

# La grazia

Padre Tomas Tyn

VI Lezione di teologia Morale - 17 Novembre 1987

Tenete ben presente questo principio della causalità, che S.Tommaso definisce partendo non dalla causa, ma dall'effetto. Anche Aristotele, non definisce mai il principio di causalità partendo dalla causa, come farà Spinoza, il quale sostiene che, posta la causa, segue l'effetto.

Ovviamente una simile causalità annichila in partenza ogni tipo di contingenza. La causalità o è necessaria o non lo è. Questo è l'apriorismo del principio della causalità. Invece la formulazione realistica di questo importante principio di metafisica, è appunto quella che parte dall'effetto: cioè, dato l'effetto, è necessario supporre una sua causa adeguata, o della stessa valenza entitativa, o addirittura una causa superiore al suo effetto.

Dato poi che la vita eterna consiste nella visione di Dio, e dato che l'intelletto umano non può con le sue pure forze naturali giungere a questa visione essenziale di Dio, per giungere a tale effetto soprannaturale è necessaria la grazia altrettanto soprannaturale. Questo solo per darvi un saggio di quello che Maritain, chiamerà appunto la "sovra-analogia della fede", ma che si può dire tranquillamente analogia tra l'ordine naturale e soprannaturale.

Tra l'ordine naturale e quello soprannaturale vi è analogia. Il principio di causalità che vale sul piano naturale per le essenze finite, limitate e limitatamente all'atto di essere, quello che vale sul piano soprannaturale, vale analogicamente, cioè similmente anche sul piano soprannaturale, là dove l'ordine soprannaturale è tutto costituito dalla stessa deità, cioè dall'*actus purus essendi*, per quanto poi questo *actus purus essendi* sia a sua volta partecipato alle creature.

In qualche modo ciò che vale come principio ontologico metafisico, a livello della natura delle essenze finite, vale anche nell'ordine soprannaturale, che è quello della Trinità stessa, soprattutto poi della deità comunicantesi alle creature.

Articolo sesto della questione 109 della I-II: la necessità dell'aiuto della grazia per prepararsi a ricevere la grazia stessa. Prima di affrontare nella questione 110 la definizione della grazia, S.Tommaso coglie l'occasione per fare pedagogicamente alcune distinzioni a livello metodologico.

Questo quesito se è necessaria la grazia per avvicinarsi alla grazia, dà a S.Tommaso l'occasione di distinguere un duplice tipo di grazia. La grazia è sempre una *participatio divinae naturae*, un possedere in parte la divina natura. Praticamente in qualche modo Dio investe la creatura, non dell'essere creaturale, ciò che avviene per la creazione, ma la investe del suo essere divino. Ecco il mistero della grazia! Come ciò accade non chiedetelo, perchè non lo so, però sappiamo che accade. Quindi Dio si comunica all'uomo, Dio stesso riveste del suo essere increato divino l'uomo, ecco il mistero della grazia<sup>1</sup>.

La grazia si distingue poi in due grandi gruppi: la grazia santificante e la grazia non santificante. Non è che non santifichi, ogni grazia che viene da Dio Santo è destinata a santificare; si intende però per grazia non santificante, la grazia che non santifica il singolo ma piuttosto la comunità ecclesiale: sono le famose grazie *gratis datae*. In S.Paolo troverete la parola "carisma". La grazia santificante che santifica il singolo, si divide ancora in due tipi: la grazia santificante abituale e la grazia santificante attuale.

---

<sup>1</sup> Ciò naturalmente non vuol dire che Dio "comunichi se stesso" alla creatura - come pensa Rahner - come se le donasse il proprio essere, perché Dio, nella sua assoluta semplicità, è incomunicabile, e d'altra parte, se ciò avvenisse, la creatura diventerebbe il Creatore: il che è assurdo. Notare invece che Padre Tomas prudentemente benchè audacemente, usa la parola "investe", la quale implica una distinzione fra l'uomo e Dio.

La grazia santificante abituale è un abito, quindi una qualità. Una qualità della prima specie, perchè ci sono quattro specie<sup>2</sup>. E' un abito entitativo, cioè una qualità che conferisce un essere, un essere - si potrebbe dire - secondo Dio. Invece la grazia attuale è conferita non a modo di una qualità, bensì di una mozione. La grazia attuale si conetterà molto strettamente con la questione della premozione fisica e della mozione simultanea (si vedrà poi in seguito il collegamento con la grazia efficace e la grazia sufficiente). Ci sono due mozioni, anche sul piano naturale, prescindendo proprio dall'aiuto soprannaturale della grazia. D'altronde ce lo dice la Scrittura con S.Paolo, che afferma che "in Dio noi ci muoviamo, viviamo e siamo". In Dio ci muoviamo: ossia, ogni movimento che noi facciamo, anche il più insignificante, lo facciamo mossi da Dio.

Questa mozione divina si divide in due mozioni: mozione previa o premozione (la famosa *praemotio physica*, negata dai molinisti, e asserita con una certa veemenza dai tomisti) e mozione simultanea. Entrambe le mozioni dalla parte di Dio sono lo stesso atto di Dio che coincide in Dio con l'essere divino.

Dalla parte dell'effetto, passivamente presa e considerata, questa mozione costituisce una mozione previa, ossia un influsso sulla causa. Dio conferisce alla causa la cosiddetta entità viale che fa passare la causa seconda, cioè la causa creata finita dal cosiddetto atto primo all'atto secondo.

L'atto primo è la possibilità di agire; l'atto secondo è l'agire stesso. Per "entità viale" si intende quasi un'entità strumentale: un artefice che adopera uno strumento, imprime allo strumento il suo influsso causale. Questa entità viale che la causa principale imprime allo strumento, è l'entità viale strumentale, cioè un'entità viale analoga a quella che è presente nella premozione fisica, anche se non è precisamente identica.

La grossa differenza sta nel fatto che lo strumento dev'essere elevato anche per poter agire, oltre che per agire. Invece la causa seconda è già ben disposta ad agire da sè, ma dev'essere ancora applicata. Il fatto importante è che questa mozione previa è un influsso sulla causa, per applicare la causa dall'atto primo all'atto secondo, dal poter agire all'agire di fatto.

Poi c'è la mozione simultanea, che consiste nella partecipazione<sup>3</sup>, non più alla causa<sup>4</sup>, ma all'azione della causa e al termine dell'azione, cioè l'effetto esteriormente prodotto. La mozione simultanea è la comunicazione o partecipazione all'azione e al suo termine, del suo<sup>5</sup> essere partecipato. La necessità di questa duplice mozione deriva dalla famosa distinzione tomistica tra l'essenza e l'essere, e non si riesce ad afferrarla se non in questa luce, ossia appunto della distinzione tra l'essenza, supposto che si tratti di una essenza finita, e l'atto di essere<sup>6</sup> che è sempre infinito.

Ciò che costituisce l'ente finito in quanto finito è la reale distinzione tra l'essenza e l'essere. Invece l'ente infinito, increato, è proprio l'Essere per sè sussistente, cioè quell'essere nel quale l'essenza coincide con l'essere. Non è che sia privo di essenza, checchè ne dica P.Cornelio Fabro, il quale tende un po' a favorire l'esistenzialismo, ma l'Essere per sé sussistente ha questo di caratteristico, che ha un'essenza che è tutta e solo l'essere<sup>7</sup>.

Invece, laddove l'essenza, ossia ciò che la cosa è, non è il puro essere, come per esempio l'esser uomo, l'esser pietra, l'esser altro, allora si tratta di enti finiti. Quindi la distinzione tra essere ed essenza costituisce la finitezza dell'ente. Notate bene: là dove si produce una nuova esistenza, questa nuova esistenza è sempre al di là dell'essenza, anche dell'essenza dell'entità accidentale.

