

La grazia

Padre Tomas Tyn

VIII Lezione di teologia Morale - 1 Dicembre 1987

Questione 110: definizione della grazia, l'essenza della grazia. Voi vi ricordate che in logica si dice che la definizione è il discorso che significa l'essenza o la natura della cosa definita. Quindi notate l'*ordo disciplinae*. S.Tommaso non ordina mai a caso le sue questioni: prima c'è la domanda se la grazia sia necessaria, quindi evidenzia in qualche modo la necessità, l'esistenza *a fortiori* della grazia e poi in un secondo tempo cerca di spiegare con esattezza maggiore, approfondendo la questione di che cosa è la grazia, cioè la sua essenza. Abbiamo visto, che da bravo logico, inizia dall'elemento generico. Cioè si chiede se la grazia anzitutto sia un qualche cosa nell'anima dell'uomo, se sia una realtà nell'anima umana.

Vi dissi già l'altra volta che questa domanda è abbastanza inconsueta per un cattolico, perchè un cattolico accetta facilmente che la grazia sia un qualche cosa di intrinseco nell'anima. Anzi, tutta la vita spirituale si fonda su questo; il trattato sulla grazia è estremamente fecondo sul piano della teologia mistica, che è addirittura il fondamento della teologia della vita spirituale.

La grazia è quel germe divino, quella partecipazione alla natura divina che è all'origine di tutta la nostra vita soprannaturale che si consumerà nella stessa patria eterna del Cielo. Questa tesi, pacificamente accettata un po' da tutti i cristiani, fu messa in dubbio da Lutero. La sua dottrina sulla giustificazione viene dal fatto che egli, angosciato com'era dai dubbi sulla sua salvezza, per trovare Iddio misericordioso, fece un dogma di fede la sua personale salvezza.

Per Lutero è una verità di fede che "io personalmente mi salverò" ovvero sarò salvato se crederò che Cristo mi salva. Mi salva, me personalmente. Notate bene il cambiamento della prospettiva: Lutero non concepisce una teologia che tratti di Dio in sè. La sua teologia è una teologia che tratta sempre di Dio nei riguardi dell'uomo. Non il Dio nudo nella sua maestà, dice Lutero, ma proprio Dio che s'inchina verso l'uomo, per me, *pro me*¹.

Ecco la sua *theologia Crucis*, contrapposta alla *theologia gloriae*. Uno dei corollari di questa impostazione luterana del Dio misericordioso-per-me, è che in fondo non c'è bisogno di una trasformazione interiore. Questo è addirittura impossibile. Secondo Lutero l'uomo rimane sempre profondamente e costituzionalmente peccatore. Nessuno è giusto interiormente parlando, si diventa giusti tramite un sentenza forense.

Ecco come giustamente si dice che la giustificazione luterana è una giustificazione forense, ovvero Iddio, l'eterno Giudice, dichiara che quel peccatore è giusto, ma non smette di essere peccatore. Ecco come Lutero stesso esprime questa sua tesi: dopo la giustificazione l'uomo non cessa di essere peccatore, ma è nel contempo giusto e peccatore, è peccatore in se stesso ma è giusto rispetto a Dio che lo giustifica, o meglio rispetto a Dio che fa come se l'uomo fosse giusto. Secondo la teologia luterana, la grazia non è un qualche cosa nell'anima dell'uomo, ma si oppone fermamente a questa verità.

Domanda: questo articolo di S.Tommaso evidenzia la differenza della teologia cattolica dalla teologia luterana.

Risposta: è una teologia che nella sua illogicità è abbastanza logica: cioè Lutero, disperando della propria salvezza, cerca un Dio misericordioso, un Dio che non è più in se stesso severo

¹ E' verità di fede che Dio offre a tutti i mezzi della salvezza, ma non che Tizio o Caio si salveranno. Io posso e devo sperare di salvarmi e posso avere una qualche certezza di salvarmi, sempre che io fondi tale speranza sulla mia attuale osservanza dei divini comandamenti. Tuttavia chi mi assicura che un giorno io non possa perdere la speranza? Ad ogni il segreto per rimanere sereni è la certezza di fede che Dio vuol salvarmi, per cui starà a me corrispondere a tanto amore.

giudice, ma che usa misericordia verso me stesso. Questa misericordia Dio l'ha usata per l'uomo nella Croce di Gesù.

Ecco la chiara opposizione di Lutero. Si tratta di un elemento dialettico inconfondibile, quello che subentra in teologia è una struttura dialettica, perchè anche il buon cattolico dice che noi siamo redenti tramite la Croce e che al centro della salvezza c'è la Croce di Gesù. Non è che noi cattolici siamo privi di una teologia della Croce, solo che non opponiamo alla Croce la Gloria di Dio.

Mentre Lutero consapevolmente propone due teologie in contrasto tra loro: un Dio nella sua gloria gli fa paura e quindi bisogna concepire un Dio che usa misericordia, non però a tutto il genere umano, come diciamo noi con S.Tommaso, parlando della volontà antecedente e della volontà conseguente di Dio. Questo a Lutero fa paura, bisogna trovare un Dio misericordioso-per-me. Questo pro-me, è un altro elemento tipicamente moderno: un elemento è quello della dialettica, l'altro è quello della soggettività.

Cioè Dio usa misericordia, non a tutti gli uomini, ma a me concretamente, particolarmente a me. Con questo poi si connette ancora un altro elemento, cioè la misericordia di Dio è dialetticamente opposta alla giustizia, come la Croce lo è rispetto alla gloria. Così la misericordia di Dio è dialetticamente opposta alla sua giustizia che si esprime nella Legge. Quindi dove c'è Legge non c'è grazia, perciò bisogna superare la Legge abolendola e non adempiendola.

Il protestantesimo è una teologia veramente lacerata da questi contrasti. Noi cattolici diremmo: la Legge è stata abolita da Cristo, soprattutto negli elementi cerimoniali, giudiziari ecc.; S.Tommaso precisa, con molto acume, quanti di essi siano decaduti e quanti sono rimasti in vigore. Ovviamente il Decalogo è inalterabile; Cristo non lo toglie di mezzo, anzi lo adempie.

