

La grazia - La giustificazione

Padre Tomas Tyn

XII Lezione di teologia Morale - 26 gennaio 1988

Iniziamo la Questione 113 *De effectibus gratiae* ovvero *de iustificatio impii*. Notate la divisione tomistica tra l'effetto della grazia operante la giustificazione e l'effetto della grazia cooperante, la quale si riferisce al merito.

Nel meritare la grazia, come abbiamo già visto studiando la divisione stessa della grazia operante e cooperante, nel merito la grazia incontra e sostiene il libero arbitrio, che già muove se stesso.

Mentre nella grazia operante il libero arbitrio è prevenuto dall'azione stessa della grazia, S.Tommaso attribuisce un valore di merito anche agli atti dell'ultima preparazione della giustificazione.

Vedremo che nella giustificazione ci sono quattro momenti: il primo, la *infusio gratiae*; il secondo, il movimento del libero arbitrio in adesione a Dio, che avviene tramite un atto di fede formata. Terzo momento è il moto del libero arbitrio in contrasto con il peccato, cioè il distacco dal peccato e l'atto della contrizione. Quarto momento è quello in cui si compie l'opera della giustificazione e la remissione del peccato.

Vedremo poi che tutto si compie nel conseguimento della grazia abituale; vedremo perchè S.Tommaso non lo esplicita. Vedremo gli atti del libero arbitrio, che sono anche gli atti dell'ultima preparazione.

Ricordate che parlavamo della necessità che l'uomo si disponga alla ricezione della grazia santificante. In una questione sulla causa della grazia, abbiamo visto che si esige una certa disposizione. S.Tommaso è molto rigoroso nell'analogia tra l'introduzione di una forma sostanziale naturale e la forma accidentale della grazia. E' sempre necessario che il soggetto recipiente¹ si disponga.

Questa disposizione, che deve essere sempre soprannaturale e quindi sostenuta dalla grazia attuale, può essere o remota o prossima. E' remota, se avviene antecedentemente all'infusione della grazia santificante; se invece avviene con l'infusione della grazia santificante, si dice preparazione ultima.

Ora questi atti ultimamente preparatori, che sono atti del libero arbitrio, che fanno proprio parte del processo della giustificazione, questi due atti ultimamente o prossimamente preparatori, secondo la dottrina comune dei tomisti e dello stesso S.Tommaso, sono meritevoli, cioè meritano non certo la grazia, perchè quella c'è già. Infatti la prima vita² è gratuita, ma meritano la vita eterna.

Ci sono già i primi atti dell'uomo giustificato, c'è già il merito della vita eterna. S.Tommaso divide i due effetti della grazia: effetto della grazia operante è la giustificazione, effetto della grazia cooperante è il merito. Tuttavia il merito, in maniera molto significativa c'è anche nella grazia autrice della giustificazione.

Articolo Primo. La giustificazione consiste nella remissione dei peccati? Esiste il fatto della giustificazione e coincide con il fatto di ricevere la remissione dei peccati? S.Tommaso si pone la domanda proprio in questi termini, per chiarire una duplice possibile giustificazione: la giustificazione, così come sarebbe avvenuta, se l'uomo non avesse peccato, e la giustificazione così come di fatto avviene, dato che l'uomo si trova sotto l'influsso del peccato delle origini.

¹ Da "recipere", che significa "ricevere".

² Ossia la giustificazione.

Quindi lo scopo della domanda è quello di chiarire, di distinguere il duplice titolo di conferimento della grazia santificante: uno che sarebbe avvenuto nell'ipotesi di una natura integra, l'altro che avviene di fatto nella realtà di una natura corrotta peccaminosa.

S.Paolo insiste continuamente, soprattutto nella Lettera ai Romani, sulla giustificazione, che viene chiamata giustificazione dell'empio (*iustificatio impii*). Infatti si tratta di una giustificazione dell'uomo peccatore, che avviene tramite la remissione del peccato.

S.Tommaso anzitutto distingue tra giustificazione attiva e passiva. La giustificazione attiva è lo stesso atto con cui Dio giustifica l'empio. I protestanti hanno solo la giustificazione attiva, cioè la giustizia è sempre di Dio, mai dell'uomo. La giustificazione forense propria dei protestanti non produce un effetto di grazia nell'uomo, ma la grazia è semplicemente l'atto con cui Dio giustifica, e la giustizia è sempre quella di Dio e del suo Cristo.

Per S.Tommaso, invece, la giustificazione attiva è l'atto con cui Dio conferisce la giustizia all'empio, o comunque conferisce la sua giustizia. Ovviamente ciò con cui Dio agisce sull'uomo, dandogli la sua giustizia - vedremo poi che cosa è questa giustizia -, è Dio stesso, cioè un qualche cosa di increato³.

