

La grazia

Padre Tomas Tyn

II Lezione di teologia Morale - 20 Ottobre 1987

Nella scuola francescana, in S. Bonaventura e in Duns Scoto, viene bene elaborata la dottrina della grazia, intesa come un dono creato, e vedremo come anche San Tommaso si porrà una domanda a tal riguardo: la grazia è un dono creato, qualche cosa di creato nell'anima umana in cui, in questo dono creato ci è dato qualche cosa di increato, cioè la stessa Persona dello Spirito Santo, Dio che inabitava nell'uomo?

Dio che abita nell'uomo: ciò che San Tommaso chiamerà la qualità¹, l'abito entitativo², che è la specie propria alla quale appartiene la grazia; i Francescani non si soffermano troppo sull'entità esatta del predicamento³ a cui appartiene la grazia, ma anche loro sostengono che è un che di creato nell'anima in cui si possiede però Dio increato, cioè la stessa Persona dello Spirito Santo.

Tuttavia nella tradizione agostiniana, si tende sempre a non distinguere molto tra la carità e la grazia. San Tommaso insisterà molto sulla distinzione tra la grazia come abito entitativo, un essere soprannaturale partecipato all'uomo, e la carità come l'agire, cioè l' abito operativo, divinizzante per eccellenza. Vedete come la grazia e la carità si appartengono a vicenda; si potrebbe dire che la carità è sul piano operativo, ciò che la grazia è sull'entitativo. Abbiamo qui una stretta analogia di proporzionalità⁴.

Guglielmo di Ockham sostiene che la bontà degli atti umani dipende interamente dall'accettazione divina. Egli mette in risalto una dottrina sulla grazia, perchè, secondo lui, la bontà del nostro agire umano dipende interamente dalla accettazione divina. Ovvero il nostro agire non ha nessuna validità intrinseca, se non quella che Dio gli attribuisce, quindi tutta la validità del nostro agire deriva da Dio.

Ovviamente è una visione strettamente antimetafisica, perchè non si intravede più l'analogia del bene, cioè come il bene coincida esattamente con l'essere. Tutto ciò che è, in quanto è, è buono: perciò l'agire umano, in quanto esistente, dovrebbe già essere considerato come buono. Qui invece no⁵, ogni bontà è in qualche modo *ab estrinseco*⁶, cioè dall'accettazione divina. Non è facile dirimere la questione. Perchè ci possa essere il merito, è necessario che in qualche modo ci sia un rapporto, stabilito evidentemente da Dio, tra l'azione umana, creata, ontologicamente viva e il premio che è la visione beata nel cielo, ovviamente *ex parte obiecti*⁷, infinito. Questa sproporzione deve essere superata effettivamente dall'accettazione divina. Però quello che comincia con Ockham è la concezione dell'accettazione divina come un che di puramente esterno e casualmente sterile.

¹ Qui per "qualità" P.Tomas intende l'Accidente della Qualità, il quale consiste in una modalità della forma della sostanza, per la quale, ci sia o non ci sia questa modalità, la sostanza resta la stessa.

² "Abito" significa qui, secondo la classificazione aristotelica degli "abiti", una qualità stabile del soggetto, che lo rende disposto in un certo modo; "abito entitativo" è un abito che riguarda l'essere stesso del soggetto: la grazia è un abito entitativo perché tocca l'essere stesso dell'anima, conferendole un'esistenza soprannaturale e quasi divina.

³ Il "predicamento", nella logica aristotelica, è un predicato che si riferisce ai sommi generi della realtà: la Sostanza e i dieci Accidenti.

⁴ E' quel tipo di analogia per il quale si dà una somiglianza di rapporti fra enti diversi fra loro. In questo caso il rapporto fra anima e grazia assomiglia, secondo questo tipo di analogia, al rapporto fra volontà e carità.

⁵ Questo è il pensiero di Ockham.

⁶ Cioè non si fonda sull'ente, ma viene in qualche modo dal di fuori, quindi dal non ente: ma il male appartiene alla categoria del non ente: da qui il rischio che Dio possa comandare il male che diventa buono solo perchè lo vuole.

⁷ Espressione scolastica che si oppone all'altra "ex parte subiecti". La prima fa riferimento all'oggetto. In questo caso Padre Tomas si riferisce al premio celeste, infinito, come oggetto della visione beatifica. Invece, dalla parte del soggetto della visione, l'atto del soggetto è finito.

L'intelletto divino è sempre profondamente pratico, ovvero Iddio, conoscendo, causa quello che conosce. Non bisogna pensare ad un atto dell'intelletto che riconosce il bene come già esistente, ma ad un atto dell'intelletto che pone quel bene che pensa, perchè lo pensa. Noi pensiamo il bene, però pensandolo non lo costituiamo. Invece il pensiero divino non presuppone, al di là di sè, alcun bene che Egli non abbia costituito.

Ogni amore di Dio verso l'uomo (l'amore di Dio è uno solo, è eterno ed identico alla stessa sostanza divina *ex parte subiecti*) si identifica, *ex parte obiecti* con l'unico amore eterno, ed Iddio dispone i diversi effetti del suo amore nel tempo.

Ma ogni volta (vedete come siamo legati alle categorie temporali) che Iddio concepisce un nuovo amore per l'uomo, questo nuovo amore di Dio per l'uomo, produce un qualche cosa di intrinseco nell'uomo. Questa è la tesi tomista.

La tesi occamista è molto diversa. Dio accetta l'uomo, si riconcilia con l'uomo, senza che tale accettazione produca qualche cosa di intrinseco nell'uomo. Ockham si compiace di una sistematica distruzione dell'ordine dell'essenze. Tutta la sua filosofia consiste in una sistematica demolizione dell'ordine dell'essenze.

Egli dice che Iddio, con la sua onnipotenza, potrebbe creare anche delle assurdità; la stessa consistenza delle cose non è delle cose in virtù di esse stesse, cioè in virtù di una essenza, ma ancora in virtù della volontà divina. Sicchè Dio avrebbe potuto fare che un atto umano, puramente naturale, meritasse la vita eterna, con la sua sola accettazione esterna. Se Dio si facesse pelagiano, avrebbe detto: bastano le vostre virtù umane naturali, e io vi faccio entrare in Paradiso. Ma in questo modo saremmo impoveriti di tutta la vita soprannaturale.

In questo senso, Ockham dice: basta questa esterna accettazione divina, anche rispetto ad un atto puramente naturale, perchè tale atto meriti un bene soprannaturale. Invece, San Tommaso dice: certo, alla base di questa proporzione di due termini sproporzionati, qual è l'agire umano e il premio della vita eterna, media la misericordia divina, l'accettazione divina, la disposizione divina, che stabilisce questa "uguaglianza" tra il merito e il premio.

Però tale uguaglianza non c'è solo nella pura esterna accettazione divina, ma è una accettazione che dall'esterno raggiunge l'interno dell'uomo, cioè muta il cuore dell'uomo e lo eleva, tramite un abito creato a livello soprannaturale alla *participatio divinae naturae*.