Quindi anche gli accidenti sono. Se io agisco, il mio agire come predicamento di agire esiste in me. Quindi io acquisto un nuovo essere, quando agisco o mi muovo ad agire, io acquisto un nuovo essere secondo il predicamento dell'azione. Di questo nuovo essere bisogna dar ragione. Più

---

<sup>2</sup>

<sup>3</sup> Da parte nostra

<sup>4</sup> Ossia della causa divina

<sup>5</sup> Cioè dell'azione

<sup>6</sup> Da parte di Dio

<sup>7</sup> Ovviamente il Padre Fabro non ha trascurato in metafisica la grande questione dell'essenza; però è indubbio che egli ha messo in luce in modo particolarmente felice l'*actus essendi* o atto d'essere - quello che egli chiama "essere intensivo" - come oggetto di una moderna metafisica tomista.

che un nuovo essere, un nuovo ente, un ente intero, l'azione è un ente accidentale, che sorge di nuovo in me quando agisco.

Ora, questa nuova entità possiede anch'essa un'essenza e un esserci<sup>8</sup>. Ora dell'essenza di questa nuova entità, dò perfettamente ragione io come causa seconda: per esempio, mi applico allo studio; Dio mi ha dato l'intelligenza e quindi posso applicarmi allo studio. In qualche modo la causa seconda in questa prospettiva tomistica, non è per nulla esautorata.

S.Tommaso è un po' restio a concedere qualche cosa al cosiddetto occasionalismo. Voi ricordate che è non un pensiero nuovo, già gli Arabi lo sostenevano e nel '600 Malebranche il quale diceva: "Non è il fuoco che brucia, ma è Dio nel fuoco"; quindi il fuoco è solo un'occasione dell'agire di Dio. S.Tommaso dice: no! L'essenza dell'effetto deriva dall'essenza dell'agente. Fin qui nessun problema; il problema è che l'essenza dell'azione, non è solo una essenza, c'è anche l'esserci, e bisogna quindi rendere conto, non solo dell'essenza dell'effetto, che effettivamente deriva interamente dall'agente secondo, ma anche del suo esserci, che non può derivare se non da Colui che dà il suo essere in sé in tutte le sue partecipazioni, che è Dio, il quale è Essere per sé sussistente.

E' chiaro che a livello soprannaturale la grazia attuale sul piano soprannaturale corrisponde esattamente alla mozione previa e poi simultanea, sul piano naturale. Perché in fondo la mozione previa diventa quella simultanea; non sono due mozioni separate l'una dall'altra. Sono distinte, questo sì, perché è chiaro che l'essere partecipato all'effetto non è l'entità viale partecipata alla causa<sup>9</sup>. Però tramite l'entità viale partecipata alla causa, l'essere deriva all'effetto.

Quindi alla mozione previa, che poi diventa simultanea, corrisponde sul piano soprannaturale, la grazia attuale, che poi S.Tommaso dividerà ulteriormente in operante e cooperante.

Operante: sarà previa rispetto alla mozione della causa seconda; è la mozione divina che fa sì che la causa seconda si applichi ad agire, analogamente alla mozione previa.

Cooperante: che trova l'uomo già attivo, già applicante sé stesso all'agire. Qui per i nostri fini, è necessario mantenere bene la distinzione tra grazia abituale e grazia attuale.

S.Tommaso dice: in vista di ricevere la grazia abituale, il momento in cui si riceve la grazia abituale, si chiama il momento della giustificazione. Questo è un nome biblico che ricorre spesso, soprattutto negli scritti paolini. Iddio giustifica l'uomo, dandogli una giustizia tutta soprannaturale che consiste proprio nella grazia abituale. Quindi l'infusione della grazia abituale è appunto la giustificazione.

Ora, in vista di ricevere per la prima volta la grazia abituale, si richiede qualche cosa di gratuito o basta la sola natura? Consideriamo l'empio, che nasce tale, e poi gli viene tolto il peccato dal battesimo, o piuttosto facciamo l'ipotesi di un adulto, che non è convertito a Dio e in seguito si converte e recupera la grazia. In vista della giustificazione o dell'infusione della grazia abituale, basta che lui si prepari con la sua bravura umana connaturale oppure è necessario un aiuto divino? Questo è lo stato della questione.

Voi capite che è una domanda molto importante poiché riguarda proprio la vita spirituale. Se io mi trovo in stato di lontananza da Dio, in stato di peccato, come posso avvicinarmi di nuovo a Dio? Pelagio avrebbe detto: fai il bravo figliolo e avrai di nuovo la grazia.

S.Agostino è di altro parere. Dice che non ci si può preparare ad un bene soprannaturale, se non già tramite degli atti già soprannaturali. E' necessaria una grazia per avere la grazia abituale. Questo è il dato patristico, soprattutto agostiniano. S.Tommaso confrontandosi con questo dato, dice che bisogna avere la grazia per ricevere la grazia; ma quale grazia occorre? Se si intende per bene soprannaturale il bene della patria celeste, il bene della gloria, della visione del Volto di Dio, è chiaro che questo richiede la stessa grazia abituale, che è principio di merito. Questo, se promesso o se si tratta della grazia cosiddetta consumata, ovvero della gloria futura, è chiaro che per questo

---

<sup>8</sup> Con questo termine Padre Tomas intende l'essere.

<sup>9</sup> Alla causa seconda da parte della causa prima.

bisogna già avere la grazia abituale. In tal senso la grazia abituale dispone alla gloria futura, dispone a modo di merito.

Il principio del merito, ovvero la grazia abituale, eleva l'agente rendendo degne le sue azioni, cioè rendendo degno e l'agente e le sue azioni della ricompensa divina. Dice S. Tommaso che, se si intende per grazia consumata la gloria celeste, in vista della visione di Dio è necessaria la grazia abituale per prepararsi tramite i meriti al conseguimento di questa eterna felicità.

Invece, se si intende la preparazione alla giustificazione, cioè la preparazione a ricevere lo stesso dono abituale della grazia, la preparazione non ad avere la gloria futura, ma la giustificazione ovvero la prima infusione della grazia abituale, che cosa occorre? Anzitutto, non si suppone, come presupposto preparatorio, un altro dono di grazia abituale; questo sarebbe assurdo, come giustamente dice S. Tommaso, al quale, come ad ogni bravo metafisico, ripugna al sommo il ricorso all'infinito. Dice appunto che "l'infinito non si può percorrere".

Ricordate il principio delle prove dell'esistenza di Dio? Questo è un principio estremamente importante, che è quasi un corollario dello stesso principio di causalità. Una causa infinitamente distante è una causa che non giunge mai al suo effetto. Si darebbe l'assurdità di un effetto senza la causa.

Poi c'è quella distinzione, secondo la quale è possibile avere una serie infinita di cause ordinate *per accidens* - per esempio: la successione delle generazioni: nel passaggio dal padre al figlio, è possibile una serie infinita. Altra cosa è quella delle cause che influiscono, non già sul divenire, ma già sullo stesso essere. Quando si tratta delle cosiddette cause subordinate per sé<sup>10</sup>, lì ci dove essere qualche cosa di primo, di unico, da cui tutto dipende.

Così anche qui, se si richiedesse una grazia abituale, per avere la stessa grazia abituale, si andrebbe all'infinito nelle grazie abituali presupposte. Io, per avere una grazia abituale, ne dovrei presupporre un'altra; per avere quella ne dovrei presupporre un'altra ancora e così via. Per questo S. Tommaso dice che non bisogna pensare ad un'altra grazia abituale, ma ad un altro tipo di grazia, che consiste nell'aiuto attuale di Dio, movente interiormente l'anima e ispirante il buon proposito.

Questa ispirazione è importante, ma si distingue dalla mozione strettamente detta, perchè Iddio ovviamente non si limita a darci la spinta, ma nel contempo illumina soprannaturalmente la nostra mente. Però questa illuminazione, questa ispirazione del buon proposito, è qualche cosa di morale. Cioè non è un qualche cosa di fisico<sup>11</sup>, ma è un qualche cosa di morale. Questo lo possono fare anche gli angeli. Voi sapete infatti che gli angeli, sia buoni che cattivi, possono suggerire dei pensieri e proporre dei beni e dei fini.