Lo sapete già dalla teodicea⁴ che l'agire di Dio non si distingue dalla sua divina essenza, per cui ovviamente anche l'atto di Dio è increato. Invece la giustificazione passiva è un effetto creato di questa azione di Dio sull'uomo. In che cosa consiste questo effetto increato di Dio sull'uomo? Non è la stessa grazia nella sua essenza statica⁵; la giustificazione è certo grazia, ma è conferimento della grazia più che qualche cosa di dinamico o che un processo.

S.Tommaso appoggia questa tesi sulla stessa etimologia della parola o meglio sulla forma grammaticale della parola *iustificatio*, cioè "rendere giusto". La giustificazione è ancora, dice S.Tommaso, *motus ad iustitiam*, è un movimento il cui termine merita appunto la giustizia.

Quindi la giustificazione passiva deve essere definita proprio come un essere mossi passivamente dalla parte dell'uomo, essere mossi alla giustizia. Tutti i moti sono definibili dal loro punto di arrivo; bisogna riflettere sul significato di questa parola *iustitia*.

Che cosa significa la parola giustizia e il suo termine giustificazione? S.Tommaso qui considera i seguenti tipi di giustizia: anzitutto la giustizia può significare in particolare il retto ordine dell'atto umano, sempre rispetto all'altro.

La giustizia, come virtù, pone un certo ordine ragionevole, che le virtù stabiliscono nella lucidità della ragionevolezza degli atti umani. La virtù della giustizia pone questo *secundum rationem*, nei rapporti *ad alterum*, nel rispetto del suo diritto. Ora in questo senso la giustizia come virtù, cioè giustizia che pone un certo ordine negli atti che compiamo verso gli altri, la giustizia può essere intesa come virtù particolare che ordina un uomo ad un altro; si potrebbe dire che è un rapporto alla pari.

Questa giustizia consiste nell'ordine dell'atto umano ad un altro uomo singolo. In particolare è la giustizia detta commutativa (scambi, contratti, ecc) tra due persone umane. E' possibile farci entrare anche la giustizia distributiva, avviene tra chi amministra il bene comune e un singolo uomo⁶. Pensate alla spesa pubblica: lo Stato dovrebbe tenerla abbastanza moderata e in qualche modo far pervenire il bene comune, anche in termini materiali, a beneficio del cittadino singolo. Quindi il termine della giustizia distributiva è sempre il singolo. Lo Stato è il distributore del bene comune ai singoli cittadini, però il termine è ancora il singolo.

Poi c'è un'altra giustizia che si chiama giustizia legale, che ordina l'atto umano del singolo al bene comune della società politica. Quindi, il termine di questa giustizia non è più il singolo ma il

³ Padre Tomas si riferisce alla grazia, la quale, dalla parte di Dio, è Dio stesso agente sull'uomo e quindi in tal senso è increata.

⁴ Questo termine, che risale a Leibniz, corrisponde a ciò che nella teologia tomista si chiama "teologia naturale o razionale o filosofica", ossia lo studio dell'esistenza di Dio e degli attributi divini mediante la ragione.

⁵ Padre Tomas si riferisce all'essenza della grazia considerata non nel suo agire, ma nella sua immutabilità essenziale o "quiescente".

⁶ Oppure i corpi sociali inferiori.

bene comune di tutti. Una giustizia che ha un senso molto vasto, che dovrebbe ispirare molte altre virtù, tutte quelle virtù che contribuiscono alla promozione del bene comune⁷.

C'è un altro significato della parola giustizia, che non è un significato proprio, ma bensì metaforico: è la *iustitia metaphorice dicta*, che S.Tommaso trova nei testi di Aristotele. Perché questi la chiama *iustitia metaphorice dicta*, perchè manca proprio a questo tipo di giustizia un elemento essenziale.

Ecco perchè il cambiamento di significato non è analogico proprio ma improprio, quindi metaforico. Alla giustizia appartiene essenzialmente l'ordine *ad alterum*. Si può concepire, ma solo metaforicamente un certo dovere dell'uomo verso se stesso. In verità è abbastanza paradossale la relazione di sè a sè.

Anche nel caso in cui l'uomo è concepito come colui che deve qualche cosa a se stesso, pensate nella giustizia questa esigenza di alterità, persino nella sua accezione metaforica: bisognerebbe differenziare nell'uomo una pluralità di parti da ordinare, questo è l'essenziale.