Mentre il cattolico concepisce l'abolizione della Legge antica non come una semplice soppressione di clausole legali, ma la vede come adempimento, come pienezza dinnanzi alla quale l'ombra scompare. Pensate a quel famoso inno di S.Tommaso "l'ombra fugge dinnanzi alla realtà", la realtà in qualche modo estromette ciò che era la promessa della realtà.

Invece la concezione cattolica sostiene che in qualche modo c'è effettivamente un qualche cosa di superiore alla Legge, ma non tramite un'abolizione della Legge stessa, bensì tramite il suo perfetto adempimento. Invece in Lutero è il contrario. Secondo Lutero, chiunque confida nella Legge è ancora un uomo dell'Antica Alleanza, perciò la grazia è pura spontaneità. Non ha più nessun senso parlare di peccatore o non peccatore, perchè tutti siamo costituzionalmente peccatori.

Secondo Lutero, quella conversione del cuore, quella circoncisione interiore del cuore in fondo è una cosa assolutamente impossibile. Cioè l'uomo non può convertirsi diventando virtuoso; questo sarebbe già un decadere. Qui abbiamo un altro elemento tipicamente moderno, irrazionalistico ed anti-umanistico.

Lutero, infatti, ha in comune con gli umanisti, questo è interessante anche dal punto di vista della cultura, l'elemento soggettivistico, però chiaramente non ha in comune con loro l'elemento razionale, cioè l'elemento culturale. Secondo Lutero, chiunque si fida delle sue virtù è già in qualche modo pagano, ricaduto nella Stoà, ha abbandonato Cristo per seguire Zenone e i saggi stoici dell'antichità.

Secondo Lutero la grazia si oppone alla giustizia. E da lì la scandalosa affermazione di Lutero "*pecca fortiter, crede firmius*". Infatti i cattolici hanno rinfacciato a Lutero questa frase che è effettivamente sua; certo non l'ha intesa nel senso di un incoraggiamento al peccato, e questo lo abbiamo un po' attribuito noi nella foga della polemica. Non è che lui dica peccate pure, se peccate; e non potete non peccare.

La grazia non trasforma l'uomo, così che possa astenersi dal peccato; però non è un incoraggiamento al peccato. Piuttosto è un discorso di questo tipo: noi tutti non possiamo evitare il peccato, però poco male, perchè, se uno al di là di ogni suo male e di ogni suo peccato, crede, la sua fede lo giustifica. C'è questo elemento, che io chiamerei spontaneismo-antinomismo, nel senso che non si tratta più di adempiere il Decalogo o precetti della Legge.

Per Lutero non avrebbe senso la domanda di S.Tommaso se è possibile senza la grazia di Dio, adempiere i precetti della Legge. Nemmeno con la grazia è possibile. Questa è la tesi di Lutero, il ruolo della grazia non è questo. La grazia, anziché abolire il peccato, abolisce la Legge; è questo che è tremendo!

Molti contemporanei cattolici sono perfettamente luterani in quel punto. Certo che l'austerità della legge del Signore è un qualche cosa di non facile da praticare, ma con la grazia lo si fa con gioia. Invece Lutero ha un elemento ansioso: la legge comunque non la adempirò, e allora come posso essere salvato? Solo abolendo la legge.

Perciò una delle eresie cattoliche, secondo Lutero, è proprio quella che sostiene S.Tommaso. Si dice infatti che non a caso Lutero bruciò la *Summa* assieme alla Bolla *Exsurge Domine* di Leone X, che il Papa scrisse contro Lutero. Secondo lui l'errore consiste nel fatto di esigere al di là della fede, anche la *forma caritatis*.

Vedremo, quando studieremo la carità, che si dice che essa sia *forma virtutum*, la forma di tutte le virtù. Sicchè la fede ci può essere in uno stato informe, io posso credere tutto ciò che il Signore ci insegna a credere e la Santa Chiesa ci propone; però posso essere un uomo poco buono da un punto di vista morale.

E quindi è possibile avere la fede anche senza la carità; però non è detto che io pecchi necessariamente contro la fede. Il che dà una grande speranza: posso essere un buon cattolico senza esserlo pienamente, cioè avendo tutte le virtù compresa la carità che è il coronamento delle virtù.

Invece Lutero dice: chiunque esige al di là della fede anche la carità, fa di Cristo un altro Mosè, una specie di esattore che chiede all'uomo l'adempimento di precetti legali. Secondo Lutero il cattolico fa della carità un oggetto di giustizia; ed è vero, badate che non sbaglia: la nostra lettura cattolica del Vangelo è proprio questa. In qualche misura la carità, che pure è infinitamente superiore alla giustizia, è di obbligo; non è bontà mia se amo il mio prossimo. "Ama il prossimo tuo" è una esigenza².

S.Tommaso ha detto che la giustizia in qualche modo serve, è ministeriale rispetto alla carità, però l'*ancilla caritatis*³ imprime qualche cosa di suo e certo⁴ non perde nulla del suo primato.

Per quanto riguarda l'estrinsecità della salvezza e in genere della giustificazione, ovviamente Lutero dice che la grazia di Dio non è qualche cosa che trasforma interiormente il peccatore, rimettendo il peccato nel senso ontologico, togliendo quell'*aversio a Deo*. Ma secondo Lutero l'uomo rimane incline al male, rimane una profonda rovina.

Una delle proposizioni condannate dal Papa, è proprio quella che già vi dissi, cioè che non solo l'empio e il peccatore è profondamente tale, ma anche il giusto, cioè colui che ha avuto la grazia di Cristo e crede in Cristo e perciò è giusto, però non cessa di compiere delle opere malvagie, perchè non può. Dato che la sua anima non è per nulla sanata, rimane peccatrice, non può compiere il bene.