Solo Dio può muovere efficacemente e fisicamente la volontà. Dio in questo caso, con la grazia attuale dà anche quell'illuminazione interiore della mente; però l'elemento decisivo è soprattutto quello della mozione divina. Dio muove soprannaturalmente, efficacemente ed interiormente la nostra volontà a prepararsi a ricevere in seguito la grazia abituale.

Questa preparazione poi si distingue in due tipi ancora, a seconda della vicinanza del dono abituale ricevuto: c'è una preparazione remota e una preparazione prossima o anche ultima; dipende dal punto di vista.

Remota: prima che il peccatore si converta e riceva la grazia abituale, ci sono già dei suggerimenti, non solo delle aspirazioni dell'anima, ma anche proprio delle mozioni divine, e queste sono le grazie attuali remotamente preparanti. Non è detto che, laddove il buon Dio suscita in me qualche atto di pentimento, che io subito corra a cercare il confessore. Io sento che ho fatto del male, e già questo è un pensiero salutare; e se è soprannaturale, deriva da una mozione divina. E' questo tutto un insieme di preparazioni previe remote.

Poi c'è la preparazione ultima o prossima, che studieremo nel trattato della giustificazione, perchè avviene simultaneamente con la stessa infusione della grazia abituale. Nel momento stesso in cui la grazia abituale viene infusa, l'anima viene ultimamente disposta. Quindi l'uomo, nel momento stesso in cui viene giustificato, si dispone con l'atto di contrizione, cioè di detestazione

<sup>10</sup> Subordinate dal punto di vista dell'essere.

<sup>11</sup> Ossia di puramente ontologico.

del peccato e con l'aiuto della fede formata dalla carità con cui accede a Dio, si dispone sia a staccarsi dal peccato, sia ad avvicinarsi a Dio.

Ovviamente non sono due movimenti distinti, ma due momenti dello stesso movimento. La cosa importante è la necessità di questo aiuto attuale per la preparazione a ricevere la grazia abituale, sia remotamente, che prossimamente nello stesso processo della giustificazione.

Nel corpo dell'articolo S.Tommaso dice una cosa molto interessante riguardo a questa conversione, causata dalla mozione divina che converte l'uomo a Dio. Si tratta di convertire l'anima umana tramite questi atti preparatori. Notate bene che nella grazia abituale si possiede Dio, perciò gli atti preparatori a ricevere la grazia abituale, sono degli atti di conversione a Dio.

Ora ciò che S.Tommaso vuole dimostrare, è che solo ed esclusivamente Dio può convertire l'uomo a sè. Il principio di questa tesi è che all'ordine dei fini corrisponde l'ordine delle cause. Una causa proporzionata produce, in esecuzione, il fine proporzionato ad essa. Più il fine è elevato, più elevata deve essere la causa agente.

Talchè risulta immediatamente, se si accetta questo principio, che anch'esso non è altro che una particolare espressione del principio della causalità. Se si accetta quel principio, non c'è dubbio che il fine ultimo può essere ottenuto solo grazie alla mozione della causa prima. Solo la causa prima può convertire al fine ultimo, al Sommo Bene. Solo Dio ci può convertire a sè. Come dice Geremia: "Convertiti Signore a Te e saremo convertiti".

Se il buon Dio non ci converte, non c'è niente da fare, checchè ne dicano i pelagiani; quindi è necessario che Dio stesso ci converta. L'esempio che fa S.Tommaso in questo articolo è di tipo militaresco: nell'esercito ci sono i distaccamenti, i reparti e i singoli soldati che a capo hanno degli ufficiali subalterni, e poi a capo di tutto l'esercito ci sarà il comandante supremo.

Ora in qualche modo gli ufficiali subalterni, devono convertire ad un fine intermedio, non a quello ultimo; a quale fine devono convertire? A mantenere la dovuta disciplina ed a far eseguire i comandi superiori; quindi si tratta di una finalità intermedia. Invece solo il comandante in capo destina tutto l'esercito alla vittoria, coordinando gli sforzi di ogni reparto. La gerarchia è rispettata sia negli ordini degli agenti, sia nell'ordine dei fini. Ad un fine più alto corrisponde anche un agente più alto. Mosse da Dio, tutte le cose si convertono a Lui, secondo la comune intenzione del bene o la ricerca della somiglianza divina, secondo le proprie capacità.

E' lo stesso schema che sorregge tutta la teologia tomistica. A proposito di questo schema, voi ricordate Plotino, ossia come per lui le cose emanano dal Principio divino. Così tutte le cose mantengono in sè una nostalgia del ritorno al divino. Le creature quasi si alienano dal Principio dal quale sono precedute, ossia Dio.

S.Tommaso, nel trattato sul fine ultimo, dice che tutti gli enti, non solo l'uomo, ma anche gli enti inanimati, comunicano nel fine ultimo oggettivo. Oggettivamente per tutti gli enti, Dio è il loro fine ultimo. Però soggettivamente differiscono; ogni creatura si ordina a Dio secondo la sua capacità, la pietra in quanto esiste, la pianta in quanto cresce, l'animale in quanto percepisce e l'uomo in quanto conosce e ama.

Dio converte ogni creatura a sè; però riguardo agli uomini elevati al piano soprannaturale, questa conversione avviene in maniera particolare. S.Tommaso insiste molto su questo, e anche qui si vede la distinzione tra il fine ultimo naturale e soprannaturale. In partenza tutti gli uomini e persino tutti gli enti hanno come fine ultimo Dio; però le creature razionali hanno come fine ultimo soprannaturale, non più naturale, Dio.

E questa soprannaturalità fa sì che Iddio si costituisca fine ultimo in modo speciale. Vedete la gratuità di questa elevazione soprannaturale: Dio non si è accontentato di darci la bontà delle nostre facoltà spirituali, che già ci assimilano a Lui, ma ci ha dato anche Se Stesso, cioè il possesso dello stesso Bene che è Dio. Tanto è vero, che dice la parabola dei talenti: "Ecco, servo buono e fedele, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto: entra nella gioia del tuo padrone".

Dio ci fa entrare nella gioia che non è più la gioia nostra, è la gioia stessa di Dio. Questa è la vita eterna: entrare in quella gioia che è Dio! Questa gioia, che è Dio, non è gioia proporzionata all'uomo; quindi occorre che Dio ordini l'uomo a Sè, come fine soprannaturale, in modo speciale.

Già in maniera generica ovvero in partenza, in virtù della sua natura, l'uomo è ordinato a Dio; adesso si tra di ordinarlo a Dio, non più in modo umano, ma in modo divino e questo è possibile solo con una speciale ordinazione.

S. Tommaso sottolinea molto questa speciale ordinazione. Dio converte i giusti a sè, come a un fine speciale; il che suppone un aiuto soprannaturale. E tale conversione, che è la preparazione alla grazia, può essere rappresentata dall'esempio dell'occhio che si prepara alla visione della luce, convertendosi alla luce. Questo esempio non è del tutto esatto, ma è abbastanza vero. Questo si connette con il trattato sulla predestinazione.

Nel senso stretto, S. Tommaso parla di predestinazione, solo sul piano soprannaturale. C'è anche una predestinazione al livello naturale, in quanto c'è un'efficace esecuzione della Provvidenza. In questo senso la Provvidenza, nella sua efficace esecuzione, diventa predestinazione nel senso largo.

Invece, nel senso stretto, il destinare al fine ultimo concerne non il fine generico naturale, ma concerne in particolare il fine soprannaturale della vita eterna. Questa teoria sulla predestinazione corrisponde esattamente o quanto viene asserito qui. Al giorno di oggi, si contesta molto la fondamentale distinzione tra fine ultimo naturale e soprannaturale. Innanzitutto il Magistero ci tiene a questo valore nell'Enciclica *Humani Generis* di Pio XII. Qui c'è proprio questa sottolineatura della distinzione dei due ordini. Anche nella Costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II, dove vengono sottolineati i due ordini: naturale (*praebula fidei*) e uno soprannaturale (Dio nascosto nel mistero della Verità).