Non avrebbe senso parlare della giustizia metaforica, ossia quella giustizia che l'uomo deve a se stesso, se l'uomo non fosse un differenziato. Non solo un differenziato, ma anche un ordinato, ciò che noi dobbiamo a noi stessi è l'ordine di noi stessi.

Questo ordine di noi stessi ovviamente è molteplice, è il famoso ordine infranto dal peccato originale. Il primo ordine essenziale dell'uomo è l'ordine al Trascendente, la doverosa sottomissione dell'uomo a Dio: è il primo ordine che noi dobbiamo a noi stessi.

Poi c'è quell'altro aspetto dell'ordine a Dio che concerne noi. Noi non solo dobbiamo sottometterci a Dio, ma dobbiamo farlo per rispetto a noi stessi. Questa è la verità dell'uomo che è la creatura, che è sottomesso a Dio⁸. Quindi il primo nostro dovere è di sottomettere noi stessi a Dio.

Poi un altro ordine che c'è in noi è quello di sottomettere le parti inferiori dell'anima alla parte superiore, cioè alla ragione. C'è quasi un parallelismo tra microcosmo e macrocosmo: come Dio deve essere sovrano sull'uomo, così la ragione deve essere sovrana sulle passioni.

L'ordine immanente all'uomo, doveroso da realizzare nell'uomo, è l'ordine di sottomissione della parte inferiore della nostra umanità alla parte superiore. Così pure il corpo deve sottomettersi all'anima. Si instaura così questo complesso ordine: l'ordine dell'uomo a Dio e l'ordine interiore all'uomo.

E in questo senso si parla di giustizia nel contesto della giustificazione. Tale giustizia, nonostante abbiamo fatto una deviazione attraverso Aristotele, coincide molto bene con il concetto biblico, cioè la giustizia nel senso biblico. Il giusto nella Bibbia è l'uomo santo.

Cioè l'uomo ordinato in sè e appartenente a Dio, o meglio ancora, l'uomo aderente a Dio santifica se stesso. Quindi, il termine della giustificazione è questo ordine doveroso per l'uomo, il quale deve realizzare se stesso. Quest'ordine possiamo definirlo in termini biblici come santità, la quale si attua sia come sottomissione a Dio, sia come sottomissione della parte inferiore dell'uomo a quella superiore.

Ora, a questo termine della giustificazione, a questa santità, a questo ordine dell'uomo, si può giungere in due modi e questa è una distinzione che S.Tommaso tende a chiarire in questo Articolo Primo. E' possibile giungere alla giustificazione per analogia con quel moto che avviene in fisica come semplice generazione? La semplice generazione inizia dalla privazione⁹ e giunge alla presenza della forma sostanziale nel soggetto. Cioè la generazione consiste nella semplice presenza della forma sostanziale, seguente all'assenza, che è la privazione della forma precedente.

⁷ La giustizia distributiva e quella legale corrispondono a quella che oggi chiamiamo "giustizia sociale", mentre la giustizia commutativa corrisponde a quella che può esser chiamata "giustizia individuale". Tuttavia anche la giustizia commutativa può avere relazione con quella sociale, quando si tratta di rapporti tra corpi collettivi all'interno dello Stato.

⁸ Noi dobbiamo sottometterci a Dio perché è Dio (amore di Dio disinteressato); ma dobbiamo sottometterci a Dio anche per rispetto della nostra dignità (amore di Dio interessato).

⁹ Della forma precedente.

Nella generazione non si tratta di un movimento dal contrario al contrario, ma semmai in termini moderni si tratta di un movimento dalla semplice assenza alla semplice presenza, o se volete dalla privazione alla forma. Questo modello di semplice generazione si applicherebbe alla giustificazione nell'ipotesi che il nostro progenitore non avesse peccato. Però in tale condizione, non sarebbe nemmeno stato creato in grazia.

L'ipotesi è questa. Notate come anche S. Tommaso crede con fede cattolica che il primo uomo è stato creato in grazia. E' convinto che la Scrittura ci parli di una creazione dell'uomo, il quale, nel primo istante della sua esistenza, si è trovato in stato di grazia.

Tuttavia Iddio non è stato obbligato a creare l'uomo in grazia. La libertà di Dio sta sempre molto a cuore a S. Tommaso. Essa ha fatto sì che Dio avrebbe potuto creare l'uomo nell'integrità della sua natura, nella pienezza della sua libertà, però senza il dono della divina partecipazione, della divina amicizia.