Quindi l'uomo continua a peccare e a fare del male, però Dio continuamente usa misericordia in lui. Lutero paragona l'anima umana a un mucchio di immondizie, che è toccato dal raggio del sole. Egli dice che il sole non viene inquinato dal mucchio di immondizie, e così è la giustificazione del peccatore: cioè l'anima rimane piena di impurità. Lutero amava molto questi detti dei profeti, proprio come abbiamo letto domenica scorsa di Isaia, che dice: "Noi siamo davanti a Te, o Signore, come cosa impura, le nostre opere di giustizia sono come un panno immondo".

Lutero prediligeva queste veementi espressioni dei profeti, per dire che le nostre opere buone non valgono nulla, anzi sono proprio quelle che ci portano alla perdizione tramite la superbia.

² Qui Padre Tomas si riferisce al fatto che secondo la Legge di Cristo, la carità diventa il Dovere dei doveri, la nuova Giustizia, che non si limita al suo carattere di virtù cardinale (*unicuique suum*) e all'osservanza dei divini comandamenti, ma è l'Amore col quale Cristo stesso ci ha amato. Gesù ci comanda questo stesso Amore. Questa è la nuova Legge del Vangelo.

³ Cioè la giustizia.

⁴ Sott'inteso: la carità.

Quindi Dio usa misericordia, illuminando con la sua grazia la nostra malvagità che però rimane sempre tale.

Secondo Lutero, al processo della giustificazione corrisponde nell'uomo la fede fiduciale, non la fede nei dogmi, ma proprio questa fede fiduciale e in questo è un precursore degli esistenzialisti; è questo un altro elemento moderno. Non a caso Kierkegaard amerà molto questo aspetto; la fede fiduciale, che non riguarda l'adesione intellettuale ai dogmi, è un atteggiamento dell'uomo davanti a Dio, è un lasciarsi afferrare dal mistero di Cristo. Se ciò accade, Iddio non guarda più all'immondizia della nostra anima, ma guarda la Croce del Figlio suo.

Questo distogliere lo sguardo dall'uomo, guardando il Cristo, l'unico Giusto, fa sì che Iddio non imputi i peccati all'uomo. Perciò, secondo Lutero, la giustificazione non è infusione della grazia intrinseca, è semplicemente la non imputazione di un peccato, che però di fatto continua ad esserci nell'anima dell'uomo.

Il dialogo ecumenico sarà molto difficile anche su questo punto. Pertanto non concordo con quello che dice Rahner ottimisticamente. Egli infatti confonde i cattolici con i protestanti; ma se uno rimane seriamente cattolico, difficilmente accetterà la posizione rahneriana⁵.

Possiamo riassumere così: Lutero cerca un Dio misericordioso. Quindi per lui l'elemento della soggettività si trova nell'esclusione della Legge; mentre l'elemento dialettico appare dal fatto che la grazia non è l'adempimento della Legge ma anzi si oppone alla Legge. Il peccato è perdonato, non perchè il peccato non ci sia, ma perchè tramite la grazia la Legge non è più in vigore. A chi non sottostà alla Legge, non è più imputato il peccato.

Da questo deriva anche il famoso discorso dell'uso della Legge, che per Lutero è duplice: c'è un uso che conduce a vantarsi della Legge e questo è l'uso proprio empio, che induce a diffidare di Dio e del suo Cristo: uno che si fida della legge, *ipso facto* è già apostata dalla Croce e dalla grazia di Dio.

Poi c'è l'uso salutare della Legge: c'è la possibilità di disperare tramite la Legge. Lutero ama molto la Lettera ai Romani, soprattutto il 6° e 7° capitolo, dove S.Paolo fa vedere come l'uomo non può adempiere la Legge, cioè dice: "Io so che la Legge è buona, però non riesco ad adempierla. Chi mi libererà da questo corpo di morte?"

Quindi secondo Lutero l'uso salutare della Legge è quello che ci fa disperare, cioè uno ci prova ad adempiere i precetti. Anche Lutero ci ha provato. Nella sua biografia dice che si fece frate per motivi che noi giudichiamo superstiziosi, perchè scampò da un fulmine e disse: "S.Anna, se tu mi liberi da questo temporale tremendo, io mi faccio frate".

Si dice che fosse un frate molto serio; superosservante, che ha tentato di percorrere la strada della legge e poi è arrivato a disperare della legge. Secondo lui, universalmente ogni buon cristiano, se ci prova a praticare la legge, deve arrivare ad un punto di disperazione. Se si vanta della legge, diventa fariseo; se invece dispera della legge, allora la rinnega e può aderire alla grazia di Cristo. Questo rapporto di legge e grazia è un rapporto di mutua esclusione.

Melantone, che aveva una buona cultura giuridica, cerca di non escludere la Legge *sic et simpliciter*, per cui elabora il cosiddetto terzo modo di usare la Legge, finalizzato ad una serena convivenza civile. Il cristiano non si fida della Legge come di uno strumento di salvezza, però cerca di osservare i precetti, perchè altrimenti la convivenza umana sarebbe una cosa spaventosa. In questo senso, senza ombra di dubbio, Lutero dice che non c'è una grazia che trasformi intrinsecamente l'uomo.

Invece S.Tommaso sostiene proprio la tesi contraria: la grazia è una realtà nell'anima, è un qualche cosa di intrinseco all'anima. E' molto interessante come fonda questa tesi: c'è un triplice significato della grazia. La grazia è innanzitutto l'amore per una persona, poi il dono elargito alla persona amata, e in terzo luogo è la riconoscenza dalla parte del beneficiario verso il benefattore.

⁵ Su questo tema delicatissimo della giustificazione, mentre è da respingere la proposta rahneriana, che è cedimento agli errori protestanti, è degno della massima attenzione il noto recente accordo su questo tema fra la S.Sede e le comunità protestanti.

Certamente gli ultimi due significati pongono qualche cosa nell'anima: il dono elargito è una realtà data all'altro; similmente la riconoscenza è un sentimento dell'anima. La difficoltà sta nel primo significato, quello più profondo e fondante, perchè giustamente S.Tommaso dice che i tre significati sono interdipendenti e tutti dipendono dal primo.