L'oggetto formale<sup>12</sup> cambia, cioè Dio può essere fine naturale, in quanto è attinto come sorgente dell'essere naturale e invece diventa fine soprannaturale, in quanto è attinto come sorgente della gloria beatificante. Quindi la distinzione si impone: solo che è vero, e non bisogna trascurarlo, che nello stato attuale di natura, una volta elevata al fine soprannaturale, e decaduta da questa dignità con il peccato delle origini, nello stato attuale, non è più possibile avere il fine naturale (cioè un ordine naturalmente onesto a Dio), senza realizzarlo nell'ambito del fine soprannaturale. Questo si connette molto con quanto detto sulla grazia *sanans*: dopo il peccato, non è possibile essere onesti senza l'aiuto sanante della grazia.

Una certa morale di onestà naturale, era possibile nello stato di natura integra, così pure un ordinarsi a Dio, come fine ultimo naturale. Ma, dopo la decadenza del peccato, non è possibile recuperare nemmeno il bene naturale, senza possederlo racchiuso e superato nel bene soprannaturale.

Però nello stesso possesso beatificante di Dio sarà eminentemente realizzato ciò che è proprio della finalità naturale. E' ovvio che noi vedendo Dio per essenza, eminentemente vedremo Dio come causa dell'essere delle creature.

Alcuni ne traggono la conseguenza, che distruggerebbe la distinzione dei due ordini, perché - essi dicono - i due ordini sono anzitutto finalistici, in quanto sono operativi, sia quello di natura che quello di grazia. E siccome l'ordine operativo è specificato dal fine, venendo meno il fine, in questo caso, anche la distinzione dei due ordini crolla.

Come si può mantenere la distinzione del fine naturale da quello soprannaturale? Dicendo che il fine naturale costituisce un che di virtualmente, ma realmente implicato nel fine soprannaturale. E' vero che il fine naturale è una possibilità, che non si attuerà mai da sola, ma sarà sempre attuata assieme al fine soprannaturale. Però, anche nell'attuale realizzazione del fine soprannaturale, rimarrà sempre presente come reale la possibilità di separazione, ossia come reale separabilità dello stesso fine soprannaturale dal fine naturale. E' vero che questa esistenza del fine naturale da solo, mai di fatto si realizzerà. Però, anche nell'attuale realizzazione del fine

---

<sup>12</sup> Nel linguaggio di S. Tommaso l'"oggetto formale" è l'oggetto di una facoltà o potenza (per esempio l'intelletto), considerato sotto una particolare formalità o punto di vista. Si distingue dall'"oggetto materiale", il quale è l'ente considerato nella totalità dei suoi aspetti. Così un medesimo oggetto materiale può presentare più oggetti formali. Per esempio, la natura umana come tale può essere oggetto della fisica come della medicina o della psicologia e così via, ognuna col suo "oggetto formale", mentre la natura umana in se stessa, "materialmente", resta la stessa.

soprannaturale con la virtuale implicanza del fine naturale, sempre il fine naturale potrà sempre essere realmente separabile dal fine soprannaturale.

La premessa filosofica ci porta a renderci conto che è molto importante valutare la realtà della possibilità<sup>13</sup>. In fondo tutto l'aristotelismo sta qui, cioè tutta la dottrina aristotelica, il cui perno è la distinzione dell'atto e della potenza, poggia su questo. Anche la possibilità appartiene all'essere.

Risposta: questo è molto difficile da discernere, quasi impossibile. Vedremo poi, quando tratteremo della causa della grazia, che S.Tommaso dedica un articolo particolare alla conoscibilità della grazia e dirà che nessuno può sapere se è in grazia o no. E' proprio la cosa che vorremmo sapere, se siamo amati o meno da Dio. S.Tommaso distingue così: per sapere se abbiamo la grazia, bisognerebbe entrare nei decreti divini, e questo nessuno lo può sapere in maniera certa, scientifica. Però si può sapere - dice S.Tommaso - *secundum iudicium propter connaturalitatem*.

Il buon uso della sapienza consiste non tanto nel buon uso logico della razionalità, quanto piuttosto della esperienza della verità. La verità presente al soggetto, intellettualmente, si fa quasi sperimentare. S.Tommaso ammette un aspetto intuitivo della stessa intelligenza: chi è in questa vita in stato di grazia, gusta le cose di Dio.

Questa percezione della soavità divina può effettivamente condurre ad una certa umile e nel contempo abbastanza sicura persuasione di essere in stato di grazia, però non si ha mai la certezza. E una di queste difficoltà per arrivare a questa certezza, che i due amori, quello soprannaturale e quello naturale (sempre legato alla grazia)

Se si sapesse che uno è in carità, si saprebbe anche che è in grazia. Però, questo tipo di amore è tanto simile all'amore naturale che è difficilissimo distinguere. Per esempio, è difficilissimo sapere se io amo il prossimo per motivi umanamente onesti, ma sempre e solamente umani, oppure se lo faccio già ispirato dalla carità e dalla grazia soprannaturale. La cosa è molto difficile da discernere e si può fare solo tramite dei segni congetturali<sup>14</sup>.

Oggi parlavo delle beatitudini: è interessante come il Signore basa il discorso delle beatitudini, che è la morale più soprannaturale che ci sia, la magna carta del Vangelo, proprio sull'anelito naturale dell'uomo alla beatitudine. Vedete come di nuovo il soprannaturale si innesta sul naturale.

---

<sup>13</sup> Vuol dire che si deve distinguere tra una possibilità reale ("realtà della possibilità") e una possibilità irrealizzabile. La prima ammette la sua realizzabilità, che a volte si attua. La seconda, invece dice la semplice pensabilità o non contraddittorietà. Esempio della prima: la natura umana: anche se non esistesse nessun uomo, l'uomo comunque potrebbe esistere. Esempio della seconda: l'ente matematico, quello logico e quello fantastico.

<sup>14</sup> Certamente l'amore naturale è simile a quello soprannaturale, ma anche ben distinto. Per questo può sorprendere che in pratica, come dice Padre Tomas, sia "difficilissimo" fare la distinzione. E' questa tuttavia l'opinione autorevole di S.Tommaso. Però il Magistero della Chiesa non si è pronunciato su questa questione. E' legittimo, pertanto, sostenere anche l'opinione che, almeno in certi momenti privilegiati, che potremmo chiamare "mistici", sia possibile non tanto "congetturare", quanto piuttosto sentire, gustare e sperimentare con certezza che io chiamerei soprannaturale, il proprio stato di grazia. Il momento della congettura certamente ha una sua realtà, ma ritengo che esso debba riferirsi al quotidiano, il quale non esclude i momenti mistici. Detto questo, occorre non confondere quella certezza soprannaturale, che deve essere sempre accompagnata dall'umiltà e dalla gratitudine, con certe forme di autoesaltazione, di fanatismo, o, come si dice oggi, di fondamentalismo, il quale come sappiamo, può produrre dei disastri nella Chiesa e nella convivenza civile.

## II parte

Alcune obiezioni che si sollevano contro la nostra tesi: la conversione a Dio è comandata da Dio, in quanto è atto del libero arbitrio. E questa potrebbe essere un'obiezione: se Dio ci converte, cosa c'entra il libero arbitrio?

Risposta: certamente Dio non vuole una conversione nella quale noi siamo delle entità non suscettibili di un movimento proprio, delle entità inerti. C'è una condanna del Concilio di Trento, contro i Luterani, la quale dice che "se qualcuno osasse dire che l'uomo nella conversione è un semplice strumento inerte, sia anatema".