Secondo questa ipotesi, l'uomo, nel primo istante della creazione, avrebbe avuto il possesso della sua natura umana, ma non sarebbe stato partecipe tramite la grazia della natura divina. Ora, se Iddio gli avesse dato in un secondo momento questa stessa soprannaturale partecipazione di Sè, cioè di Dio, si tratterebbe di un moto non dal contrario al contrario, ma dalla pura assenza della grazia alla presenza della medesima nell'anima dell'uomo. Il passaggio sarebbe stato dalla assenza alla presenza.

Per spiegare questo fatto servirebbe il modello analogico del moto sostanziale, cioè della generazione, della semplice generazione. L'altro modello fisico del movimento, più complesso e anche più accidentale è il movimento dal contrario al contrario. Prendiamo per esempio un cambiamento di qualità, dal contrario al contrario: se uno prende il sole d'estate, passa dal colore normale allo stato di abbronzatura.

Ed è proprio quello che si produce nella tragica realtà dell'essere peccatori. Noi, nello stato di peccato, siamo abitualmente avversi a Dio. Cioè non solo non possediamo la partecipazione della divina natura, non solo siamo privi della grazia, ma siamo avversi rispetto alla grazia, siamo in contrasto con la grazia nello stato di peccato.

Perciò nello stato attuale, in cui l'uomo si trova, la giustificazione non può aver luogo se non con la *iustificatio impii*, cioè la giustificazione del peccatore e quindi avviene solo con il moto dal contrario al contrario. In qualche modo bisogna che Iddio per santificarci ci strappi anzitutto alla miseria del peccato, per poi darci il dono della partecipazione alla sua divina natura.

In questo senso ovviamente la giustificazione dell'empio in quanto empio, non può che comportare la remissione dei peccati, cioè occorre che il peccato ci sia prima rimosso, perchè poi possiamo diventare amici di Dio, partecipi della sua divina natura.

Quindi la conclusione di S. Tommaso è che la giustificazione dell'empio è il passaggio dallo stato di ingiustizia, per mezzo della remissione dei peccati, allo stato di giustizia, che costituisce il termine di tutto il moto.

S. Tommaso colloca la *remissio peccatorum* nel termine *a quo*¹⁰, il che vuol dire che nello stato in cui noi ci troviamo in partenza siamo dei peccatori; ora questo stato di partenza deve essere distrutto tramite la *remissio peccatorum* e il momento susseguente è il dono della giustizia. Noi ci muoviamo dal peccato alla santità per mezzo della remissione dei peccati.

Prima il peccato ci è rimosso e poi conseguiamo la giustizia, cioè la grazia santificante che Iddio ci infonde. Giovanni di S. Tommaso precisa un punto abbastanza interessante, perchè il Gaetano aveva qualche dubbio sulla consistenza dell'analogia del moto.

Il moto fisico e il moto spirituale della giustificazione non è la stessa cosa. Il Gaetano dice che è un quasi moto, perchè non riesce a vedere nello stato di peccato un vero e proprio termine *a quo*. Invece Giovanni di S. Tommaso, e questa è una tesi che gli è molto cara, dice che nel peccato c'è in qualche modo un elemento positivo¹¹. Peccato è privazione nel senso di chiusura all'infusione

¹⁰ Il termine "a quo" è un'espressione latina per significare il punto di partenza: a quo=da cui.

¹¹ Positivo nel senso che il peccato, benchè sia legato al non-essere tipico de male, può porre in essere qualcosa.

della grazia, ma si tratta nello stato di peccato di un abituale disordine per adesione abituale al fine ultimo disordinato che non è Dio.

Il peccatore è sempre consapevole; con malizia sceglie una creatura anzichè Dio come fine ultimo. E questa adesione ad una creatura come fine ultimo si perpetua, rimane, perdura nell'anima del peccatore. In questo senso c'è un qualche cosa di consistente in questa *aversio a Deo*, c'è una certa positività, questa tendenza ad un bene creato in contrasto con Dio e questa *aversio a Deo*, questa adesione peccaminosa ad una creatura, questo disordine della volontà devono essere messi in ordine, e questa è la *remissio peccatorum*.

Notate un'altra cosa che Giovanni di S.Tommaso mette in risalto commentando il primo Articolo che studieremo più avanti sulle questioni riguardanti le parti della giustificazione. Bisogna distinguere queste parti della giustificazione: primo, dalla parte dell'agente efficiente che è Dio che ovviamente agisce sull'uomo e, secondo, dalla parte del fine o dell'intenzione che Dio ha sull'uomo quando lo muove a giustizia.

Dalla parte dell'agente, prima si introduce la forma, poi si distrugge l'opposto della forma, cioè Dio introduce in noi la grazia santificante, *ex parte Dei agentis*. Prima c'è l'infusione della grazia che è già la grazia santificante. Dio ci dà il dono della grazia santificante e con questo dono, ci distrugge il peccato.