S.Tommaso fa subentrare una meditazione molto profonda, di tipo metafisico: cioè egli cerca di spiegare la differenza tra la volontà creata angelica o umana e la volontà divina, e poi lo stesso vale analogicamente per l'intelligenza.

La volontà divina procede diversamente da quella creata, perchè Dio è essenzialmente creatore. Ovvero Dio causa secondo un creare, che significa porre nell'essere, senza presupporre un soggetto. Non c'è una materia a cui poi si dà la forma; bisogna porre nell'essere tutta l'entità della cosa, potenzialità compresa, sostrato compreso.

La creazione avviene in maniera tale, che prima di essa non c'è nè la cosa creata né un sostrato materiale della cosa e questa è la differenza tra la generazione e la creazione. La cosa creata ci sarà dopo la creazione *secundum rationem*, perchè non c'è un prima della creazione, però è possibile concepire una specie di continuità temporale⁶.

Mentre nella generazione si tratta di attuare una potenzialità, nella creazione si tratta di porre in atto sia la potenza sia la materia e sia la forma. Quindi la creazione fa sì che Iddio domini con il suo atto causale tutta l'entità della creatura. Ora l'entità è anche la bontà e la perfezione della creatura; perciò Iddio non trova nella creatura nessuna bontà, nessun essere. Qui bisogna avere la percezione della trascendentalità del *bonum e dell'ens*⁷.

Perciò Dio, non trovando prima della sua creazione nessuna entità nella creatura, non può nemmeno trovare una qualche bontà nella creatura. Perciò dice giustamente S.Tommaso che non c'è nessun bene che Dio non faccia nella creatura. Mentre noi, se concepiamo una amicizia, una simpatia per una persona che ci è cara, anche per una cosa che vogliamo perchè la riteniamo buona, noi supponiamo il bene nell'oggetto, cioè nella persona amata o nella cosa desiderata.

Almeno inizialmente, S.Tommaso, da bravo psicologo, dice che noi talvolta tendiamo a caricare di significati positivi la cosa amata, perciò può succedere che si ami una cosa più di quanto sia amabile oggettivamente. Certo è che il nostro amore umano, comunque creato, inizia dalla conoscenza del bene nell'oggetto, di un bene vero o apparente; però bisogna che noi scorgiamo un bene preesistente. La differenza: noi non creiamo il bene che amiamo, ma lo presupponiamo, ed è molto bello questo aspetto; c'è una certa umiltà davanti all'oggetto, davanti al bene; si potrebbe dire un rispetto per l'amico. Non sono stato io a rendere buono l'amico, ma mi rallegro di trovarlo già buono in sè.

Invece il Signore non dipende da una bontà preesistente, ma tutto quello che volle, lo fece. Ogni bene procede ancora dall'amore di Dio. Vuol dire che l'amore di Dio è sempre causalmente fecondo; non c'è un amore sterile di Dio; Dio quando ama, produce; ciò che Dio ama lo pone nell'essere.

Vi spieghi la differenza tra l'ordine dei possibili e l'ordine dei reali: Dio conosce sia i possibili tramite la semplice intelligenza, sia le cose reali tramite la scienza di visione. Però entrambe le scienze sono causali, sia secondo la causalità esemplare che istituisce le essenze, sia secondo la causalità efficiente, che diventa creatrice, ponendo le essenze nell'essere.

Questa è una tesi molto cara ai tomisti; non fa parte del nostro trattato, però è bene tener presente che ogni conoscenza divina è sempre legata alla causalità; non c'è conoscenza senza

⁶ La creazione dà inizio al tempo, che comporta un prima e un poi. Se parliamo di un "prima" della creazione, potrebbe sembrare che esista un tempo prima del tempo. D'altra parte la stessa Sacra Scrittura usa questo linguaggio metaforico, per esprimere il passaggio del creato dal non essere all'essere. Siccome non si tratta di un prima e poi temporale, Padre Tomas parla di una successione "secundum rationem", ossia secondo il nostro modo di pensare, che non può fare a meno di categorie temporali, anche quando si tratta di qualcosa, come l'inizio del creato, che non suppone un vero e proprio prima temporale.

⁷ Dio crea ciò che, prima ancora di esistere, è oggetto del suo amore. Ciò vale per ogni ente creato; e per questo Padre Tomas parla qui della trascendentalità del bonum, come proprietà di ogni ente, in quanto amato da Dio.

causalità in Dio. I Padri Gesuiti ci⁸ hanno contrastato su questo punto con la teoria della scienza media di Molina.

Secondo Molina c'è una scienza media⁹ che prevede come l'uomo si comporterà liberamente nel futuro, senza causare previamente quello stesso comportamento. La teoria della scienza o conoscenza media sgancia la conoscenza dalla causalità; la tesi domenicana è quella che abbina sempre¹⁰ la conoscenza alla causalità.

In questo senso, quando Dio ama, produce, produce ciò che ama. Il Signore non presuppone il bene, ma lo produce come realtà amata. A questo punto S.Tommaso fa una distinzione importante: vi è un amore comune di Dio. Notate bene che ogni amore di Dio è gratuito, perchè il Signore non ha bisogno dell'universo, contrariamente a quello che pensa Hegel, il quale dice che "senza il mondo Dio non è Dio"; invece noi diciamo chiaramente che senza il mondo Dio rimane perfettamente Dio.

Il mondo non può sussistere senza Dio, ma Dio senza il mondo, sì! Perciò la causalità di Dio è perfettamente libera, c'è una certa gratuità in questo. Però in questo primo momento dell'amore creativo, Dio conferisce l'essere a tutte le cose: ecco perchè si parla di un amore comune, non nel senso che sia dovuto, ma nel senso che è comune a tutte le cose che sono.

