivela all'uomo, in quanto premio delle anime beate. No! Dio in Se Stesso. Questo è l'oggetto formale della carità.

⁶ Nell'attuazione della regola.

Quindi la carità raggiunge Dio, nella maniera più piena, più incondizionata, più assoluta tra tutte le virtù teologali. Ecco il motivo della preminenza della carità. Ciò risulta dall'analisi dell'oggetto formale rispettivo delle tre virtù teologali. Quindi la carità è la virtù suprema tra tutte, anche tra le virtù teologali.

L'intelletto. Questo nell'*ad primum*. Notate questa differenza. L'intelletto tende a condurre la realtà conosciuta, a riportarla in qualche modo a sé. Quindi, la struttura dell'intelletto è quella di una facoltà cognitiva, una facoltà che rappresenta o rende presente l'altro, nella sua alterità, al soggetto.

Ora, questo rendere presente fa sì che l'intelletto riceva le forme delle cose conosciute, le essenze conosciute, adattando tali forme al ricevente, cioè al soggetto. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. "Tutto ciò che viene ricevuto, viene ricevuto al modo del recipiente". Sicché, dice giustamente il nostro amico d'Aquino -, questa è una cosa molto profonda e vera – che l'intelletto umano tende, per così dire, a nobilitare, cioè elevare, sublimare le cose materiali, inferiori all'uomo.

Se noi conosciamo un minerale, gli facciamo per così dire un favore. Perché nel nostro intelletto il minerale ha un essere molto più nobile di quanto non ne abbia in se stesso. In se stesso il minerale è un qualcosa di fisico, no? Invece, nell'intelletto assume un essere molto più spirituale. Al contrario, se l'uomo tende a rappresentare ciò che lo supera, cioè la sua stessa anima, le sostanze separate e Dio, tende sempre ad abbassare il superiore all'inferiore. Quindi l'intelletto, conoscendo l'inferiore, lo sublima; conoscendo invece il superiore, lo trascina alla sua bassezza, per così dire. Quindi non è all'altezza del superiore.

Perciò la nostra conoscenza di Dio è sempre inadeguata, anche quella di fede. Notate bene come la conoscenza di fede è concettualmente mediata. I giudizi di fede sono soprannaturali. Se io dico: il Cristo è il Verbo dell'Eterno Padre, questa è una proposizione di fede e non posso dirlo se non nello Spirito Santo.

Però il concetto Cristo, tutta la sua storicità, ciò che ne narrano i Santi Vangeli, eccetera, il concetto del Verbo, dell'Incarnato, sono ancora concetti umani, che io molto miseramente tendo a rappresentare, soprattutto il Verbo. Difficile rappresentare il Verbo dell'Eterno Padre. La concettualità a cui la fede continua a fare ricorso, fa sì che la fede sia un rendere Dio meno perfetto. La concettualità implicita nella fede abbassa Dio a livello umano.

Invece la carità è un amore, cioè il movimento per così dire di una facoltà che tende al bene, che è il fine. La carità è un movimento, non introiettivo, si direbbe in termini moderni, cioè non tale da introiettare, da rappresentare l'oggetto al soggetto, ma al contrario è un movimento proiettivo, cioè un movimento che parte dal soggetto e si estende all'oggetto. Proprio per questo, l'amore e la carità in particolare, mi consentono di rispettare il bene nella sua bontà, così come è in sé, senza abbassarlo né innalzarlo.

Ecco perché, nello stato presente di viatori, la carità è superiore alla fede, perché la fede, tramite la sua concettualità, abbassa Dio. La carità, tendendo a Dio, tende al di sopra di sé, ovvero rispetta Dio nella sua superiorità. Diverso sarà lo stato di cose nella visione beatifica, visione, che non è concettualmente mediata, ma nella quale Dio si

rende immediatamente presente all'intelletto come un qualcosa da lui intellegibile. Lì evidentemente subentra di nuovo la naturale preminenza delle facoltà intellettive sulle facoltà volitive. Quindi la visione precede⁷ la carità, ma la carità precede la fede.

Notate bene come S.Tommaso dunque è un volontarista *secundum quid*. Penso che anche S.Tommaso non mi sgriderà per questa qualifica, perché egli di per sé è un netto intellettualista. Non ci sono dubbi. S.Tommaso dice sempre dice che di per sé l'intelletto prevale sulla volontà. Quindi di per sé gli abiti intellettivi dovrebbero prevalere sugli abiti volitivi. Infatti, specie la fede, dovrebbe prevalere sulla carità., Invece, no!

Secundum quid, data la condizione dell'uomo viatore e l'oscurità concettuale della fede, la carità è superiore alla fede, ma questo non perché l'intelletto sia inferiore alla volontà, bensì perché l'oggetto dell'intelletto è superiore in questo caso all'intelletto stesso. Ma là dove questa superiorità sarà per così dire annullata dal rendersi presente di Dio all'intelletto umano immediatamente, senza mediazione concettuale, subentrerà di nuovo la naturale preminenza dell'intelletto sulla volontà.

Poi c'è un chiarimento abbastanza importante da fare per quanto concerne il detto di S.Paolo, detto che potrebbe costituire un equivoco. Quando S.Paolo, nella nel cap.5 della *Lettera ai Galati*, dice che "la fede opera per mezzo della carità", S.Tommaso si premura di precisare che la carità non è mai semplice strumento della fede. Così la carità sarebbe inferiore alla fede. Ma la carità è *forma fidei*, cioè la fede opera tramite la carità perché si riveste della carità come di una sua forma superiore.