Dopo Ockham, che è fortemente pelagiano, la storia veramente conosce ciò che Hegel chiamava gli "scherzi dello Spirito Assoluto"⁸: Lutero. Lutero, con la sua solita *verve*, esclamava: sono della fazione di Ockham. Però la mentalità luterana è profondamente diversa da quella di Ockham. Per Lutero sarebbe proprio il peccato dei peccati, dire che un atto umano naturale - la virtù dei filosofi - o che un'azione naturale possa meritare la vita eterna. Quindi, con teologie assolutamente opposte, il modello teorico rimane lo stesso, finchè in Lutero si possa parlare di teoria.

Lutero, che disprezzava la ragione (la chiamava la "sgualdrina del diavolo") e quindi diceva che le opere naturali umane sono assolutamente inconsistenti, poteva intravedere la salvezza solo nella grazia di Dio. Ma in quale grazia? Non in una grazia che muta il cuore dell'uomo. Per questo per Lutero era un'ulteriore esazione⁹. Ci sono, nei suoi scritti, delle invettive contro la concezione cattolica tomistica (fece bruciare la Summa).

Lutero diceva, tra l'altro, che chiunque esige al di là della fede anche la carità, fa di Cristo un altro Mosè. Quanto a noi cattolici, bonariamente diciamo che la giustizia è sempre qualche cosa di buono. Certamente Mosè era un legislatore imperfetto; Cristo, invece, è un legislatore perfetto. Il

⁸ Questa espressione hegeliana avvicina Hegel ad Ockham, in quanto il Dio di entrambi è, in certo senso, un Dio che si prende gioco dell'uomo, perché, nella sua assoluta arbitrarietà, viene ad essere un Dio crudele del quale non ci si può fidare.

⁹ Questo termine sembra improprio. Probabilmente Padre Tomas intende riferirsi al fatto che, per Lutero, il pensiero che la grazia guarisca intrinsecamente l'uomo, appariva come un' "esazione", ossia un'eccessiva pretesa dell'uomo nei confronti di Dio.

sommo analogato di ogni legislazione è quella evangelica. Ma è pur sempre una legge, è un *opus*, ciò che ci viene richiesto.

Questa mentalità tomistica trova in Lutero una grande e forte opposizione. Secondo Lutero c'è una forte e totale differenza tra l'Antico e il Nuovo Testamento: Mosè insisteva sulle opere della legge, Cristo libera in qualche modo la salvezza dalle esigenze delle opere e della legge stessa e sostituisce alle opere e alla legge la sola grazia.

La “fede formata” e non la “sola grazia” che deriva dalla “sola fede”, secondo Lutero è il più grande abominio che si possa concepire presso i fannulloni monaci scolastici. Lutero diceva che la fede non è formata dalla carità, ma da sola si impossessa di Cristo, perchè in essa Cristo si impossessa dell'uomo.

Però questo impossessarsi non è un qualche cosa di intrinseco, perché altrimenti subentrerebbe ancora una specie di essere soprannaturale, con opere soprannaturali, con leggi soprannaturali e Cristo sarebbe ancora un Mosè. C'è solamente l'accettazione da parte di Dio. Ricordate la tesi: “*pecca fortiter et crede firmitus*”. Non è che Lutero istigasse al peccato, questo non è esatto. Però dice: se tu hai peccato, non c'è bisogno che tu cerchi di convertirti con delle opere o chissà con che altro; basta semplicemente superare¹⁰ il proprio peccato, che c'è e che rimane, perchè Lutero ha una notevole consapevolezza del peccato. Il peccato nell'uomo è proprio come una bestia accovacciata. Però l'uomo non smette mai di essere peccatore; l'uomo non è mai santo e non diventa buono, come pensano i cattolici; ma è sempre strutturalmente peccatore.

L'unica cosa che conta è di “credere in Cristo”; se uno “crede”, la sua fede gli viene imputata come giustizia. E sotto quest'aspetto, più l'uomo è peccatore, più ha occasione di credere, superando con la fede il peccato e più, quindi, viene giustificato. E' la famosa giustificazione forense, ovvero una specie di assoluzione da parte di Dio che dice: quel tale è peccatore, però non lo considero più come tale.

Notate il grosso neo di questa dottrina, come in Ockham, Dio è il fecondo della sua accettazione dell'uomo¹¹, però non tocca il cuore dell'uomo, non trasforma l'uomo. Siamo proprio egli antipodi della dottrina dei Padri sulla divinizzazione, sulla dottrina dei mistici dell'unione trasformante; per Lutero queste cose sono assolutamente impossibili.

Per di più c'è un altro elemento, e per questo Lutero è in netta opposizione con Ockham, e cioè l'uomo, l'agire umano, non ha nessuna consistenza. Tutto è rovina; dopo il peccato delle origini l'uomo è completamente e profondamente rovinato. Per questo, tale dottrina è proprio una delle proposizioni condannate da Leone X: persino l'uomo giusto pecca in ogni sua opera buona.

Perchè? Perchè, dice Lutero, quando l'uomo crede di aver compiuto il bene, pecca già di superbia. Praticamente le opere sono buone o solo per condannarci, se confidiamo nelle opere, o per salvarci, ma negativamente, se disperiamo del nostro agire.

Melantone era il tedesco pedante e Lutero era il tedesco esuberante. Melantone dice che c'è il terzo uso delle leggi: la convivenza civile pacifica. In questo senso la legge ha il suo fondamento buono. Però, per quanto riguarda la teologia, la legge ha due funzioni soltanto: per la condanna, se uno confida in essa, e per la salvezza, e allora bisogna disperare della legge e attaccarsi alla fede.

Le anime più razionali tendono sempre a vedere il razionale anche in contesti irrazionali, oscuri. Come mai Lutero, con premesse diametralmente opposte a quelle di Ockham, elabora la stessa dottrina? Io penso che un denominatore comune si può trovare; e questo denominatore è ancora la distruzione dell'ordine dell'essenze.

Il motivo per cui Ockham era pelagiano è lo stesso motivo per cui Lutero era un soprannaturalista. Qui si vede come gli estremi si toccano. Perché, se voi affermate che le essenze non contano, effettivamente quel poco che io posso fare con la mia umanità, se Dio lo accetta, sarà cosa buona lo stesso e si ha il pelagianesimo. Ma la stessa premessa della distruzione delle essenze, se io dico che proprio il mio agire è un nulla di essere, cioè proprio una rovina, una malvagità

¹⁰ Probabilmente nel senso di “dimenticare”.

¹¹ In questa strana espressione probabilmente Padre Tomas intende dire che Dio è “fecondo”, ossia facile alla misericordia.

profonda e radicale, io non vedrò altra possibilità del bene, se non tramite il soprannaturale. Però il soprannaturale estrinseco di pura accettazione¹².

In qualche modo una teologia che distingua e nel contempo coordini analiticamente l'ordine della natura e l'ordine della grazia e della gloria, presuppone una filosofia rispettosa delle essenze.

Nel Concilio di Trento, molto ecumenico nei suoi inizi, si voleva andare incontro all'eresia luterana, si voleva che il protestantesimo rientrasse. La Chiesa si è premurata di chiarire la dottrina con estrema serenità. Il Concilio di Trento dice questo: innanzitutto la grazia è un dono intrinseco (S. Bonaventura già diceva questo); alla grazia ci si prepara con altra grazia, che però non è abituale, ma attuale.