Ecco che c'è il passaggio dall'infusione della grazia alla remissione dei peccati. Invece, dalla parte del fine, prima si distrugge l'opposto e poi si introduce la forma che dipende dall'agente. Dalla parte del fine, ovvero dalla parte nostra che siamo mossi, prima bisogna che siamo staccati dal peccato e poi che siamo tornati al regime abituale della grazia.

Ecco perchè l'ordine delle parti della giustificazione può essere veramente inverso nell'uno e nell'altro caso a seconda della prospettiva. La remissione stessa è chiamata da S.Tommaso anche compimento. Nell'articolo egli precisa ancora che nella *remissio peccatorum* si compie la giustificazione dell'empio. La giustificazione giunge al suo traguardo quando viene rimesso il peccato. Ora la remissione o compimento vanno intesi non a modo di perfezione o di fine, ma compimento a modo dell'ultima cosa nell'ordine dell'esecuzione.

Per cui ciò a cui Dio tende come a fine non è rimetterci il peccato, ma darci la grazia. Ciò che invece avviene nel processo dalla parte di Dio agente è l'infusione della grazia e come conseguenza dell'infusione, la remissione della colpa.

Infatti questa tesi di S.Tommaso potrebbe sembrare molto coartante, molto limitante. Il moto della giustizia è molto più importante della remissione dei peccati. La *remissio peccati* è in qualche modo l'ultima cosa nell'ordine dell'esecuzione. Il primo momento è effettivamente un'infusione della grazia santificante; il secondo momento è la remissione del peccato; il terzo è il conseguimento dalla parte dell'uomo di quello stesso dono che Dio gli ha infuso in partenza.

Mi pare che per comprendere bene il dinamismo della giustificazione sia molto importante distinguere questo duplice aspetto: infusione della grazia santificante, conseguimento della grazia santificante. L'infusione si pone all'inizio, il conseguimento alla fine.

Ora il Secondo Articolo si pone questa domanda: per la remissione del peccato, cioè per la giustificazione (abbiamo visto che effettivamente si compie nella remissione del peccato) è necessaria l'infusione della grazia dalla parte di Dio? Oppure anche in questi termini: è possibile che Iddio perdoni un peccatore, senza dargli la sua grazia?

I Nominalisti e Lutero, per motivi diversi, dicono di sì, i cattolici dicono di no. Non è possibile che Dio rimetta cioè perdoni il peccato senza infondere la grazia. Il nominalismo insiste esageratamente sulla libertà divina: Dio può fare anche l'impossibile. Il nominalismo non rispetta più le essenze anche perchè per lui le essenze non esistono. Invece il cattolicesimo, che ha come filosofia il realismo degli universali, rispettando le essenze, ovviamente dice che non è possibile che Iddio perdoni il peccato senza infondere la grazia.

Perchè non è possibile questo? S.Tommaso fa una analisi breve ma abbastanza significativa della psicologia della riconciliazione. Il torto può essere rimesso solo se l'animo dell'offeso si riappacifica con l'offensore. Questo avviene anche nelle faccende umane. Sappiamo bene

che quando uno ci offende, non sempre, a livello della virtù della carità, si riesce subito a superare il momento della prima amarezza. Possiamo dire che veramente abbiamo perdonato il prossimo quando il nostro animo si placa nei suoi riguardi.

Notate come è importante per il perdono proprio quello che ci insegna il S.Vangelo. E' importante perdonare non solo a parole, ma con i fatti, ossia dimenticare. Voi conoscete la popolare distinzione tra perdonare e dimenticare. Invece non si può perdonare senza dimenticare. Ovviamente non si può dimenticare sul piano intellettuale. Si tratta di un dimenticare affettivo, un non volere più ricordare.

E' necessario che sul piano affettivo l'animo dell'offeso si plachi rispetto all'offensore e che sia di nuovo in pace con l'offensore¹². Ora questo vale anche per Dio. E' necessario infatti che nella remissione del peccato Egli ristabilisca la pace tra Lui e noi. Ovviamente l'iniziativa è tutta sua, è necessario che si plachi nei riguardi di noi che lo abbiamo offeso. Questo placarsi che è proprio l'essenza della riconciliazione e del perdono, questo ristabilire la pace nei riguardi dell'offensore, non può avvenire mai senza un atto particolare esplicito di amore verso la persona dell'offensore.

Chi perdona ama! In S.Tommaso i due termini si intrecciano strettamente tra loro: amore e perdono. Quindi il perdono di Dio è una espressione sublime del suo amore per noi. In sostanza il Vangelo è tutto lì. La lieta Notizia è la notizia della salvezza, solo che Iddio ci ha perdonati perchè ci ha amati.