In virtù di questo amore comune, il Signore conferisce un essere alle cose, ecco la fecondità dell'amore di Dio: produce il bene amato. E' però un bene comune, perchè comunemente dà quell'essere che spetta a ogni cosa che Dio vuole che ci sia. Quindi in virtù di questo amore comune Dio produce l'essere naturale proporzionato alle nature delle cose; all'uomo dà l'essere umano, all'angelo l'essere angelico, ecc. Infatti Dio ama tutte le cose che esistono (*Sap* 11), quindi produce per amore questo bene naturale a ogni cosa.

Poi c'è un amore speciale di Dio (insisto sempre su questa distinzione tomistica tra comune e speciale). S.Tommaso cela questa verità tra le righe; si tratta della profonda ed abissale distinzione tra il bene naturale, effetto dell'amore comune, e il bene soprannaturale, effetto dell'amore speciale. Al di là dell'amore comune che dà l'essere connaturale alle cose, c'è un amore speciale, un'ulteriore gratuità: è quell'amore col quale Dio trae la creatura razionale, solo quella razionale, perchè le altre non possono essere così attratte da Dio. Dio trae la creatura razionale, al di là, *praeter naturam*, ossia al di là di se stessa.

Seconda Facciata

La grazia abituale e la grazia attuale. In questo articolo S.Tommaso parla ovviamente della grazia abituale, però inserisce anche la grazia attuale a modo di una mozione. L'abito della grazia inerisce all'anima, mentre la facoltà dell'anima è mossa dalla grazia attuale. Inerisce quell'entità viale di cui parleremo dopo.

Secondo articolo. Spesso la distinzione aiuta a capire l'essenza, quindi la definizione. Ora, S.Tommaso aiuta a capire la distinzione tra grazia come moto o movimento e come qualità. Quindi abbiamo la distinzione tra grazia attuale (movimento) e grazia abituale (qualità).

La grazia è l'effetto della gratuita volontà di Dio che aiuta l'uomo. La radice della grazia è l'amore di Dio che vuole aiutare l'uomo. Però questo aiuto gratuito che Dio dà con il suo amore, è duplice: uno, in quanto Dio muove l'anima a conoscere, volere ed agire.

E così la grazia attuale è un movimento dell'anima, in quanto l'atto del movente nel mosso è il moto, il movimento. Per esempio, sposto un oggetto, gli imprimo un movimento, e quindi l'atto mio, cioè l'atto del movente, impresso al mobile è il movimento del mobile.

In questo senso Dio aiuta l'anima, muovendola a conoscere, a volere e ad agire, e così la grazia è un movimento, perchè l'attuazione che procede da Dio movente nell'anima che è mobile, è il movimento dell'anima.

⁸ Padre Tomas si riferisce ai Domenicani.

⁹ Divina.

¹⁰ In Dio.

Poi c'è un secondo aiuto: Iddio conferisce all'anima un dono abituale. Perché ci deve essere un dono abituale al di là di quello attuale? Quello attuale è più facile da comprendere, perché Dio aiuta. Perché ci deve essere anche una disposizione abituale? Naturalmente non è che io possa dimostrare razionalmente la necessità apodittica, a priori, però c'è una forte convenienza affinché sia così.

In questo articolo S.Tommaso, procede *a fortiori*: da una realtà più debole passa ad una realtà più forte, dove la stessa struttura si realizza in maniera più eminente. Alludo ad un passaggio analogico dal livello naturale a quello soprannaturale.

Chesterton diceva che se nell'Ordine Domenicano fosse d'uso aggiungere al proprio nome qualche attributo particolare (per esempio Teresa di Gesù Bambino, come usa presso i Carmelitani), S.Tommaso dovrebbe prendere nome: "Tommaso del Creatore". Non aveva torto, perché la teologia tomistica è molto fondata sugli elementi filosofici e soprattutto su quel punto di transizione tra teologia e filosofia che è il trattato sulla Creazione.

In questo senso S.Tommaso ha un grande senso di Dio che crea e dona la bontà connaturale alle creature. Ora S.Tommaso dice che nell'ordine naturale, dove vige quell'amore comune¹¹ che conferisce i beni connaturali, a livello naturale noi vediamo che Iddio non si è accontentato di dare alle cose il loro essere, ma ha dato ad esse anche la capacità di agire e non solo una capacità di agire di tanto in tanto sporadicamente (pensate che mondo sarebbe se le leggi agissero caoticamente), ma Iddio ha dato loro delle inclinazioni abituali in vista dell'agire.

Ogni creatura è dotata non solo della possibilità di agire, ma anche di una abituale inclinazione a produrre quell'atto piuttosto che quell'altro. Questa abituale inclinazione si chiama potenza o facoltà operativa. E là dove la facoltà operativa non è sufficientemente ordinata al fine ed è un po' indeterminata in sé, si rende necessario l'abito. Per esempio, prendiamo la stessa istintualità umana: negli animali gli istinti sono determinati, non c'è bisogno di un abito aggiunto; invece negli istinti umani c'è una grande indeterminatezza; quindi c'è bisogno di assumere un abito di virtù per vivere bene la propria istintualità.

Dio, già sul piano naturale, ha voluto dare alle creature non solo di poter agire, ma anche delle inclinazioni abituali all'agire che rendono l'agire stesso pronto, soave e dilettevole. S.Tommaso non può fare a meno di far riferimento al libro della Sapienza 8,1 trattando di questa disposizione soave di Dio, per la quale Egli non fa violenza alle cose. Dio dispone soavemente non solo in quanto produce sporadicamente delle azioni nelle creature, ma dà alle creature delle tendenze operative fisse.

Dio non provvede meno - notate il passaggio *a fortiori* - nell'ordine soprannaturale di quanto non provveda nell'ordine naturale. Conclusione: se nell'ordine naturale Dio non si accontenta di dare l'agire ma dà anche la potenza di agire e dà anche abiti per agire, tanto più, *a fortiori*, darà delle disposizioni abituali sul piano soprannaturale.