Voi sapete che sull'altare¹³, accanto al Vangelo di S. Giovanni, che inizia con "Al principio c'era il Verbo", c'era la *Somma Teologica* di S. Tommaso. Il Concilio di Trento dice che alla grazia santificante siamo preparati ancora da Dio; questo appoggia molto la tesi protestante senza cadere nel loro errore. Insomma, il Concilio dice che non è l'uomo che con le opere buone guadagna la grazia, a differenza di quello che dice Ockham.

Ma le stesse opere buone preparatorie alla grazia santificante, debbono essere elevate; ed è quella che si chiama grazia aiutante, grazia attuale, la preparazione alla grazia. E poi la grazia costituisce nell'uomo principio di merito. *In nuce* si potrebbe dire questo: intrinsecità della grazia, preparazione alla grazia santificante con l'aiuto previo e preveniente della grazia attuale.

Una volta però che l'uomo è giustificato, e quindi possiede l'abito santificante della grazia, ecco che essa in lui diventa sorgente di merito e quindi di opere buone. Vedete, da un lato accetta ciò che i protestanti hanno visto di giusto, cioè che alla grazia soprannaturale occorre prepararsi con delle opere già soprannaturali.

Però, contro la tendenza antilegalistica di Lutero, il Concilio dice che la legge ha la sua funzione teologica positiva: cioè l'uomo in grazia è in grado di adempiere la legge, ma, proprio essendo in grado di adempiere la legge, è anche nell'obbligo di adempierla. Quindi, vedete, in qualche modo i contenuti morali non sono evacuati, per il fatto che l'uomo è peccatore. L'uomo ha un preciso obbligo di adempiere la legge con quella grazia con la quale sola ciò gli è concesso.

Nel periodo post-tridentino, alla fine del Cinquecento ed inizio del Seicento, si scatenò la famosa diatriba o disputa detta *De Auxiliis*. Il Papa convocò un'apposita congregazione, che svolse i suoi lavori tra il 1598 e il 1607, sotto i pontificati di Clemente VIII e Paolo V. La controversia si svolse tra posizioni teologiche molto diverse. L'occasione fu data dalla disputa tra la scuola domenicana e quella gesuitica.

In questa occasione fu pubblicata l'opera del Padre Molina: "Concordia della grazia dell'aiuto di Dio con le opere umane". Ebbene, in questa "Concordia", il Padre Molina, seguito da altri confratelli del suo Ordine, sostenne praticamente che il fatto della giustificazione dell'uomo non dipende dalla infallibilità della predestinazione divina, cioè dall'efficacia stessa della grazia. Cioè che la grazia produca l'effetto salvifico nell'uomo, non dipende dalla predestinazione (quindi ancora da Dio che dispone così), ma dipende dall'accettazione umana.

Paradossalmente anche nel molinismo, c'è la tesi dell'accettazione, ma questa volta non divina ma umana. Quindi, in qualche modo, l'uomo deve accettare e, una volta che accetta, quella grazia è ancora più efficace. Quindi Dio offre all'uomo la grazia inefficace, l'uomo accetta questa grazia; Iddio, che prima gli offriva quella grazia, gliela rende efficace in dipendenza dell'accettazione umana.

Insorsero i domenicani e particolarmente P. Domingo Bañez, il quale sostiene che la tesi non è sostenibile, non solo perchè contrasta con *i dogmi di San Tommaso*, ma perchè contrasta con la realtà delle cose, in quanto non tiene sufficientemente conto della trascendenza divina e della universalità della sua predestinazione.

¹² Padre Tomas dice che i razionalisti trovano il razionale anche dove non c'è, cioè nella distruzione delle essenze: e se Pelagio ed Ockham distruggono le essenze sostituendo la grazia con la natura, Lutero, per converso, distrugge la natura col pretesto della grazia.

¹³ Si tratta della chiesa dove si radunavano i Padri del Concilio.

Bañez sostiene a proposito della teoria molinistica, che proprio l'atto più salvifico, che è quello di accettare l'amicizia con Dio e decide della nostra vita eterna, si trova in qualche modo escluso dalla predestinazione divina e dalla efficacia della grazia divina. Ora, quest'atto, che è quello più importante, in qualche modo si pone al di là della mozione divina.

E' una di quelle controversie che il P.Garrigou-Lagrange chiama "il chiaro-scuro del mistero". Ci si avvicina al mistero, ma più ci si avvicina, il mistero si nasconde, più sembra di averlo afferrato, più appaiono i motivi validi della parte nascosta.

Non mi pare attendibile la tesi molinista, ma in apparenza non è da scartare. La sua preoccupazione è la libertà dell'arbitrio. Cioè che l'uomo, pur sottomesso all'influsso divino, possa lui stesso accettare o no; altrimenti si cadrebbe nel determinismo di tipo agostiniano, che poi era destinato a sfociare nel giansenismo, derivato dal protestantesimo.

Quindi, in qualche modo, il libero arbitrio potrebbe essere coartato psicologicamente dalla divina grazia, oppure potrebbe essere tolto di mezzo per una grazia divina, che casualmente influirebbe in maniera tale, da sostituirsi al libero arbitrio umano. Praticamente sarebbe Dio che deciderebbe per l'uomo e non l'uomo per se stesso.

La grande soluzione tomistica è quella di dire che in fondo Dio, quando ci muove all'atto libero, non è che si pone in contrasto con la causa seconda, ma proprio causa nella causa seconda, sia l'atto sia il modo in cui l'atto procede da essa: è questa la bellezza della trascendenza divina. Quindi in Molina la questione è posta in termini non attendibili. Non ci si deve chiedere come mai il libero arbitrio possa sussistere, possa rimanere anche sotto l'influsso divino. Ci si potrebbe semmai quasi chiedere come mai il libero arbitrio possa aver luogo, se non ci fosse l'influsso divino. In poche parole, la causalità divina non è in concorrenza con la causalità del libero arbitrio.

L'istanza dei Gesuiti è valida, perchè ci si preoccupa di quello che ogni buon cattolico dovrebbe tenere a mente, cioè la necessità di salvare il libero arbitrio. Ma non ci sono solo le scuole dei Domenicani e dei Gesuiti in contrasto, c'è anche il tomismo radicale. Nello stesso tomismo ci sono diverse sfumature: c'è quello di Bañez e di Álvarez, i quali sostengono che la volontà di Dio è, in una certa qual misura, positivamente limitativa del numero dei predestinati. Ha a che fare con la predestinazione: Dio influisce (non si cade necessariamente nell'errore di Calvino, secondo cui il buon Dio causa il peccato), però, dicevano che c'era una specie di *praedefinitio* di quella distinzione che separa i buoni dai cattivi per l'eternità.

Invece il tomismo moderato, rappresentato da un teologo molto fine, da un certo Gonzáles di ..., tiene conto di un certo condizionamento dalla parte della permissione del peccato. Cioè, Iddio predestina direttamente alla salvezza, indirettamente invece alla reprobazione; indirettamente, in quanto la destinazione alla salvezza è tutta opera di Dio, perchè è tutta buona; la riprovazione, essendo un qualche cosa di negativo, è condizionata della scelta umana del peccato e quindi dalla permissione divina che il peccato possa aver luogo.