Infine c'è un'interessante osservazione, quasi di psicologia della vita soprannaturale, che differenzia la speranza dalla carità. E cioè la speranza, che c'è solo in questa vita, perché è una virtù teologale imperfetta, considera il bene divino come un bene arduo, cioè come un bene difficile da conseguire.

Abbiamo visto nel trattato delle passioni che la speranza come passione, ha proprio per oggetto un bene difficile ed arduo; però tale, che lo si possa conseguire, conseguibile. Se non è conseguibile si cade nella disperazione. Però, quello, che differenzia la speranza dal semplice desiderio, è l'arduità, la difficoltà del bene. Si desiderano beni facili, si sperano beni difficili. Io posso, per esempio, progettare una gita domenicale, e dico: desidero fare una gita, una passeggiata. Perché? Perché è cosa da poco. Ma, se io parlo della vita eterna, naturalmente dico: spero, di ottenere la vita eterna, perché si tratta di cosa ardua.

Invece la carità annulla questo aspetto di arduo rispetto a Dio, perché, paradossalmente l'unione affettiva che la carità opera nei riguardi di Dio, rende Dio anche effettivamente presente all'animo di chi ama. Cioè, in qualche modo l'animo dell'uomo che ama Dio, diventa possessore di Dio stesso, in anticipo, prima ancora di entrare nella gioia della Patria celeste. In questo senso, c'è una anticipata gioia del possesso di Dio nella carità e solo nella carità. Ecco perché appunto, chi ama, considera Dio in maniera non più ardua, ma in maniera quasi facile; ha quella che si dice l'intimità

⁷ Primeggia.

divina. Ecco perchè dice S.Giovanni che, che l'amore espelle il timore, soprattutto appunto il timore servile.

Adesso abbiamo, se non sbaglio, ancora tre minuti. Avviamo almeno il discorso. Questa è una questione molto importante, miei cari. E cioè se vi sia una virtù perfetta senza la carità. La risposta di S.Tommaso, ve la anticipo già, è nettamente questa: virtù perfetta senza la carità, non c'è. Però notate bene che questo potrebbe suscitare in ogni buona anima tomistica un certo scandalo. Infatti, uno potrebbe dire: ma come, S.Tommaso non rinnega in questo articolo quello che lui continuamente dice? E cioè il fatto che c'è una certa bontà naturale, che non viene mai meno? Che anche il peccatore può fare del bene? Che anche chi non è in grazia, può però avere degli amici, costruire case, piantare vigne, fare tante altre cose piacevoli, umanamente parlando?

Voi vi ricordate la questione se l'uomo può fare qualcosa di buono senza la grazia. Ebbene, no! S.Tommaso non rinnega questa sua convinzione. Solo che bisogna appunto qui mettere bene in luce che egli parla da teologo. Cioè considera le virtù sotto l'aspetto strettamente teologico, la virtù in quanto ordina ultimamente al fine ultimo, ma soprannaturale, che è Dio.

Quindi, bisogna dire che ogni virtù ordina l'agire umano a un fine buono e in ultima analisi, dato che i fini intermedi dipendono dal fine ultimo, ogni virtù che dispone a un fine intermedio, non ultimo, dipende da quella virtù che invece ordina al fine ultimo. E' facile afferrarlo. C'è un certo ordine di fini: i fini intermedi, non ultimi, i quali dipendono dal fine ultimo.

C'è quasi una analogia: come le cause seconde agiscono in virtù della causa prima, così i fini intermedi finalizzano in virtù del fine ultimo. Quindi, in qualche modo, spingendo per così dire l'operante a realizzare un bene particolare, la virtù, al di là del bene particolare, lo indirizza al bene ultimo, al quale sottostà il bene particolare. Quindi, non c'è virtù perfetta che non ordini in ultima analisi al fine ultimo, non solo intermedio.

Bisogna distinguere questo: vi è un bene dell'uomo, che non è soltanto vero, ma perfetto, il bene vero e perfetto dell'uomo, che, se è perfetto, è sempre un bene connesso con il bene ultimo, con il bene sommo. La perfezione del bene deriva sempre dalla sua connessione con il bene ultimo. Poi c'è un bene vero, ma non perfetto. Perché non perfetto? Perché parziale. Un *bonum secundum quid*, sotto un aspetto limitato, ma bene vero. E allora, rispetto al bene vero, ma non completo, si avrà una virtù altrettanto vera, ma non perfetta, non completa, virtù parziale.

Infine, ci sarà un bene, che però non è nè completo, nè vero, ma semplicemente un bene apparente, e di tale bene non si avrà nessuna virtù né perfetta né imperfetta, ma un falso simulacro di virtù. E queste saranno le apparenti virtù dei viziosi. S.Tommaso citerà allora S.Agostino e, tramite S.Agostino, Orazio, e cita l'avarò, che, pur di fuggire la povertà, corre attraverso il mare, attraverso il deserto e via dicendo.

Sembrerebbe un uomo forte, e invece, no! Non è nè coraggioso, né forte, nè ascetico; é semplicemente avido. Quindi c'è una virtù apparente, non vera. Perciò distinguete questi tre livelli del bene: il bene vero e completo, il bene vero ma non

completo e il bene che non è nè completo nè vero. E a seconda di questo poi differenzieremo il nostro discorso della volta prossima.

In nomine Patris et ...

Amen.

Agimus Tibi ...

Amen.

In nomine Patris et ...

Amen.

Grazie e buon lavoro.