E' un argomento molto convincente, ma è un argomento di convenienza. Dio è sempre soave, sia sul piano naturale che sul piano soprannaturale. Perciò Egli conferisce all'uomo degli abiti soprannaturali, ragion per cui la grazia abituale è da concepirsi come una qualità della prima specie¹² ovvero abito entitativo.

Quindi Dio dà all'uomo delle disposizioni abituali soprannaturali, e l'abito soprannaturale entitativo è appunto la grazia. Mentre gli abiti soprannaturali operativi sono le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo. Notate la differenza tra abito entitativo e abito operativo: l'abito entitativo dà un modo di essere abituale; l'abito operativo dà un operare. Esempio di un abito entitativo è la salute. Uno che è per natura di buona costituzione, si può dire che abitualmente possiede la salute, che non è anzitutto un modo di agire, seppure questo poi consegue, perché un uomo sano ha un'azione diversa da un uomo malato; però ha anzitutto un modo di essere.

¹¹ Divino.

¹² Aristotele distingue quattro specie di qualità, essendo in generale la qualità quell'attributo dell'ente per il quale esso è un "quale". La prima specie di qualità è l'abito e la disposizione, e qui troviamo la grazia abituale; la seconda è il poter o non poter essere; la terza è la passività o il poter ricevere; e la quarta è la figura o forma o sagoma.

Così anche la grazia, sul piano soprannaturale, dà un modo di essere abituale, quindi è un abito entitativo. Qui c'è la differenza tra grazia e carità. Sembrerebbe essere la stessa cosa, perchè la carità segue sempre la grazia, ma la differenza sta proprio in questo, che mentre la grazia è una partecipazione abituale all'essere di Dio, la carità conferisce per eccellenza una partecipazione altrettanto abituale all'agire di Dio, che è anzitutto un agire per amore.

La differenza tra tutte le virtù teologali infuse, in particolare la carità, da una parte e la grazia dall'altra, è il diverso modo di essere abito. La grazia è abito entitativo; la carità è immediatamente abito operativo e così anche le altre virtù infuse.

Nel secondo articolo *ad secundum*, c'è una cosa scandalosa per i nostri rahneriani e cioè l'accidentalità della grazia. La grazia è un qualche cosa di accidentale. L'accidentalità della grazia deriva dal suo essere essenzialmente al di sopra della natura umana¹³. L'accidentalità della grazia nell'anima umana è dovuta alla sua stessa soprannaturalità, quindi la grazia è accidentale perchè soprannaturale.

La grazia è essenzialmente soprannaturale e perciò è accidentale. Il legame sta nel fatto che ciò che è essenza o spetta alla sostanza, perchè è la sostanza stessa, o le spetta perchè ne fa parte come essenza o parte dell'essenza. Per esempio è essenziale o sostanziale all'uomo, sia lo stesso uomo, sia la sua umanità, sia la sua anima, sia la sua corporeità con tutte le proprietà essenziali; tutto questo è essenziale all'uomo.

Il fatto invece per esempio che l'uomo abbia acquisito una cultura o che sia diventato erudito, questo non deriva dalla natura stessa dell'uomo, ma è un'opera aggiunta, e qui abbiamo l'accidentalità di questa acquisizione.

Ora, siccome la grazia non solo non è l'essenza dell'uomo, non solo non è la sostanza dell'uomo, ma non è nemmeno l'essenza o parte dell'essenza. La grazia non è l'anima, è al di sopra dell'anima, non è l'umanità, ma è al di sopra della stessa umanità.

Quindi la grazia, non essendo nè la sostanza, nè l'essenza, nè parte dell'essenza, ma al di sopra di tutto questo, non può che essere accidentale. Non solo la grazia non è nemmeno accidente predicamento, ma è un accidente predicabile¹⁴ improprio.

La differenza tra gli accidenti propri e impropri: l'erudizione è un accidente improprio, ma la radice dell'erudizione, che è la razionalità è un accidente proprio. La razionalità come facoltà è una qualità dell'anima umana, quindi accidente quanto alla sussistenza, però fa parte dell'essenza dell'anima umana essere razionale.

Invece l'erudizione acquisita è un accidente improprio, nel senso che non deriva spontaneamente dall'essenza dell'anima. Il bambino che nasce è già razionale, ma non è erudito. Similmente la grazia non solo non fa parte dell'essenza, non è la sostanza, ma nemmeno corrisponde ad un'esigenza della sostanza e della sua essenza; quindi è un accidente ontologicamente parlando improprio, contingente, che può esserci e che può anche non esserci.

Il Padre Ramirez dice che la grazia è anche sostanziale; però la grazia come sostanza non è altro che Dio. La grazia è sostanziale solo in Dio, Dio è grazia per essenza. Nell'uomo, nella creatura razionale, la grazia non può che essere accidente, e accidente addirittura acquisito improprio.

Solo che c'è un duplice tipo di accidentalità impropria: ci sono degli accidenti impropri acquisiti per opera dello stesso soggetto (se io mi metto a studiare, non è che il mio studio oltrepassi le mie forze); se invece io ricevo la grazia, effettivamente essa oltrepassa infinitamente le mie forze. Quindi c'è un accidente improprio acquisito e un accidente improprio derivante per donazione da una entità superiore, per partecipazione.

¹³ L'accidente si aggiunge alla sostanza o natura completa. Ed è logico che la grazia sia così, perchè la grazia non è un accidente proprio della natura e non è un frutto dello sviluppo della natura umana, ma è un dono che viene da Dio, per cui si presenta come qualcosa di accidentale, ma non in quanto l'accidente sorge dalla sostanza, ma in quanto l'accidente inerisce alla sostanza.

¹⁴ Accidente predicamento si riferisce all'esistere (inerire) dell'accidente nella sostanza: il cappello sulla testa di una persona; invece l'accidente predicabile si riferisce all'essenza: per esempio la razionalità nella persona umana.