Anche il P. Gonzáles insisteva molto sull'analisi dell'atto umano libero sottoposto all'influsso divino. Questo è un grande mistero che mi preoccupa molto, perchè è lì il nocciolo della questione: vedere come Iddio, influenzando con la sua grazia sulla nostra libertà, non solo non la distrugge, ma crea, pone un atto entitativo o atto di essere in essa, tutto ciò che c'è di buono, l'azione e il suo effetto.

Invece, nell'azione malvagia c'è una strana e curiosa premessa nel venir meno¹⁴. Non è facile, c'è una specie di precedenza nel difetto rispetto a ciò che poi Dio causerà in una volontà così indisposta. In qualche modo, la volontà del peccatore è indisposta in partenza e Dio poi attuandola, dà a tale volontà tutto quell'essere di cui essa è suscettibile. Solo che in partenza, non è suscettibile della pienezza dell'essere per una specie di misura previa.

Ma che cosa è esattamente questa misura e come si possa configurare, rimane un grande mistero. L'agostinianismo, con Norris e Berti, che sono agostiniani, dice che la volontà di Dio non è

¹⁴ Nell'azione malvagia si dà un "venir meno" nel senso ontologico morale, ossia riguardante l'agire umano. E questo è un potere tipico della creatura razionale, che, per la sua finitezza, è in rapporto col non-essere, che a sua volta è la categoria metafisica all'interno della quale si pone l'esistenza del male, e che quindi rende possibile il male.

universale. S. Agostino su questo non aveva dei dubbi e interpretava in questo senso la I Lettera a Timoteo, II, 4, dove dice che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati.

S. Agostino aveva dei problemi diametralmente opposti ai nostri, di noi che sosteniamo che l'inferno non c'è. Ma, se l'inferno c'è, bisogna pur pensare che la volontà di Dio è efficacissima; allora Dio non vuole che tutti si salvino. Come la mettiamo?

Se la volontà di Dio si compie sempre e se non tutti si salvano, vuol dire che in partenza Iddio non ha voluto la salvezza di tutti. San Tommaso poi distingue opportunamente, ma S. Agostino non ha di queste preoccupazioni.

Allora succede che anche gli Agostiniani del Settecento, particolarmente questi due, accusati di protestantesimo dai Domenicani e dai Gesuiti, furono invece protetti dal Papa bolognese Benedetto XIV. La loro è un'interpretazione molto psicologizzante, tipicamente agostiniana; c'è ancora questa irruenza della grazia di Dio che afferra l'anima e fa prevalere in essa un diletto su di un altro.

Pascal era portato al giansenismo, e lui stesso non faceva mistero di questa sua tendenza, e si scagliò contro i Gesuiti in maniera molto più irruenta dei Domenicani.

C'è la controversia giansenista che affronterà questo problema. Così pure S. Francesco di Sales fu coinvolto in una diatriba simile a questa, cioè riguardante la carità disinteressata. La scuola francese, soprattutto il Fénelon, tenderà molto ad affermare un totale disinteresse della carità. La Francia sarà sempre tentata dal giansenismo, ma anche dalla Francia stessa vengono sempre gli anticorpi di questa malattia, tanto è vero che fu lo stesso Bossuet che denunciò Fénelon per questa stessa vicenda.

La tendenza al giansenismo è un po' questa: il dire che non ci si salva con il desiderio di salvarsi. Paradossalmente è molto vicino al protestantesimo. Lutero dice che per salvarsi bisogna desiderare di dannarci. Si opponeva molto in questa linea psicologizzante, la psicologia dell'amore interessato, quello che noi chiameremo speranza, alla psicologia dell'amore puro e disinteressato, che sarebbe appunto la carità.

La Chiesa dette ragione a Bossuet, contro la dottrina di Fénelon, il quale si piegò ai voleri della Chiesa. Pascal era più renitente. Dopo l'agostinanesimo, viene il molinismo dei Padri Molina e Vásquez, i quali insegnano l'accettazione della grazia, ossia la distinzione tra la grazia offerta, ovvero oblata e la grazia collata¹⁵, grazia efficacemente conferita. C'è la grazia offerta da Dio, l'accettazione dell'uomo, per la quale poi Dio rende la grazia attualmente conferita.¹⁶ Ciò ha anche a che fare con la dottrina riguardante la previsione divina, dei futuri, dei cosiddetti futuribili.

Quando Gesù dice: "Guai a te Cafarnao, se a Tiro e Sidone fossero successi quei miracoli, già avrebbero fatto penitenza in polvere e cenere". Gesù con la sua divina onniscienza, prevede ciò che Dio avrebbe potuto fare a Tiro e a Sidone, anche se non lo ha fatto. Ci sono determinate sequele d'eventi che non si verificano perchè non si verifica l'antecedente; non verificandosi l'antecedente, non si verifica il conseguente.

Si tratta di una proposizione condizionale. Come prevede il buon Dio questi futuri contingenti, cioè i futuribili, i futuri condizionati, che dipendono largamente dalla libertà umana? Come li prevede? I tomisti non hanno dubbi: con un decreto, con una propria scienza di visione, cioè di cose che ci saranno, anche se di fatto poi non ci saranno, cioè non saranno poste nell'essere.

Però Dio prevede il futuro in quanto prevede ciò che Egli stesso farà, se sarà successo questo o quest'altro. Sicchè c'è un decreto di Dio che è ancora incondizionato *ex parte subiecti*, ma condizionato *ex parte obiecti*.¹⁷ Ciò Iddio lascia che gli stessi eventi siano condizionati l'uno dall'altro.

¹⁵ Termine desueto, derivato dal participio passato "collatum" del verbo "confero", che vuol dire "conferire", "donare".

¹⁶ Si tratta della distinzione classica fra la grazia sufficiente (offerta) e la grazia efficace (collata).

¹⁷ *Ex parte subiecti* vuol dire che Dio può avere un progetto, ma *ex parte obiecti*, ossia in relazione alla persona alla quale quel progetto si riferisce, quel progetto può essere frustrato. E' quella che Tommaso chiama volontà divina "antecedente".

I molinisti oppongono a questa, una dottrina di una terza scienza, che non è la scienza della semplice intelligenza, nè la scienza di visione, cioè delle cose che effettivamente accadranno, ma una terza scienza, detta appunto scienza media. Con essa il buon Dio prevede gli atti futuri contingenti, soprattutto gli atti futuri liberi. E consiste in una specie di comprensione dell'intelletto divino, con la quale supercomprensione Iddio conosce ciò che accadrà, se determinati eventi si saranno verificati. Ma senza che Iddio predetermini tale evento.

I Gesuiti Suárez e S.Roberto Bellarmino (*congruismo*), l'ultima di queste scuole, insegna che l'efficacia della grazia è dovuta non già dall'accettazione umana, bensì alla congruità od opportunità delle circostanze.