Questa inerzia non c'è, ovvero Dio ci muove a muovere noi stessi. Ed è proprio quello che S.Tommaso sostiene in questa risposta. Dice: è vero che l'uomo si converte a Dio con il suo libero arbitrio, però lo stesso libero arbitrio non si muoverebbe se non fosse premosso da Dio. Vedete come S.Tommaso ha insegnato la premozione fisica e come il bagnezismo è il più puro tomismo. I molinisti hanno obiettato che la dottrina della premozione fisica era una fantasia di Bañez; invece lo stesso S.Tommaso ne parla in maniera del tutto chiara.

Perciò il libero arbitrio non si muoverebbe se non fosse premosso da Dio. Viceversa, dato che Dio muove tutte le cose con infinita efficacia e perciò stesso con infinita soavità, Dio è infinitamente soave nel muovere le cause seconde. E' necessario capire questo: Iddio muove il libero arbitrio non come cosa inerte, ma lo muove a muovere liberamente se stesso. Questo lo sottolineeremo ancora nel trattato della giustificazione.

Poi c'è una altra obiezione, ossia quel detto secondo cui "a colui che fa il suo dovere, Iddio non negherà mai la sua grazia". E' vero dice S.Tommaso; però il fare "ciò che è dovuto", ciò che è giusto o ciò che è buono, è già effetto della mozione divina. Il fatto stesso che io sia buono, è già effetto della grazia attuale.

La discussione teologica si è svolta con diverse opinioni: anzitutto i semi-pelagiani sostengono che l'uso stesso del libero arbitrio è già inizio della giustificazione (qui negano recisamente questa tesi tomista); non c'è bisogno della grazia per conseguire la grazia, per prepararsi alla grazia. Lo stesso uso naturale del libero arbitrio è già inizio di giustificazione. E' la dottrina semi-pelagiana sull'*initium fidei*, che combattè S.Agostino e che condannò il Concilio di Orange.

Molina, dal canto suo, dice che Dio dà la grazia all'uomo, che fa delle opere naturalmente buone, non però in virtù del suo merito (perchè anche Molina ammette che senza la grazia non si può meritare), bensì in virtù di un patto<sup>15</sup>. Ci sarebbe una specie di intesa tra noi e Dio, che in qualche modo, se noi facciamo naturalmente delle cose buone, il Signore non mancherà di fatto di darci la grazia. Non è che ci sia proporzione e merito, però di fatto il buon Dio, se mi vede buono, mi dà la grazia.

Vásquez, che è amico di Molina, molinista anche lui anche se sostanzialmente in disputa con Suárez, dice che chi fa opere naturali buone, riceve un aiuto naturale, mediato da Cristo. Questa è una cosa misteriosissima: un aiuto naturale, però mediato da Cristo. E così è già ordinato alla giustificazione in virtù di un patto divino; è sostanzialmente la stessa tesi di Vásquez. Chi fa le opere naturalmente buone, le fa, perchè Dio lo muove attraverso il Cristo, però con una grazia naturale e non soprannaturale<sup>16</sup>; è una mozione più che una grazia, ed è ordinata alla giustificazione sempre tramite ad una specie di patto.

Un altro teologo, il Lorca, meno conosciuto, dice che le opere naturali buone dispongono alla grazia negativamente come un qualche cosa che rimuove gli ostacoli. L'aiuto di Dio non verrà

---

<sup>15</sup> Il termine "patto" (o "Alleanza") si può bensì trovare nella Sacra Scrittura; tuttavia si tratta di un'espressione metaforica e quindi in se stessa inadeguata, presa dalle transazioni e trattative tra popolo e popolo, e quindi incapace di esprimere il dislivello tra il Dio Santo e l'uomo peccatore. Per questo i tomisti, nel trattare teoreticamente del rapporto natura-grazia, non ne fanno uso.

<sup>16</sup> Probabilmente si tratta di una forza naturale donata per grazia, la quale forza completa ciò che manca alla natura.



allora meno, non in virtù di un patto, ma secondo la congruità della misericordia divina. Se l'uomo sgombra il terreno dagli ostacoli, Iddio, secondo la congruità della sua misericordia, avrà pietà di lui.

La critica, che ovviamente un tomista non può dimenticare di fare è che tali opinioni pongono tutte nella stessa natura il principio della giustificazione, in virtù di un patto divino, cosicché la grazia non sarebbe più data gratuitamente, ma secondo la previsione delle opere naturali buone, e secondo la giusta distribuzione in base ad un patto divino.

In queste condizioni, non ci sarebbe più il principio di predilezione; un uomo non sarebbe migliore di un altro perchè Dio lo ha amato di più, ma perchè Dio gli ha dato la grazia in dipendenza della previsione della sua bravura.

La tesi molinista, che si differenzia notevolmente da quella tomista, concerne anche la previsione del bene. Secondo i tomisti, Iddio prevede il bene futuro dell'uomo con la semplice scienza di visione, quindi con la scienza causale, ovvero Dio prevede quel bene che Egli stesso fa. Non è che Dio dice "gli farò del bene, perchè lui sarà buono, no! Lui sarà buono perchè Io gli farò del bene".

Invece, secondo i molinisti, Iddio prevede con la cosiddetta scienza media, che sarebbe appunto intermedia tra i reali e la scienza dei possibili. Iddio prevede con la scienza media che quel tale uomo farà buon uso della sua grazia e in dipendenza di tale previsione, il buon Dio gli dà la grazia. Con questo, ovviamente, la grazia divina dipende quasi da una bontà previa dell'uomo. E questo è il grande scandalo.

La critica è questa: bisogna esclamare con S.Paolo " se ciò viene dalle opere non è più per grazia": se la nostra giustificazione viene dalle nostre opere buone, non avviene più gratuitamente, cioè per grazia. E' vero che i molinisti attenuano tutto negando il vero e proprio merito ed introducendo quello strano patto.

Non si vede quali opere naturali buone siano quelle che conducono alla giustificazione, se ciascuna delle opere buone dispone alla giustificazione; anche il peccatore può fare delle opere buone, però non viene necessariamente giustificato. Se alcune opere buone naturali dispongono, bisognerebbe vedere quali, ma i molinisti non specificano. Poi, considerando l'insieme del bene naturale, abbiamo visto che non è possibile osservare tutta la legge di Dio, se non con l'aiuto della sua grazia. In qualche modo le opere naturali stesse non bastano da sè, ma si richiede l'aiuto della grazia divina.

Infine, e questo è molto vero, dice Giovanni di S.Tommaso: se Cristo avesse meritato in qualche modo in base a quel famoso patto in cui Dio giustificerebbe per le opere buone naturali, meriterebbe contro la grazia, sicchè la grazia non sarebbe più gratuita, ma data per le opere naturali dell'uomo. Praticamente, secondo questa opinione teologica, sarebbe negata la stessa base scritturistica del trattato sulla grazia. Per questo S.Paolo è più con S.Tommaso e con Bañez, che con Molina.

Articolo sette: Necessità della grazia, per risorgere dal peccato.

Risposta: è da notare che la premozione fisica, pur distinguendosi dalla mozione simultanea - infatti sono due influssi diversi, uno sulla causa e uno sull'effetto - è effettivamente un influsso sull'effetto, che è come la continuazione dell'influsso sulla causa.

C'è poi qualche cosa di analogo, si potrebbe dire, tra l'opera della creazione e quella della conservazione. Non sono la stessa cosa; però una è conseguenza dell'altra. Similmente, sul piano della grazia, non ci sono due grazie attuali, ma una sola grazia, che inizia come grazia attuale operante e prosegue come grazia attuale cooperante.

La grazia operante è un mistero; bisogna che operi senza che operi l'uomo, e però nel contempo deve operare nell'uomo un atto già umano. Qui abbiamo la necessità della grazia per risorgere dal peccato. Questa volta non si tratta più della giustificazione in genere, ma della giustificazione dopo aver commesso un peccato personale.

Per esempio, uno che ha avuto la grazia battesimale, poi fa un peccato mortale, perde la grazia e deve riconciliarsi con Dio. E' possibile che si riconcili con Dio con la sua bontà naturale, oppure è necessario che abbia una grazia? E' abbastanza chiaro che ci vuole la grazia. S.Tommaso lo spiega, analizza bene la natura del peccato e la necessità della grazia per risorgere da esso.