Ecco che cosa ne deriva per la grazia accidente nell'anima: S.Tommaso in questa distinzione toglie di mezzo l'apparente scandalo, perchè egli stesso si chiede come sia possibile che la grazia, che è così grande e così divina, com'è possibile che un'entità così sublime sia accidentale, perchè l'accidente è un qualche cosa di molto modesto nell'analogia *entis*.

Ora, bisogna distinguere il modo di essere e l'essenza. Quanto al modo di essere, la grazia è una partecipazione imperfetta della bontà divina da parte dell'anima. E così l'essere della grazia nell'anima, essere accidentale, è meno perfetto dell'essere sostanziale che l'anima ha in se stessa.

Siccome la grazia è partecipazione a una entità superiore, il suo modo di essere, l'esistenza, è meno perfetto dell'anima stessa, perchè l'anima è parte della sostanza umana, mentre la grazia è un qualche cosa di inerente alla sostanza¹⁵.

Però quanto all'essenza, al contenuto quidditativo, l'essenza che è determinata non dalla parte del soggetto¹⁶ che partecipa, ma dalla parte della realtà partecipata¹⁷, la grazia, essendo espressione e partecipazione della stessa bontà divina, è più nobile della natura creata dell'anima.

Quindi, quanto al modo di essere, la grazia è meno dell'anima, perchè l'anima è forma sostanziale, mentre la grazia è un accidente, quanto al modo di essere. Invece, quanto all'essenza, l'anima è una creatura, mentre la grazia, quanto all'essenza, è Dio stesso, al di sopra di ogni creatura creata e creabile¹⁸.

Da Giovanni di S.Tommaso c'è una divisione della partecipazione, che dà molto da pensare: la prima, la più superficiale, è quella di tipo morale: questa partecipazione si fonda su un atto di volontà per cui una cosa è designata per rappresentare un'altra o per appartenere ad un'altra. Quindi questa partecipazione non è insita nella cosa stessa, ma si costituisce tramite l'atto di volontà, che fa sì che una cosa è assunta a rappresentare un'altra o a far parte di un'altra.

Per esempio, nel matrimonio (visione maschilista) la moglie è assunta al consorzio della vita coniugale; in qualche modo, in virtù del rito delle nozze, avviene per volontà umana la partecipazione¹⁹ alla stessa realtà familiare che si costituisce. Così pure, quando il Santo Padre nomina un cardinale, lo rende partecipe del Sacro Collegio: è una partecipazione morale.

Poi c'è la partecipazione fisica²⁰, che deriva dalla stessa natura del partecipante e del partecipato. Non interferisce una volontà umana. La partecipazione fisica è insita nella stessa natura del partecipante e del partecipato. Per esempio, l'immagine è di per sè adatta a rappresentare ciò che essa raffigura.

Nel segno artificiale c'è la partecipazione morale: se io per esempio escogito un segno particolare, quel segno sta a significare quella tale realtà. Ma ci sono dei segni che significano per natura: un ritratto ben fatto significa la persona.

Ora questa partecipazione fisica si distingue ancora in un duplice modo: partecipazione virtuale e partecipazione formale. E la partecipazione virtuale è ancora motivata in duplice modo. La partecipazione fisica virtuale si realizza là dove il partecipante contiene la virtù attiva in vista della forma partecipata. Così per esempio la specie impressa contiene la virtù di produrre la specie espressa²¹, che contiene in sè la forma intenzionale dell'oggetto.

¹⁵ Umana.

¹⁶ L'uomo.

¹⁷ Dio.

¹⁸ La grazia, quanto all'essenza, è Dio: questo però non vuol dire che la grazia sia Dio o che l'essenza della grazia si identifichi con l'essenza divina. Padre Tomas intende dire invece che la grazia, senza essere Dio, è un qualcosa di divino e come tale di distinto da Dio, perchè è un suo dono, che però in qualche modo divinizza l'uomo, perchè è partecipazione alla natura divina. Se si dovesse identificare l'essenza della grazia con l'essenza divina, si finirebbe col dire che essa è Dio, per cui noi, accogliendo la grazia, diventeremmo Dio. Si può ricavare invece da queste difficili e ardite parole di P.Tomas, che la grazia è DI essenza divina, benchè non sia LA essenza divina, così come diciamo che l'essenza dell'anima umana è spirituale (è un'essenza spirituale), mentre il pensiero, in quanto accidente ed emanazione dell'anima, è sì spirituale (o di essenza spirituale), ma l'essenza del pensiero non è l'essenza dell'anima.

¹⁹ Da parte della donna.

²⁰ Meglio: ontologica.

²¹ Nella psicologia aristotelica, la specie impressa è la forma della cosa conosciuta nel conoscente, mentre la specie espressa - che potremmo chiamare con termine moderno "concetto" - è la rappresentazione della cosa che io, informato

Nella specie impressa c'è già una via verso l'espressione della medesima specie²². Nella dottrina tomistica della conoscenza, voi sapete che c'è l'impressione²³ della specie, da parte dell'intelletto agente e poi l'intelletto possibile, ricevuta la specie, tende a proporsela come oggetto, non come oggetto terminativo, ma come ciò in cui poi si vede l'oggetto, che è la realtà stessa delle cose.

In questo senso la specie impressa contiene in sé già un'esigenza²⁴ ad essere anche espressa (il seme contiene virtualmente in sé la forma sostanziale del generato: per esempio il seme della pianta). La specie espressa è partecipazione, non della forma²⁵, non si tratta di partecipare la forma, ma si tratta di aver parte alla virtù attiva in vista della forma²⁶. Il seme non possiede la forma dell'albero, ma possiede ciò in virtù di cui l'albero si costituirà. Questo tipo di fondamento di partecipazione virtuale, è un fondamento dinamico, causale.

Poi c'è un altro tipo di partecipazione virtuale, che si verifica dove il partecipante contiene una forma che però in sé è realizzata in maniera eminente nel bene partecipato stesso. Si tratta della partecipazione non della forma, ma di una derivazione limitata della forma. Si partecipa della forma, non in sé nella sua pienezza, ma di una derivazione limitata della forma. Per esempio l'uomo possiede l'intelligenza limitata alla razionalità²⁷. La razionalità è una intellettualità discorsiva.