Una domanda che non ho spiegato del tutto. Qual era la tesi dei *bagnesiani*¹⁸? La tesi del Molina era questa: la grazia diventa efficace, perchè l'uomo l'ha accettata. Una volta offerta la grazia, l'uomo l'accetta e Dio causa questa accettazione, la rende efficace. Mentre il Báñez, sostiene che la stessa accettazione della grazia, essendo un atto della causa seconda, cioè della causalità creata, finita, è ancora predeterminata e premossa da Dio.

Quindi non si può dire che la stessa accettazione dell'uomo effettivamente avviene nel momento della giustificazione. Vedremo poi come l'uomo, nel momento della giustificazione, si stacca dal peccato con l'atto della contrizione e si muove verso Dio, con l'atto della fede formata.

E' come dice S. Paolo, che siamo giustificati per mezzo della fede e nessuno può piacere a Dio, se non crede. Questo atto di accettazione non è condizionato dall'efficacia della grazia, ma è causato anch'esso dalla grazia efficace indipendentemente da esso.

A differenza dai molinisti, che in qualche modo sostengono un certo condizionamento dell'efficacia della grazia dall'accettazione umana, la scuola domenicana sottolinea invece il carattere incondizionato di tale efficacia. Cioè la grazia è efficace perché Dio la vuole efficace, non perchè l'uomo ha la compiacenza di accettarla.

Bisogna precisare un po' anche la scuola suareziana, il cosiddetto congruismo. L'unica differenza tra il congruismo e il molinismo è che, a differenza del Molina, il Suárez non postula più il condizionamento dell'efficacia della grazia da parte dell'accettazione umana. Non è che l'uomo accetta e Dio rende la grazia efficace per questa accettazione; però comunque un condizionamento rimane, anche se avviene da parte dall'Eterno ed è il condizionamento della previsione.

Ossia Dio dà la grazia opportuna, congrua, in circostanze congrue all'uomo, di cui prevede l'uso dovuto della sua grazia. Scomodiamo ancora la scienza media. Iddio prevede un futuribile, cioè un qualche cosa che eventualmente accadrà in futuro, cioè un uomo che si servirà bene della sua grazia, e allora, ponendolo in determinate circostanze, gli dà la grazia adatta a quelle circostanze. Mentre, se prevede che tale uomo non farà buon uso di tale grazia, ovviamente tale grazia non gli sarà data e la situazione in cui sarà posto, sarà più forte di lui. Cioè l'uomo immancabilmente verrà meno.

Il congruismo fu adottato dalla Suola della Compagnia di Gesù, come dottrina ufficiale. In un secondo tempo la Scuola non ha più adottato tale teoria ed ha invece seguito la teoria di Suárez, il quale era veramente un genio di sincretismo.

Tutta la controversia riguarda l'origine dell'efficacia della grazia. Tutta la domanda è questa: da dove viene alla grazia la sua efficacia? Molina dirà: dall'accettazione umana; Suárez dirà: dalla previsione divina, tramite la scienza media, del buon uso che l'uomo farà della sua grazia.

I tomisti diranno: dipende dalla sola volontà divina; a chi Dio vuole darà la grazia efficace (beato lui); se Dio non vuole, sono guai.

Per i tomisti la grossa difficoltà sarà poi quella di spiegare il lato negativo. Cioè se Dio non dà la grazia efficace, perchè non la dà? Quando la dà efficace, questa efficacia dipende da Lui. Ma se non la dà efficace (ovviamente non siamo Calvinisti e non diciamo che Dio causa il peccato), bisogna, in qualche modo, nel lato negativo, prevedere un condizionamento dalla parte dell'uomo

¹⁸ I seguaci di Báñez.

che si sottrae. E' il famoso divenire dell'uomo, causa prima¹⁹, ma non *efficiens*, ma *deficiens*, cioè tale da venire a meno.

Studi più recenti: c'è la dottrina di K.Rahner che dice che la grazia è un'autocomunicazione di Dio. Questo si può intendere molto ortodossamente, nel senso che Iddio con la grazia comunica una *participatio divinae naturae*. Senonchè, Rahner insiste nel dire che la grazia non è un qualche cosa creato nell'anima, cioè impugna questa dottrina classica della Chiesa della grazia creata; ma dice che la grazia è sempre lo stesso Dio, presente nell'anima.

In questo modo non ci sarebbe da distinguere Dio per essenza e Dio per partecipazione, la grazia è Dio tutto. Non vedo poi come si possa evitare in qualche modo il panteismo. Perchè Iddio è tutto in tutti, non in senso ortodosso, cioè diventa presente nell'uomo secondo la sua essenza²⁰.

Rahner sostiene la tesi della grazia increata: tema ben noto anche nella Scolastica, solo che San Tommaso dirà che la grazia increata è l'atto con cui Dio conferisce la grazia, e questo è ovvio; in tal senso la grazia conferita è ovviamente increata. Il grande mistero è: come in un'essenza creata viene espressa la partecipazione di un che di increato²¹.

San Tommaso dice che è un *accidens*, sì, ma non è tutto creato; è creato come un *accidens* in anima, però è un accidente che deriva, non dalla sostanza²², ma bensì dall'alto, dalla presenza di una natura superiore. Però, tale natura, che è Dio, non è immediatamente presente al soggetto: ciò non sarebbe possibile, perchè Dio non può essere la forma di nessuna creatura; Dio si rende presente tramite una forma creata intermedia²³. Che Rahner non ammette, a causa del suo fondamentale esistenzialismo, e siamo ancora nella distruzione sistematica dell'essenze²⁴, ormai di nominalistica memoria.

Rahner parla di un esistenziale soprannaturale, che è proprio dell'uomo in modo immeritato. Vedo una contraddizione: non vedo come possa essere immeritato ciò che è proprio dell'uomo e le proprietà dell'uomo. La difficoltà sta ancora nel non vedere più le essenzialità dell'uomo²⁵.

Rahner è stato un fedele discepolo di Heidegger. Secondo Rahner, ogni uomo è in qualche modo avvolto nella grazia di Dio, anche i peccatori, in modo negativo però, esigenziale. Dio avvolge ogni uomo, perchè ogni uomo ha come proprietà la presenza divina.

Per Rahner non è concepibile ontologicamente ed esistenzialmente l'uomo, se non come un continuo trascendersi verso Dio. Quindi Dio, presente nell'uomo, è un'esigenza dell'uomo; ma, contraddittoriamente, è una esigenza non esigita, cioè non meritata.

Questa dottrina dell' "esistenziale soprannaturale" è *caratteristica di Rahner*. Insisterò molto sull'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. Al giorno d'oggi, anche fra i teologi, scompare la distinzione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. Ora, non solo tale distinzione è dogmaticamente definita, perchè il Vaticano I a tale riguardo è estremamente chiaro nella distinzione dei due ordini, mentre Papa Pio XII fa vedere il pericolo di non tenere più distinta la natura e l'ordine soprannaturale.

Se si confondono i due ordini, si fa torto ad entrambi. Generalmente si vuole esaltare l'uno contro l'altro e si distruggono tutti e due. I naturalisti riducono tutto il soprannaturale al naturale. Questo è l'errore dei razionalisti: il soprannaturale è ridotto razionalisticamente al naturale. I miracoli non esistono, sono delle cose occulte della natura, tutto va ricondotto alla natura.