Il perdono di Dio suppone un esplicito, gratuito e del tutto immeritato amore di Dio per noi. Noi non solo non abbiamo meritato l'amore di Dio, anzi lo abbiamo demeritato. Il Signore per perdonarci l'offesa, la quale consiste nel peccato, deve in qualche modo farci rientrare nelle sue grazie. Per farlo deve assumere un nuovo (nuovo tra virgolette perchè Dio è eterno) atteggiamento di amore nei nostri riguardi, quindi che ci ami sotto un titolo nuovo.

L'argomentazione di S.Tommaso è quella di affermare di nuovo la metafisica dell'amore di Dio. Cioè è metafisicamente impossibile che Iddio ami un bene presupposto. Dio non presuppone il bene che ama, ma Dio produce amando il bene che ama. Tra l'amore della creatura, di noi uomini e anche degli angeli, e l'amore di Dio c'è una grossissima differenza, cioè che in Dio si presuppone un solo bene, che è il bene di Lui e della sua essenza divina increata.

Ogni altro bene che Dio ama, non lo ama riconoscendolo come un bene presupposto al suo amore, ma Iddio amando produce lo stesso bene che ama. Nell'amore della creatura, invece, c'è una certa passività, una dipendenza dal bene amato.

La creatura non può dire "ti voglio bene perchè ho creato il tuo bene, ti voglio bene perchè riconosco il bene che c'è in te". Ecco perchè *nihil volitum nisi praecognitum*¹³. Invece in Dio nell'amore c'entra la conoscenza ma è una cosa diversa. Anzitutto noi riconosciamo, ed è un dato di fatto, che l'oggetto del nostro amore è indipendente da noi.

Io amo il mio prossimo, riconosco nel prossimo un bene che io non gli ho dato, il suo bene è indipendente da me, c'è in lui. Io lo riconosco come tale e mi muovo con amore, cioè c'è una riconoscenza affettiva di quel bene che si chiama amore. Ho amore per il prossimo in quanto riconosco, non solo effettivamente ma affettivamente quel bene che c'è in lui.

Però so che quel bene io non l'ho creato. E' interessante notare questo: nell'amore umano è essenziale questa componente dell'umiltà, cioè riconoscere che il bene che amiamo nel prossimo, di quel bene noi non siamo creatori, quel bene è suo, noi lo rispettiamo, non lo creiamo.

Certo che una volta che cominciamo a voler bene ai nostri amici, può succedere che li carichiamo di quei beni che forse non hanno. Dal punto di vista della psicologia della proiezione, basta pensare agli innamoramenti, il meccanismo della proiezione è fortissimo. Però si parte sempre da qualche bene iniziale riconosciuto come già presente.

Invece Iddio è tutto il contrario; perchè Dio non dipende da nessun bene creato che non sia creato da Lui. Cioè ogni bene che Dio ama nella creatura è un bene che deriva dal suo stesso amore.

¹² Si tratta di un pace interiore, che però a volte non può comportare una pace con l'offensore, se questi non è pentito, perchè in tal caso non è possibile un accordo di pace non per colpa dell'offeso ma dell'offensore.

¹³ Famoso motto di S.Agostino: "nulla è voluto, se non è preconosciuto".

Nella psicologia aristotelica dell'amore divino non c'è nessuna dipendenza rispetto alla creatura, che d'altronde sarebbe metafisicamente impossibile. Iddio crea con amore, la fecondità dell'amore di Dio, tutto ciò che Dio ama lo produce, l'amore di Dio è sempre efficace.

Questa è la grande ragione del cattolicesimo contro il protestantesimo: non è possibile un amore sterile di Dio. Per i protestanti Iddio ci ama senza produrre nessun effetto su di noi. Ovvero l'amore divino rimane sterile. Invece non è così. Il Signore, quando ama, produce quel bene che ama.

Quindi, se nell'uomo occorre un nuovo titolo, non dico un nuovo amore perchè in Dio non c'è successione, ma un nuovo titolo per il quale Dio ci ami, è necessario che questo nuovo amore verso di noi produca un nuovo effetto in noi che è appunto la grazia.

Perciò la remissione del peccato comporta sempre l'infusione della grazia; non è possibile che Iddio ci perdoni e perdonandoci ci ami senza produrre un effetto reale di tale amore, che è l'infusione della grazia.