La discorsività non è perfezione dell'intelligenza: gli angeli conoscono molto meglio dell'uomo, perchè hanno una intellettualità intuitiva. Quindi l'uomo partecipa dell'intellettualità, ma non dell'intellettualità nella sua pienezza, partecipa all'intellettualità ridotta a quel tipo imperfetto che è la razionalità.

Si partecipa della forma, ma non nella sua pienezza, bensì in una sua limitazione; cosicché l'angelo possiede tutto ciò che ha l'uomo ma eminentemente; tanto di più il discorso vale per Dio. In Dio, la stessa bontà è eminente, c'è formalmente ma eminentemente rispetto a noi. Poi ci sono delle perfezioni che in Dio sono eminenti e virtuali, cioè virtualmente ed eminentemente.

Prendiamo per esempio le metafore: si dice che Iddio ruggisce come un leone, si atteggia da forte come un leone. Questa forza, nel senso fisico della parola, c'è in Dio virtualmente ed eminentemente; non è che Dio sia forte di forza muscolare, ma ha una perfezione che contiene virtualmente un qualche cosa che è infinitamente più grande.

Notate che c'è questa differenza in Dio: Egli possiede determinate perfezioni, che sono in rapporto alle perfezioni che noi stessi conosciamo. Egli le possiede sia formalmente ed eminentemente, che virtualmente ed eminentemente. Comunque Dio possiede sempre queste perfezioni eminentemente e ciò fa sì che noi partecipiamo delle perfezioni di Dio solo virtualmente sul piano naturale.

Poi c'è la partecipazione fisica²⁸ formale, la quale è la partecipazione in senso forte, dove il partecipante possiede la pienezza della forma partecipata²⁹. S.Tommaso fa l'esempio della luce

dalla cosa stessa mediante la specie impressa, mi formo della cosa che ho conosciuto. Ora, come dice Padre Tomas, la specie impressa contiene la virtù di produrre la specie espressa: infatti, se io posso formarmi il concetto di una cosa, ciò può avvenire in quanto la specie impressa che ho ricevuto dalla cosa mi stimola a produrre la specie espressa.

²² "Specie", qui, secondo la terminologia scolastica (lat. *species*, gr. *eidōs*), è l'aspetto intellegibile della cosa e più precisamente la sua rappresentazione mentale, come forma dell'intelletto (specie impressa) e come espressa dall'intelletto o concetto (specie espressa).

²³ Ossia il momento in cui la specie impressa viene impressa dall'intelletto agente nell'intelletto passivo o possibile.

²⁴ La specie impressa è come un germe vitale che entra nell'intelletto e lo feconda, stimolandolo a formare la specie espressa o concetto.

²⁵ Forma della cosa.

²⁶ Questa è la forma intenzionale o specie espressa o concetto.

²⁷ L'intellettualità umana è un'intellettualità per partecipazione perché ha bisogno di essere sostenuta dal processo razionale; essa si distingue dall'intellettualità per essenza o pura intellettualità, propria degli angeli e di Dio.

²⁸ Ossia ontologica.

²⁹ Quest'ultima forma di partecipazione, come vedremo dalle parole seguenti, è il tipo di partecipazione proprio della grazia, in quanto partecipazione alla perfezione formale divina, cioè alla perfezione di Dio in quanto Dio. E' questa quella che il Vangelo chiama "figliolanza divina".

ricevuta dal diafano, ossia dall'aria trasparente. L'aria riceve la pienezza della luce, però la luce è diversa in sè in quanto ricevuta nell'aria.

Perciò c'è ancora differenza tra la forma partecipata³⁰, cioè la forma in sè nella sua partecipazione, e la forma partecipante³¹. Così l'aria è diversa dalla luce che riceve, ma nel contempo l'aria riceve la pienezza della luce e questo è il modello che si applica alla partecipazione della grazia.

Noi, in virtù del dono soprannaturale di Dio, possediamo lo stesso pieno essere di Dio, secondo una partecipazione che è fisica³² e che nel contempo è una partecipazione fisica e formale.

Questa partecipazione forte di Dio stesso, che è la deità nell'anima, è possibile solo tramite l'intellettualità. Non è possibile che un essere si rivesta dello stesso essere di Dio fisicamente³³ parlando, ovvero questa partecipazione che poi sarà fisica e formale, è possibile solo tramite un fondamento intenzionale, ovvero tramite l'intellettualità³⁴.

In Dio abbiamo l'intellettualità pura, cioè il Pensiero pensante Se Stesso³⁵, però ogni pensiero contiene una dualità (proprio quella che dava fastidio a Plotino): la dualità dell'oggetto e del soggetto. Quindi in Dio possiamo in qualche modo distinguere, l'oggetto divino dall'atto conoscitivo soggettivo con cui Dio conosce Se Stesso. Ora l'uomo non può essere partecipe dell'atto soggettivo di Dio, perchè questo è esclusivo di Dio, è lo stesso essere di Dio.

Però l'uomo può essere elevato ad avere per oggetto (*l'intentio*) quello stesso Oggetto che è oggetto dell'atto³⁶ di Dio, cioè l'essere stesso di Dio. Vedete come la visione beatifica è la grazia condotta alla sua perfezione. Notate che la partecipazione di Dio nella grazia è fondata strettamente nell'intenzionalità conoscitiva e anche volitiva.

³⁰ Ossia l'essenza divina: "consortes divinae naturae".

³¹ Ossia la grazia nell'uomo e nell'angelo. In tal modo vien fuori al seguente definizione della grazia: forma divina partecipante della forma divina partecipata.

³² Ontologica.

³³ Ontologicamente.

³⁴ La conoscenza di fede e la contemplazione mistica quaggiù e la visione beatifica in cielo.

³⁵ Si tratta della famosa definizione aristotelica dell'essenza divina (*Nòesis Noèseos*).

³⁶ Atto conoscitivo.