¹⁹ S'intende nel peccare.

²⁰ Nella concezione rahneriana della grazia, per la quale Dio si confonde con la grazia, la conseguenza è che l'essere Dio, come dice S.Paolo, "tutto in tutti" non viene inteso nel senso di salvare la trascendenza divina, ma in un senso panteistico, come se Dio fosse l'essenza di tutte le cose.

²¹ La grazia è creata, come Padre Tomas spiega successivamente, in quanto accidente dell'anima; ma è increata, in quanto divina.

²² Sottinteso: dell'anima.

²³ Che è la grazia.

²⁴ Per il fatto che Rahner non distingue l'essenza divina dall'essenza creata.

²⁵ Infatti per Rahner la grazia non si aggiunge a una natura umana già costituita, ma entra, come struttura "apriorica", nella stessa costituzione originaria e necessaria dell'esistenza umana. Stando così le cose, Padre Tomas osserva giustamente che la grazia non può più essere immeritata, ossia gratuita.

Il soprannaturalismo dice tutto il contrario: tutto ciò che succede è già iscritto nel mistero della Croce. Cosa estremamente pericolosa, perchè, in questa prospettiva, il Cristo non è più un dono del Padre, ma un qualche cosa di dovuto alla stessa natura.

Lo stesso fondamento della grazia, la sua gratuità, viene meno, perchè, se non c'è una natura che riceve la grazia, non si vede rispetto a che cosa esiste la grazia, ovvero a che cosa la grazia possa essere aggiunta gratuitamente.

Quindi la distinzione dei due ordini fa bene ed entrambi: sia all'ordine della natura, perchè si rispettano le essenze, sia all'ordine della grazia, perchè si mette in risalto l'assoluta gratuità di questo secondo ordine.

Anche il nostro Cardinale De Lubac scrisse sul mistero del soprannaturale e descrisse il desiderio attivo di vedere l'essenza di Dio. Cioè, secondo lui, quel desiderio sarebbe non condizionato, ma incondizionato e sarebbe proprio attivo. Se voi andate a leggere la questione 12 della I parte della Somma Teologica, subito nel primo articolo vedrete che San Tommaso si chiede se l'uomo può conoscere l'essenza divina.

Egli parla di questo desiderio naturale dell' intelletto umano di conoscere Dio secondo l'essenza. Il che è molto aristotelico, perchè già Aristotele dice che, quando noi conosciamo un effetto, diciamo: ci dovrà pur essere una causa. Quindi la mente umana, davanti all'effetto e all'ammirazione che l'effetto ci impone, si muove - il motore della filosofia è la meraviglia (*admiratio*) - ad esplorare le cause.

La mente umana non vuole però solo constatare che ci deve pur essere una causa. Anche verso Dio noi ci eleviamo tramite le prove cosmologiche, per affermare l'esistenza del Creatore. Però, una volta che diciamo che Dio c'è, rimane in noi il desiderio di sapere chi è il Signore.

Conoscere l'essenza di Dio è possibile solo tramite la fede e poi dal punto di vista dell'essenza ovvero in modo essenziale, nella visione beatifica.

Allora, se c'è nell'uomo un desiderio naturale della visione dell' essenza di Dio, vuol dire che c'è un desiderio naturale del soprannaturale. Se pensate così o la grazia non è più gratuita, e allora è dovuta all'uomo, o, se non è dovuta, Dio potrebbe anche non darla, ma, se non la dà, mutila l'uomo in qualche cosa di naturale²⁶.

A questo punto, gli scolastici, soprattutto Giovanni di San Tommaso, elaborano tutto un insieme di accorgimenti per dire che questo desiderio certamente c'è. Innanzi tutto ci può essere un desiderio quasi inconscio, e su questo fanno leva i Francescani. Essi dicono che in ogni creatura c'è una tendenza a Dio, così anche nella mente umana, prima ancora che la mente lo avverta, c'è quasi una tendenza a trascendersi.

Però noi non parliamo qui di questo inconscio desiderio, ma di un desiderio propriamente elicito²⁷. E ci chiediamo di che tipo quel desiderio deve essere per salvaguardare la distinzione della natura e della soprannatura. Qui c'è in gioco la gratuità dell'ordine soprannaturale. La risposta è che c'è, nella psicologia del nostro desiderio, un certo condizionamento.

Lutero diceva che bisogna lasciare che Dio sia Dio. Per quanto possa essere forte il mio desiderio di sapere chi è Dio, per mantenere la dovuta pietà, devo dire: se il Signore si compiace di

²⁶ Padre Tomas ci dice qui che non ci può essere un desiderio naturale del soprannaturale. Se così fosse, il soprannaturale diventerebbe naturale, perché il desiderio naturale non può avere per oggetto altro che un bene naturale, essendo questo appunto il compimento della natura. Ora il bene naturale è dovuto alla natura affinché essa possa essere se stessa. Se dunque manca, la natura manca di qualcosa che le è essenziale. In tal caso Dio dovrebbe completare la natura con la grazia, altrimenti creerebbe qualcosa di incompleto: il che è inconcepibile. Ma in questo caso la grazia non sarebbe grazia, perché la sua essenza è proprio quella di presupporre la natura già completa nella sua essenza. La grazia completa la natura non nella sua essenza ma nel suo agire, indebolito dalle conseguenze del peccato. Essa però non è un diritto dell'uomo peccatore, ma puro dono gratuito della divina misericordia. L'uomo peccatore pertanto non la può esigere come suo diritto o come a lui dovuta, ma solo può implorarla dalla misericordia di Dio. E Dio stesso, con la sua grazia, suscita nell'uomo il pentimento e il desiderio di ricevere la grazia del perdono dei peccati. L'uomo può in certo senso esigere la grazia come a lui dovuta solo se si tratta del premio delle buone opere compiute in grazia.

²⁷ Desiderio "elicito" vuol dire emanato dall'intelletto e dalla volontà, quindi cosciente e spirituale, non puramente fisico-naturale.

rivelarmelo. Desidero saperlo, però so nel contempo di non arrivarci da me: devo abbandonarmi alla misericordia di Dio, se a Lui piacerà rivelarmelo.

Per questo la scuola tomista del Seicento ha elaborato questa dottrina del desiderio condizionato. Mentre per il Cardinale De Lubac l'esistenzialità di questo desiderio appare proprio nel fatto che - voi sapete che gli esistenzialisti si compiacciono di una dialettica e di una contraddizione insita nell'entità delle cose - bisogna mantenere questa contraddizione, che da un lato questo desiderio è attivo, è proprio un desiderio perentorio e incondizionato; e però nel contempo il suo oggetto è gratuito²⁸.

In questa linea bisogna collocare alcuni teologi moderni che soprattutto lavorano soprattutto nel campo dell'ecumenismo e in questioni particolari riguardanti il trattato della grazia, come H. Küng, il nostro confratello Stephan Pfürtnner e Pesch. Questi tre lavorano nel campo dell'ecumenismo con il protestantesimo e sottolineano unanimemente quella tesi che già Rahner ha annunciato, e cioè che tra i cattolici e i luterani ormai non c'è più motivo di controversia sulla grazia e sulla giustificazione.