Con questo amore di Dio che si riconcilia con il peccatore, Dio si placa nel riguardo del peccatore. Questo amore produce in noi un effetto che è il conferimento della grazia, l'infusione della grazia. Ovviamente si tratta di un amore del tutto gratuito, tale da oltrepassare i confini della natura, perciò amore soprannaturale.

S.Tommaso precisa *ad primum* che il perdonare l'offesa richiede sempre una benevolenza speciale, non basta cioè un atteggiamento di indifferenza. Per perdonare non basta far finta di niente, ma bisogna assumere un atteggiamento di benevolenza particolare verso chi ci ha offeso. Perciò prima del peccato l'uomo avrebbe potuto esser privo sia del peccato che della grazia.

Prima del peccato l'uomo poteva essere in questo stato di indifferenza: e senza peccato e senza grazia. Ma dopo il peccato la colpa non può essere rimessa se non con l'infusione della grazia. Perciò, se l'uomo fosse costituito solo nell'integrità della sua natura senza la grazia santificante, non avrebbe avuto il peccato, ma non avrebbe avuto neanche la grazia: sarebbe stato in uno stato di indifferenza. Dopo il peccato, invece, la remissione non è possibile se non con questo amore di Dio per l'uomo, con l'infusione della grazia.

Ad secundum: Come l'amore di Dio non consiste solo nell'atto della volontà divina, ma comporta anche l'effetto della grazia, come si è detto in precedenza (Q.110), così anche il fatto che Dio non imputi il peccato all'uomo comporta un certo effetto in colui stesso il cui peccato non è imputato. Ma il fatto che ad uno non venga imputato da Dio il peccato procede dalla dilezione divina¹⁴.

Questa è l'esplicitazione di tutta la disputa attorno al Concilio di Trento contro il protestantesimo. E' interessante come a distanza di secoli S.Tommaso abbia saputo anticipare questa questione: qui si parla esplicitamente della non imputazione. La stessa non imputazione, il non imputare il peccato, che è proprio il cavallo di battaglia di Lutero, cioè che Iddio perdona non imputando, perchè la stessa non imputazione di biblica memoria (ad Abramo fu imputato come giustizia), ebbene lo stesso non imputare il peccato e imputare come giustizia è un qualche cosa che procede da questa divina dilectione. Ma questa divina dilezione è sempre l'infusione della grazia.

II Parte

Notate bene l'ordine degli Articoli. Abbiamo visto nel Secondo Articolo, che c'è la necessità che Iddio muova l'uomo, è la mozione di Dio movente. Ora ci si chiede se nell'uomo, che è mosso passivamente da Dio, se in quella passività ci debba essere anche una certa attività umana.

¹⁴ *Ad secundum: sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quendam gratiae effectum, ut supra (Q. 110) dictum est; ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso cuius peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.*

Notate l'apparente paradosso della questione. Di fatto non c'è dubbio che Dio muove non un'entità inerte, ma una capacità di muovere se stessa. Ciò che Dio compie sull'uomo è di muovere l'uomo a muovere se stesso, non è una semplice mozione ad essere mosso: è una mozione ad essere mosso in maniera tale da muovere se stesso.

E questo riassume anche sul piano naturale la realtà della premozione fisica. Dio muove l'uomo senza annientare la libertà del libero arbitrio, anzi proprio la mozione di Dio interpella il libero arbitrio, attua la mozione del libero arbitrio.

Conviene citare la dottrina della Chiesa. La Marietti¹⁵ riporta il canone 9, della Sessione Sesta del Concilio di Trento: "Se uno osasse dire che l'empio viene giustificato tramite la fede sola così da intendere che null'altro si richiede, in virtù di cui l'empio debba cooperare in vista del conseguimento della grazia della giustificazione, e che per nessun titolo sia necessario che l'uomo si prepari e si disponga tramite il moto della sua volontà, e chi osa dire che nel processo della giustificazione interviene solo Dio con la totale passività dell'uomo, sia scomunicato."

Si richiede proprio il moto della volontà e precisamente il moto libero. Ora S. Tommaso parte da questo suo modello, che poi il Concilio di Trento fece suo, questo modello della giustificazione come moto alla giustizia. La giustificazione è un moto soprannaturale spirituale divino, ma comunque un movimento alla giustizia. Ora Dio muove, in questo processo, l'uomo, così proprio come muove ogni altra cosa.

Muove ogni cosa secondo la sua natura. Dio creatore delle essenze, largitore dell'essere alle essenze (bisogna sempre pensare a questo punto metafisico), Iddio solo, che raggiunge l'essenza, non tramite un intervento sulle essenze stesse, cioè sul piano essenziale, ma che raggiunge l'essenza tramite l'essere e perciò stesso lascia l'essenza perfettamente intatta, Dio e Dio solo muove tutte le cose con estrema efficacia e nel contempo con somma soavità, cioè in maniera infallibile, ma in maniera tale da muovere tutte le cose secondo quanto è dovuto alla loro natura.