Il peccato passa, e questo è una cosa molto importante, quanto all'atto ma rimane quanto al reato. Questa è una realtà veramente tragica: il peccato non c'è più, cessa, quanto all'atto, ma rimane quanto al reato. Per esempio, uno che ammazza il suo prossimo: peccato grave. In quel caso egli non ha più la grazia di Dio, ma si suppone che avendo ammazzato, non ammazzi più, quindi non ha più l'atto del peccato. L'atto del peccato cessa, ma rimane l'assenza della grazia, perchè il peccato rimane quanto al reato intendendo per peccato l'avversione dell'uomo al fine ultimo.

Quindi il peccato passa quanto all'atto, ma resta quanto al reato. Bisogna riconciliarsi con Dio. Quindi il risorgere dal peccato non può semplicemente significare il cessare dall'atto del peccato, ma significa la riparazione di tutto ciò che si perde con il peccato, riparare tutto ciò che il peccato ha guastato. Che cosa è tutto ciò che il peccato guasta?

Per quanto riguarda l'analisi della realtà del peccato, mi piace soprattutto come S.Tommaso individui i guasti del peccato in tre punti:

1°: la perdita del decoro della grazia abituale, e questa abituale indisposizione rispetto alla grazia, si chiama la macchia derivante dalla deformità del peccato. La macchia è uno strano essere nell'anima; oltre che un essere increscioso, la macchia è una privazione di quella *illustratio divinae gratiae*, che Dio è sempre disposto a darci.

E' una cosa misteriosa; c'è chi paragona l'anima in grazia ad una finestra aperta, e comunque trasparente, attraverso la quale filtra la luce del sole. Se io chiudo le imposte, non c'è più trasparenza, la camera si oscura; però fuori il sole continua ad esserci.

Noi siamo eternamente amati da Dio, anche i peccatori, proprio come dice Gesù nel Vangelo: il Padre ama tutti i buoni e i peccatori, quindi *ex parte Dei*, il sole divino irradia eternamente su di noi i raggi del suo amore; per cui, se noi non lo riceviamo, non è perchè Dio non ci invia la grazia, ma è che noi ci chiudiamo ad essa.

Questa chiusura alla grazia di Dio, questa indisposizione a ricevere la sua grazia, si chiama la macchia del peccato. Quindi essa consiste in questa indisposizione, che poi in fondo è l'abituale avversione a Dio connessa con la conversione ad un bene non divino.

Abbiamo visto che il peccato veniale è un disordine circa i mezzi, non circa i fini. Quando invece si pecca mortalmente, si pecca circa i fini. In questo caso succede che uno pone al posto del vero fine ultimo, un falso fine ultimo. In ogni peccato c'è sempre la scelta di un fine ultimo, anche se spesso la scelta è solo implicita: non è che io ammazzando il prossimo lo faccio necessariamente per odio a Dio, però non posso dire che ho ammazzato il prossimo e continuo ad amare il Signore. In ogni peccato è implicita, la *conversio*, come dirà S.Agostino, ad un bene creato. Questo essere abitualmente ordinati ad un bene finito e perciò disordinati rispetto al bene infinito e divino, si chiama la macchia del peccato.

2°: perdita del bene connaturale: in quanto la volontà diviene insubordinata rispetto a Dio, lo diviene anche rispetto a se stessa e all'anima tutta intera. L'ordine trascendente, quello che si potrebbe chiamare ordine verticale, ossia quello che collega l'uomo con Dio, è il fondamento dell'ordine immanente dell'anima. Ossia i progenitori, con il peccato delle origini, hanno perso l'amicizia con Dio e perciò stesso la pace dell'anima. Qualche cosa di simile lo conosce ogni peccatore, cioè perde la pace con Dio e perciò la pace con se stesso. Quindi il peccatore cercherà di trovare dei palliativi per tranquillizzare la coscienza.

C'è questa insubordinazione della volontà rispetto a Dio e quindi anche un disordine della volontà in se stessa. Questa *aversio a Deo* è motivata da una conversione ad un bene finito; questa conversione rimane abitualmente nell'anima. Quindi la volontà è abitualmente portata ad un bene che non è il bene vero. Voi sapete come la volontà o appetito influisce sulla serenità del giudizio razionale pratico. Se io ho degli appetiti inclinati al male, non giudico serenamente.

Un esempio dall'Antico Testamento lo abbiamo nell'avarò, il quale non giudica secondo giustizia, ma secondo il suo interesse, favorendo la parte che lo paga di piú. La ferita dell'appetito influisce sulla serenità nel giudizio, perciò questa insubordinazione rispetto a Dio conduce anche a un disordine interiore, sia volitivo-appetitivo, sia razionale-pratico.

C'è una specie di bruttura e di deformità del peccato, che riguarda anche il bene umano stesso. Ogni peccato, oltre ad offendere Dio, offende sempre anche implicitamente l'uomo e viceversa: se si fa un peccato contro un qualche cosa che riguarda la dignità dell'uomo, implicitamente si offende Dio; e se si offende Dio, si offende anche l'uomo. Ma in ogni peccato l'ordine è sempre quello, prima l'offesa di Dio e poi l'offesa di se stessi. Non c'è umanesimo che non sia cristianesimo. Non è possibile essere pienamente uomini senza essere ordinati a Dio.

3°: il reato della pena, il mistero della divina giustizia, oggi così disattesa. Io capisco che, se io meditassi troppo sulla giustizia divina, la pace della mia anima ne risentirebbe negativamente. Certo che bisogna piú pensare alla misericordia, che alla giustizia; pur tuttavia la giustizia non va scartata, perché esiste ed è un grande mistero. Quelle perfezioni che in Dio sono unite, nella creatura si moltiplicano e quasi si oppongono.

Non mi piace l'espressione ma è quasi il caso di ricorrere a Nicolò Cusano con la sua famosa espressione *coincidentia oppositorum*: in Dio coincidono gli opposti, che sono invece opposti l'uno all'altro nel mondo creato. Per noi la misericordia e la giustizia sono due atteggiamenti complementari: se c'è l'uno non c'è l'altro; non è che siano opposti, ma sono proprio uno al di là dell'altro.

Invece in Dio giustizia e misericordia sono l'unica bontà divina che si manifesta in questi due modi. Se Dio fosse solo misericordioso, tutti si salverebbero, - come dice quel tale: "l'inferno è vuoto" -, ma la Scrittura non ce lo lascia supporre. I Vangeli che abbiamo sentito le domeniche scorse sono davvero terrificanti: pensate alle Vergini stolte: la porta che viene chiusa e poi non entra piú nessuno.

Come è possibile che Dio permetta, ma che sotto un certo aspetto voglia, la punizione del peccatore? Dio vuole il peccato solo condizionatamente, perché Dio lo permette, ma non lo causa; ma una volta che l'uomo cade nel peccato, vuole la giustizia, la punizione del peccatore.

Se non ci fosse la giustizia, non si porrebbe il problema della dannazione, invece c'è l'uno e c'è l'altro. Non bisogna giudicare questo fatto, che fa parte della nostra fede. Anche in questo bisogna prestare un'obbedienza *fidei*, non essere estetizzanti, come Origene, secondo il quale l'inferno è un terribile neo nella bellezza divina. Per Origene, quando tutto deve tornare, lo splendore della creatura, restaurata e ricapitolata in Cristo, dal punto di vista umano, non ammette la realtà di questo eterno fallimento.

Questo di Origene è un semplice punto di vista umano, mentre per il teologo è una penitenza; egli deve spogliarsi del modo di pensare umano e mettersi con molta umiltà, quasi nel pensiero di Dio, perché il teologo giudica in base alla fede e non giudica in base alle sue concezioni estetizzanti della fine del mondo<sup>17</sup>.