Alcuni dicono che sono certi della salvezza; al contrario, San Tommaso, dice che nessuno è certo di essere in stato di grazia e che si salverà; tutto questo dipende da Dio e noi ne possiamo solo avere un sapere congetturale, tramite dei segni: per esempio, il piacere che ci danno le cose di Dio: questo è un buon segno della predestinazione²⁹.

Però non si può mai sapere se siamo in stato di grazia o no, e questo dava una grande sofferenza a Lutero: io, Lutero, esistenzialmente devo credere che M.Lutero si salverà. La vera verità di fede non è che in Cristo ci sono due nature in una sola Persona e che ci sono tre Persone in una sola sostanza nella Trinità. Il vero dogma di fede è che Lutero si salverà: se io credo questo, allora mi salverò. Anche noi cattolici, San Tommaso per primo, parliamo della certezza, però è una certezza di speranza. San Tommaso dice che bisogna essere certi della propria salvezza, ma non con la certezza di fede. Non c'è nessun dogma che il sottoscritto si salvi, però nel contempo, con la fiducia nella speranza che è una certezza affettiva³⁰.

Poi c'è il nostro amico Karl Barth, il quale elaborò una dottrina molto sofferta sull'analogia. Il Barth della prima opinione disse che *l'analogia entis* è una invenzione del diavolo. Onesto protestante che, come Lutero, credeva ancora nel diavolo. *L'analogia entis*, che è tutta l'opera di San Tommaso, dovrebbe essere bruciata, perchè è opera del diavolo.

Il Karl Barth della seconda opinione, invece, essendo la prima opinione la forte tendenza dei protestanti, insiste sull'immediatezza del rapporto con Dio e sulla totale alterità di Dio, cioè in qualche modo Dio afferra l'uomo, ma senza intermediario.

Tanto è vero che non esiste per Lutero una carità che si aggiunga alla fede. Proprio perchè non ci sono intermediari, nella fede c'è un rapporto individuale tra l'uomo e Dio, e nel contempo in questo rapporto, Iddio rimane sempre il totalmente Altro.

Questo schema, che definirei in termini scolastici una dialettica, scarta l'analogia e si gioca sulla dialettica dell'univoco e dell'equivoco. Presenza del tutt'Altro, nel momento dell'equivocazione; la presenza nel momento dell'univocazione³¹.

La seconda opinione di Barth dice che *l'analogia entis* ha una funzione, però solo con un fondamento esterno dell'*analogia fidei*. C'è soprattutto l'*analogia fidei* soprannaturale³², fondata

²⁸ Questa contraddizione come ogni contraddizione, fa sì che il pensiero oscilli irrimediabilmente tra i corni del dilemma, senza che sia mai capace di fermarsi su uno di essi e quindi è bloccato come pensiero.

²⁹ Come Padre Tomas dice più sotto, in realtà Tommaso, considerato nell'insieme del suo pensiero, giunge a parlare di una certezza di essere in grazia legata all'esperienza mistica, per esempio alle parole del Salmo 32: "Gustate e vedete come è buono il Signore". Per quanto invece riguarda il sapere se ci salveremo o no, vale quanto Padre Tomas dice più sotto.

³⁰ Ossia che nasce dalla tensione della volontà verso i beni futuri nell'esercizio attuale delle buone opere. Tutto ciò giustifica una fondata speranza e quindi una certezza di salvarsi.

³¹
³² Per Barth la vera analogia cristiana non è quella dell'ente, ma quella della "fede", che si riferisce ai contenuti della Rivelazione.

sul tema dell'Alleanza. E' quello che sta a cuore a Barth, perchè il rapporto con Dio è immediato, un patto, una alleanza immediata, che però si può configurare con una analogia, a cui è simile quell'altra analogia dell' ente, cioè creatura - Creatore.

L'Alleanza è il fondamento intrinseco della creazione e la creazione è il fondamento estrinseco dell'Alleanza. Anche qui la distinzione tra l'opera naturale e soprannaturale di Dio non c'è. C'è l'*analogia entis* che riguarda la creazione, il cui fondamento è già l'Alleanza di Dio con il suo popolo, Alleanza soprannaturale.

Queste due cose si corrispondono: Alleanza e Creazione, non c'è creazione che non sia animata dall'Alleanza e non c'è Alleanza che non poggi in qualche modo sulla creazione. L'analogia è però sempre *analogia relationis*, cioè non è l'analogia di proporzionalità, ma è quell'analogia che noi chiamiamo di semplice relazione o di attribuzione.

E' interessante che molti interpreti moderni di San Tommaso, per un'opposizione un po' gratuita contro il buon Gaetano, che non si merita tutte le frecciate che si sono accumulate in questi ultimi tempi, ebbene per una specie di opposizione anti-gaetanista, secondo cui il Gaetano sarebbe il grande depravatore dei testi tomistici, P.Montaigne, scrive che il Gaetano avrebbe elaborato l'analogia di proporzionalità contro la mente di San Tommaso, il quale avrebbe insistito soprattutto sull'analogia di attribuzione.

Cita alcuni testi, effettivamente attendibili di San Tommaso, facendone anche la storia e lo sviluppo. E' anche possibile che San Tommaso abbia avuto un'evoluzione dottrinale in tal senso, ma non mi pare convincente che abbia mai abbandonato l'analogia di proporzionalità.

Certo è che San Tommaso insiste molto sul fatto che in quell'analogia che ha luogo tra Dio e le creature, in qualche modo non c'è una entità precedente rispetto a Dio, ma Iddio in qualche modo è il *primum* di quell'analogia.

Con ciò non è ancora detto che San Tommaso escluda l'analogia di proporzionalità, perchè è possibilissimo concepire in qualche modo un rapporto d'identità in Dio tra essere ed essenza, e un rapporto analogo, di distinzione, tra essere partecipato ed essenza partecipante, a livello di creatura³³.

Ad ogni modo, questo solo per dirvi che a livello filosofico, ci sono interpreti di San Tommaso che pure tendono a sottolineare soprattutto l'analogia della semplice relazione, per una insistenza sulla trascendenza di Dio come primo analogato.

E' interessante vedere come questa tendenza, nella ricerca filosofica cattolica, incontra qualche cosa di simile nella teologia di K. Barth.

Risposta: questo va preso molto sul serio. Il fatto è che oggi bisogna insistere su S.Agostino, perchè siamo troppo facili nel dire che tutti si salvano; però bisogna prendere molto sul serio questo luogo biblico assolutamente incontestabile. Qui non si può seguire S.Agostino; è una sua spiegazione un po' artificiosa, quando egli dice che Iddio vuole la salvezza di tutti, nel senso di uomini di ogni ceto e condizioni. No, Iddio vuole proprio la salvezza di tutti nel senso di tutti gli individui, singolarmente presi.

Proviamo un po' a rispondere alla prima domanda: vi scandalizza il fatto dell'esistenziale soprannaturale immeritato, nel senso che un esistenziale soprannaturale sarebbe una vera e propria esigenza della natura.