In base a questo, S.Tommaso dice che la giustizia di Dio si manifesta nel reato della pena; ossia al peccatore non è dovuta la vita, ma la morte, sia fisica che soprattutto spirituale, la morte eterna. In qualche modo nello stato di peccato mortale, c'è anche il fatto che la pena secondo la giustizia divina è dovuta al peccatore. Questo non è un qualche cosa nell'anima del peccatore, ma è un'ordinazione della divina giustizia.

Perciò per risorgere dal peccato, occorre restaurare tutti e tre i guasti. Il dono della grazia deriva dalla luce divina, che viene ridata all'anima, solo per mezzo di una nuova illuminazione (*illustratio*) dalla parte di Dio. Naturalmente *illustratio*, è solo un esempio: la luce increata di Dio è luce metaforicamente detta.

---

<sup>17</sup> Secondo Padre Tomas Origene si sarebbe lasciato sedurre da una concezione "estetizzante" della ricapitolazione cosmica della quale parla S.Paolo, inquantochè Origene, non avendo capito la bellezza della giustizia divina, la estromette dal suo sistema teologico, considerandola incompatibile con la bellezza divina.

Però si può esemplificare così: Dio dà di nuovo la luce, riparando la macchia del peccato. Dio solo può riparare la macchia del peccato, in quanto converte a Sè il peccatore. Lo strappa quasi, alla sua conversione al bene non divino, lo converte a Sè, come l'occhio che si converte alla sorgente di luce e quindi Dio inonda l'uomo della sua luce divina

Dunque c'è prima la conversione e poi l'infusione della grazia divina. Sempre nell'esempio della finestra chiusa, è come se il Signore aprisse la finestra e poi per un effetto immediato illuminasse la camera che prima era buia. Il fatto è però che la finestra la chiudiamo noi, mentre chi apre è sempre Dio. Nelle vicende umane l'uomo chiude e apre la finestra, ma nelle vicende soprannaturali l'uomo può chiudere la finestra, ma chi può aprirla è solo Dio.

In questo senso, solo Dio può dare la grazia; il buon Dio, per un principio di gratuitissima predilezione, dice: "A questo peccatore, in questo momento, mi piace ridare la grazia"; e allora irrompe in lui con la grazia attuale, lo muove a convertirsi al bene e quindi gli dà di nuovo il dono della grazia giustificante. Così pure la subordinazione della volontà rispetto a Dio, può essere restaurata solo dalla conversione che solo Dio può operare. Solo l'agente primo può ordinare nuovamente al fine ultimo.

Anche questo fatto dell'insubordinazione della volontà è tolto per un'azione divina sull'uomo. Infine anche il reato di pena può essere rimesso solo da Dio, perchè nel peccato il vero offeso è sempre e solo Dio. Quindi solo Dio, che è l'offeso, può rimettere il reato di pena, riappacificandosi col peccatore. Ridonare pace al peccatore presuppone una nuova dilezione, cioè un nuovo amore, cioè un nuovo atto di amore particolare, speciale di Dio nei riguardi del peccatore.

Anche nelle vicende umane, se noi non conosciamo una persona, diciamo che per essa non c'è né particolare amore né particolare odio, anche se certamente c'è la solidarietà umana, questa amicizia fondamentale, che dovrebbe essere la base della convivenza sociale, come dice Aristotele. Se invece una persona ci ha offeso apertamente, per perdonarla bisogna che, con una particolare predilezione, la riaccogliamo di nuovo nelle nostre grazie.

E così accade e molto di più ancora, dalla parte di Dio. Il reato di pena non può essere rimesso, se Dio stesso non lo rimette con un atto di speciale amore. La guarigione naturale può essere ottenuta con le forze connaturali; invece la vita soprannaturale di grazia, non ha la sua origine nell'anima, ma in Dio e così dev'essere nuovamente infusa, come, per la risurrezione di un morto, si richiederebbe la nuova infusione dell'anima nel corpo.

In qualche modo S. Tommaso dice che l'esempio dell'ammalato non regge, come uno che ha la salute fisica, si ammala e poi dopo qualche giorno si rimette in piedi. Questa guarigione avviene per forze connaturali, ovviamente.

Si potrebbe dire che anche sul piano soprannaturale uno è venuto meno e poi recupera con la sua stessa natura. Invece non è così: perchè il bene naturale è una cosa, il bene soprannaturale è un'altra cosa. L'ordine a Dio non è come l'ordine a noi stessi. L'ordine a noi stessi è sempre immanente; l'ordine a Dio è sempre trascendente.

Quindi, se io offendo l'ordine trascendente, per ricuperarlo bisogna che l'iniziativa parta ancora dal trascendente. E' necessario che Dio mi infonda ancora la grazia. Per esempio è un po' come la resurrezione di un morto. L'uomo vivo è di per sè opera di natura. Tuttavia nessun processo naturale spiega il ritorno alla vita di un morto, perché la morte di per sè è un processo biologicamente irreversibile. Per questo occorre una nuova infusione dell'anima nel corpo: è quel che accadde nella resurrezione di Lazzaro.

S. Tommaso si vale di questo fatto, perchè intende esemplificare la cosiddetta "potenza obbedienziale". Egli dice che "l'uomo è capace di Dio"<sup>18</sup>. Ciò non vuol dire che l'uomo è capace di Dio, come se fosse ordinato a Dio già per natura, ma che non ripugna che egli posseda Dio in modo soprannaturale e gratuito.

Non c'è nell'uomo nessuna contraddizione rispetto alla grazia, ma non c'è neppure un'esigenza. Questa capacità non significa un'esigenza, ma la pura esclusione di una impossibilità.

---

<sup>18</sup> Riprendendo S. Agostino.

Non è impossibile che l'uomo abbia la grazia, come non è impossibile che un morto risorga; però occorre un intervento di Dio. Come un corpo cadaverico è solo obbedenzialmente ordinato alla vita, così anche l'anima è solo obbedenzialmente ordinata alla vita soprannaturale, tanto di più una anima dopo il peccato.

C'è un'obiezione la quale dice che la natura integra può tornare allo stato connaturale<sup>19</sup>. Infatti la questione del peccato non eccede i limiti della natura, non può elevarsi al di sopra dei limiti naturali.

Ora però bisogna considerare che la natura integra può sì operare tutto ciò che riguarda il suo bene connaturale, ma non può elevarsi al di sopra dei limiti naturali. Ma il peccato non lascia la natura integra, bensì la corrompe, cosicchè la grazia è richiesta anche per recuperare il bene connaturale, e di nuovo siamo dinnanzi alla grazia *sanans*.

In altre parole l'ipotesi era questa: mettiamo che l'uomo non abbia ricevuto da Dio la grazia santificante nel momento della sua creazione, cioè che Dio lo abbia creato solamente nell'integrità della sua natura. Se l'uomo pecca, non contro Dio come fine ultimo soprannaturale, ma solo contro Dio come fine ultimo naturale, non è che in fondo l'uomo con il peccato abbia oltrepassato i limiti della natura<sup>20</sup>. Quindi a rigore di logica, bisognerebbe dire che l'uomo come è in grado di peccare, così sarebbe in grado di recuperare l'integrità della natura.

E' vero che la natura è stata integra prima del peccato, ma dopo il peccato non lo è più. Perciò, anche per recuperare l'integrità dalla quale il peccatore è decaduto, occorre l'intervento della grazia sanante. La spiegazione teologica di questo fatto è la seguente. Secondo Giovanni di S.Tommaso, la remissione del danno naturale, nello stato presente, ossia l'avversione<sup>21</sup> dal fine naturale, suppone quella dal fine soprannaturale, che non è semplice assenza, ma una vera e propria esclusione.

Nello stato presente il disordinarsi rispetto al fine naturale è *ipso facto* anche un disordinarsi rispetto al fine soprannaturale. Uno non può dire che questa è la tesi del famoso peccato filosofico: terribili, in certe cose, sono certi moralisti della Compagnia di Gesù. Secondo loro, infatti, l'uomo può peccare contro i valori naturali senza offendere il Padre che è nel Cielo. Ma così ci sarebbe una dissociazione tra il Dio soprannaturale e il Dio dei valori naturali: io posso peccare contro valori naturali (per esempio ammazzando il prossimo), però nel contempo mantengo una buona ed intima amicizia con il Padre che è nei Cieli.