Ora quello che è esigito dalla natura, in virtù della natura stessa, non può che essere dovuto alla natura in maniera più forte, di quanto non sia esigito il premio per un merito. Non è che io dica che si tratti allora di un merito, ma si tratterebbe di qualche cosa ancora più dovuto di un merito.

Per esempio, voi sapete che il Signore Dio Onnipotente nella sua libertà di creare, ovviamente è perfettamente libero e padrone di creare o di non creare, di porre nell'essere o di non

³³ S.Tommaso istituisce un'analogia di proporzionalità fra l'essenza e l'essere e tra l'essere per partecipazione e l'essere per essenza. Mentre in Dio c'è identità di essenza ed essere, nella creatura c'è una distinzione fra l'essenza che partecipa dell'essere e l'essere partecipato dall'essenza.

porre nell'essere. Però, in virtù del principio, che io chiamo del rispetto delle essenze, voi sapete che ogni essenza è costituita, nel senso di essenza fisica³⁴, da un insieme di proprietà che le spettano.

In questo senso, presupposto che Dio liberamente crei, per esempio l'uomo, deve dargli tutto quello che almeno entitativamente³⁵ appartiene alla sua umanità, altrimenti sarebbe altra cosa da un uomo; sarebbe una cosa contraddittoria. Quindi, se la grazia, come dice Rahner, è un'esigenza, non dell'essenza, perchè l'essenza è distrutta, ma del soggetto concreto che esiste, a questo punto gli è dovuta, proprio in virtù della sua esistenza. Se il soggetto esiste, deve essere già circondato dalla grazia³⁶.

Per quanto poi riguarda che tutti gli uomini sono già fin dall'inizio avvolti nella grazia, nulla da obiettare se ci fosse l'opportuna distinzione. Certo ha ragione lei a parlare della grazia attuale; si potrebbe dire, in qualche modo, che Dio non dà a tutti la grazia abituale, perchè a questa bisogna prepararsi e convertirsi a Dio; invece la grazia attuale Iddio la manda a tutti.

C'è una ulteriore distinzione che si impone, ed è quella *vexata quaestio* che abbiamo visto: la distinzione tra la grazia attuale efficace e quella sufficiente. La grazia attuale efficace, Iddio non la dà necessariamente a tutti, ma la grazia attuale sufficiente, questa la dà proprio a tutti ed è quasi una specie di diritto in virtù dell'opera misericordiosa di Dio in Cristo. In Cristo veramente Iddio ha voluto salvare tutti gli uomini. Quando il Papa dice che Cristo è presente ad ogni uomo, ha perfettamente ragione e si colloca in questa tesi paolina della volontà salvifica universale.

E questo è sottolineato dalla sufficienza della grazia, perchè effettivamente se Iddio non desse la grazia sufficiente per salvare tutti gli uomini, allora causerebbe la loro dannazione direttamente.

La grossa difficoltà, e sempre si torna a quel nocciolo, cioè la distinzione tra la grazia sufficiente e quella efficace, è vedere perchè una è efficace e l'altra si ferma ad essere sufficiente, senza diventare efficace. Non c'è una spiegazione definitiva, ce ne sarà una spero nella visione divina.

Noi quaggiù sulla terra potremo solo intravedere il mistero, annunciare questo principio che il più attendibile tentativo di soluzione - come direi - è quello che tiene conto della dissimetria profonda tra il bene e il male, ossia del carattere di pienezza del bene, il bene come pienezza di essere, ed il male come un venir meno rispetto all'essere.

San Tommaso ha un luogo, che si potrebbe anche interpretare in questo senso, quando si chiede se ci sono più sensi nella Sacra Scrittura: uno dei motivi di questo fatto è anche quello per esplorare meglio le Sacre Scritture³⁷.

Avvio il discorso sulla collocazione del trattato sulla grazia nell'insieme della *Summa*. Si trova verso la fine della *Prima Secundae*. Questa collocazione è molto peculiare in San Tommaso e spesso nell'ordinamento degli studi non ne viene tenuto conto.

Noi tratteremo della grazia a livello morale, mentre spesso si insegna in dogmatica, perchè si considera la grazia come un essere. San Tommaso dice che è un abito entitativo, che fonda però in qualche modo il nostro agire. In San Tommaso è interessante questa connotazione: vede la grazia sempre anche nel suo dinamismo, cioè un essere, però proteso all'agire. Perciò la colloca nel ritorno della creatura razionale a Dio

Nella morale generale abbiamo visto che San Tommaso parla del fine e poi degli atti umani. Prima parla degli atti umani in sè e nei loro principi. Nei principi degli atti umani, anzitutto pone i principi intrinseci, che saranno le potenze dell'anima, e poi gli abiti, che saranno in particolare le

³⁴ Nel senso di reale-ontologica.

³⁵ Cioè dal punto di vista dell'ente reale.

³⁶ Infatti per Rahner l'esistenza umana non si fonda su di una natura o essenza umana fissa e definita, ma si risolve in ciò che egli chiama il "soggetto", che egli concepisce come un esistente spirituale autotrascendente originariamente dotato della grazia divina.

³⁷ La pluralità di sensi della Sacra Scrittura è il segno che il suo divino contenuto ci trascende, per cui, anche in questo caso possiamo dire che avremo chiarezza solo in cielo.

virtù e i vizi. Poi i principi estrinseci dell'agire umano: qui San Tommaso dice che sono Dio e il diavolo: Dio che ci istruisce con la legge, ci muove e ci aiuta tramite la grazia.

San Tommaso colloca la grazia a livello di una certa estrinsecità, come una specie di principio estrinseco. Non però nel senso luterano che la grazia sia l'agire di Dio che non tocca l'uomo. Invece, per San Tommaso, la grazia è un effetto di Dio sull'uomo, però è un effetto che viene da Dio e che è partecipazione di Dio³⁸.

Ecco l'estrinsecità della grazia, la quale sarà estrinsecità in virtù della causa efficiente della grazia, che è Dio distinto dall'uomo, ma anche a livello di causalità formale, perchè la grazia, per quanto sia una qualità dell'uomo, è anche un esemplato di quell'Esemplare che è Dio³⁹, ma un esemplato soprannaturale.

Ma la grazia, essendo creata, rappresenta in sè l'essenza increata di Dio. Ecco perchè San Tommaso la colloca tra i principi estrinseci. E' un'espressione molto forte. Infatti, principi estrinseci dell'atto umano sono Dio, anzi la grazia è Dio⁴⁰, e anche la legge, la quale è Dio che ci istruisce per mezzo dei contenuti della legge. Similmente la grazia è Dio che ci aiuta e che ci muove.

³⁸ Partecipazione in senso analogico, non in senso univoco, perché l'essenza divina, essendo semplice, non può essere partecipata.

³⁹ La grazia è "esemplata" su Dio stesso in quanto Modello o Idea esemplare. E' questo un tema platonico che Padre Tomas sviluppa ampiamente nel suo libro di metafisica.

⁴⁰ Qui Padre Tomas si riferisce alla grazia increata, giacchè ha appena parlato della grazia creata, la quale, come tale, evidentemente non è Dio, ma un semplice accidente dell'anima.