Non è possibile: nel rifiuto del bene naturale, si rifiuta anche il bene soprannaturale, perché nello stato attuale i due beni sono assolutamente connessi l'uno con l'altro. Nella natura pura ci sarebbe stato bisogno della grazia per la conversione dal peccato, non quanto all'effetto, che non eccede i limiti della natura, bensì quanto al modo di dare il bene connaturale, dal quale però il soggetto è decaduto.

Il peccato ipotizzato da S.Tommaso nel *ad tertium*: quando l'uomo in natura integra pecca, decade dall'integrità di questa natura. Mettiamo che l'uomo non abbia ricevuto da Dio il bene dell'amicizia divina, cioè la grazia della vita soprannaturale: in questo caso non c'è bisogno di recuperare la vita soprannaturale, perchè non è stata nemmeno proposta all'uomo, non c'è.

Quindi, si tratterebbe di recuperare il solo bene connaturale. Infatti il peccato non eccede i limiti di natura; perciò in tal caso Iddio restituirebbe all'uomo un bene connaturale - quello dell'integrità della sua natura -, però glielo potrebbe restituire solo Dio, per grazia. Cioè il dono sarebbe un dono naturale però il modo di darlo sarebbe un modo soprannaturale.

Infatti, a uno che è decaduto dal bene connaturale, il bene connaturale non è più dovuto, quindi è gratuito rispetto a lui, non rispetto alla natura come tale in astratto. Perciò Dio, se avesse

---

<sup>19</sup> Sott'inteso: con le sue sole forze.

<sup>20</sup> Qui Padre Tomas intende dire che la questione del peccato contro un fine naturale non è una questione che eccede i limiti della natura; per cui, secondo l'obiezione, dovrebbe bastare la natura per rimediare al peccato.

<sup>21</sup> Padre Tomas ricavando l'"avversione" dalla "aversio" latina non si accorge del mutamento di significato: l'avversione, in italiano, è "contro" qualcosa, mentre la aversio, che vuol dire "allontanamento", è da qualcosa. Bisogna allora mettere, al posto di "avversione", allontanamento.

voluto reintegrare l'uomo nella sua bontà connaturale, avrebbe dovuto ridargli un bene puramente naturale quanto al contenuto; ma solo Dio avrebbe potuto darglielo, perchè in quella circostanza quel bene pur naturale avrebbe superato le capacità di una natura decaduta.

Risposta: Si tratta di mettere in risalto la grazia *sanans*. E' curioso come la dottrina della grazia richiama la dottrina del peccato. Questo è molto vero, anche sul piano della vita spirituale. Oggi si dice molto spesso che l'uomo ha perso il senso del peccato. Io dico sempre che lo ha perso, perchè ha perso il senso di Dio. Questo duplice senso si perde sempre insieme: se si sa chi è Dio, o almeno si intravede lontanamente chi è Dio, allora si ha orrore del peccato. Se invece si è un po' ottusi nel riguardo al divino, anche il peccato risulta una cosa da poco.

Quindi, in qualche modo, anche qui c'è una duplice valutazione del peccato: anche i molinisti non sono così pelagiani da dire che il peccato è una cosa trascurabile; però mettono in rilievo soprattutto il primo aspetto, ossia il peccato come disordine rispetto a Dio. Ma sono un po' meno severi per quanto riguarda il secondo effetto: quello che riguarda l'inclinazione susseguente al peccato.

In effetti, S.Paolo dice che "l'uomo, quando pecca, diventa schiavo del peccato"; avviene come se il peccato avesse una terribile ferrea logica; il peccato, una volta avvenuto, si trascina dietro un altro peccato e così via, a meno che l'intervento di Dio non spezzi questa catena.

La risposta da dare ai molinisti è quindi che la conseguenza del peccato non è solo che noi siamo nemici di Dio; ma in qualche modo c'è anche l'indebolimento delle nostre stesse facoltà di ricupero. E se questo avviene con il peccato personale, tanto più avviene con quello originale, perchè dovete immaginare la decadenza di una natura integra proprio in questo stato di miseria in cui ci troviamo adesso.

Come capita anche nei peccati personali, ci si accorge che, se ci si inoltra in un strada non buona, in qualche modo si tende a perseverare, non solo per le cattive abitudini, ma semplicemente perchè perseverando nel peccato, la stessa onestà naturale si indebolisce sempre di più e il ricupero è sempre più difficile.

Il peccato contro la temperanza è facilmente constatabile, se uno va molto avanti per esempio nel prendere la droga; il recupero diventerà sempre più difficile; non solo per gli effetti della stessa droga, ma anche per i suoi effetti psicologici e per l'indebolimento delle facoltà dell'anima. E' su questo che fa appunto leva Giovanni di S.Tommaso.

In ogni peccato c'è anche una decadenza del bene immaginato integro. Anche nell'ipotesi della natura integra, ci sarebbe sempre questo venir meno. La non integrità dello stato successivo esige, per l'integrazione dello stato di prima, un supplemento di grazia che non può venire che dalla causa trascendente, cioè da Dio.

La remissione del peccato, cioè del reato del peccato, non si accontenta di un solo cessare dell'atto peccaminoso, ma si esige quella riparazione che Dio ha diritto di esigere, riparazione che può essere realizzata solo da una Persona divina. Questo è un tema soteriologico: solo il Cristo può meritare il perdono completo dei peccati *ex stricto rigore iustitiae*. Solo Lui, vero Dio, ha offerto al Padre un'espiazione infinita per un peccato infinito<sup>22</sup>.

Questa è anche la convenienza dell'Incarnazione, il pensiero che il Verbo si è fatto carne. Quando ci si pensa, ossia che queste due realtà, il Verbo e la carne, talmente tra loro distanti, si sono unite in un'unica Persona, si rimane davvero allibiti. Il Verbo si riveste della nostra umanità, per salvare l'umanità e non c'era altra via<sup>23</sup>.

Notate bene il tema della giustizia: come Dio, pur nella sua misericordia, vuole però spingere sempre anche la giustizia fino alla massima perfezione. Non si accontenta di una giustizia proporzionale, ma vuole la giustizia commutativa. Vuole che ci sia un Suo Uguale che paghi il

---

<sup>22</sup> Infinito rispetto alla Persona offesa, che è infinito, e di conseguenza, in certo senso, anche rispetto al peccatore, il quale merita una pena di infinita durata, ossia l'inferno.

<sup>23</sup> Di fatto noi non possiamo salvarci se non grazie al mistero dell'Incarnazione. Tuttavia Dio, se avesse voluto, poteva salvarci anche in altri modi.

riscatto. Solo tra il Padre e il Figlio è possibile questo scambio, perchè solo una Persona che è a sua volta Dio, può veramente compiere un'azione redentrice, di infinita redenzione.

Certo che Dio poteva accontentarsi anche di meno, ma è questo che è interessante, e cioè che Dio non si è accontentato di meno; ha voluto proprio la sofferenza e la morte in croce del Figlio. Ciò sarebbe avvenuto anche nello stato di natura pura, in quanto l'uomo, pur non essendo ordinato a Dio come fine soprannaturale, di fatto sempre avrebbe offeso un Dio infinitamente buono e sarebbe diventato debitore di un'infinita riparazione.

Quindi, anche nell'ipotesi dello stato di natura pura, l'uomo, per quanto non sia ordinato a Dio come fine soprannaturale, non può commettere un peccato puramente filosofico, perchè di fatto offende sempre un Dio, che per quanto sia conosciuto e amato in questo stato solo tramite la natura, però è sempre infinitamente buono. Si tratta sempre di una offesa a un Bene infinito. Anche in questo stato ci sarebbe bisogno di una riparazione o di una espiazione per il reato della pena.