La metafisica è poco esemplificabile, perchè si tratta proprio di una prerogativa di Dio, bisogna proprio arrivarci tramite quel delicato nesso tra essenza ed essere. Solo chi raggiunge l'essenza tramite l'essere è in grado di rispettare l'essenza nella sua integrità e questo è solo Dio. Perciò Dio muove tutte le cose secondo l'operatività connaturale, la causalità connaturale all'essenza o alla natura delle cose medesime.

Dio, come adatta la sua mozione trascendente alla natura di ogni cosa, muove la pietra a modo di pietra, la pianta a modo di pianta, l'animale a modo dell'animale, l'uomo a modo dell'uomo. E' meraviglioso pensare che Dio raggiunge ogni creatura nella sua differenza specifica, anzi oserei dire nella sua differenza numerica, perchè ogni individuo ha le sue peculiarità operative.

Quindi il Signore rispetta perfettamente nel muovere le essenze delle cose mosse: cioè muove quelle essenze a muovere se stesse secondo la loro essenza. E' dell'essenza della natura dell'uomo che sia capace di un moto libero, che si muova da sè, mozione da sè. Non nel senso che l'uomo sia una impossibile *causa sui*, cioè che l'uomo dia a se stesso la causa del suo agire, ma nel senso che l'uomo è in grado di prefiggere a se stesso dei fini intermedi del suo agire, non è determinato a questo, finalisticamente parlando.

Questa è la caratteristica dell'atto umano, ovvero del volontario perfetto, che consiste nel fatto di avere il principio del suo agire in se stesso, e non solo, questo coinciderebbe con il naturale. Il volontario è un principio intrinseco, non solo del suo agire, ma anche del suo ordinarsi ai fini intermedi¹⁶.

Dato che la nostra volontà è una natura creata non c'è mai parità tra la nostra volontà umana e la natura increata di Dio. C'è però similitudine, nel senso che la nostra volontà ha già prefisso il suo fine specificante che è la beatitudine in astratto. La volontà non può non volere essere beata in

¹⁵ Si riferisce alla famosa edizione Marietti di Torino dell'Opera Omnia di S. Tommaso.

¹⁶ Il volontario è padrone dei propri atti, in modo tale che, come dice Padre Tomas, sceglie i fini intermedi, ossia, quei beni particolari nei confronti dei quali la volontà, di per sé determinata solamente al bene universale in astratto, è indeterminata.

astratto¹⁷. Da quel lato è determinata, però rispetto ad ogni bene particolare la volontà è perfettamente libera, cioè domina l'ordine dei fini intermedi.

In questo senso l'uomo è *assensus sui potestativus*, ossia ha nella propria potestà il dominio del suo assenso, è mosso da Dio proprio per muovere se stesso con libertà. Perciò nella giustificazione è necessario che l'uomo elicit¹⁸ gli atti del libero arbitrio. Dio infonde la grazia santificante in modo tale da muovere simultaneamente il libero arbitrio ad accettare il dono di grazia in coloro che sono capaci di tale mozione, un atto di accettazione della grazia si richiede dalla parte dall'uomo. E questo atto di accettazione è a sua volta premosso da Dio infondente la grazia santificante.

Vi dissi già l'altra volta che l'atto dell'infusione della grazia, inteso tomisticamente come *motio Dei moventis*, ossia mozione di Dio che muove, assume le caratteristiche di una causa formale¹⁹. Per quanto il suo contenuto sia appunto quello della grazia abituale, infatti ciò che ci viene infuso è la grazia abituale, il modo in cui viene infuso è quello della grazia attuale, cioè della grazia operante.

Quindi Iddio, infondendo la grazia abituale, con un agire soprannaturale sull'uomo, muove l'uomo a muovere se stesso. Quindi muove l'uomo a elicitar²⁰ gli atti della libertà, della libertà che accetta la mozione divina, e con l'accettazione della mozione divina si prepara al conseguimento di quello stesso dono abituale che è stato infuso.

Questa è la caratteristica degli atti umani, e se non ci sono atti umani, non c'è possibilità di disposizione²¹, se non c'è il libero arbitrio l'uomo non è in grado di disporsi. Notate bene questo: in S. Tommaso c'è un certo rigore causale non da poco; egli su questo punto è severo. Occorre che ci sia la causalità efficiente, la mozione di Dio, la causalità formale, la grazia santificante, ma occorre anche la causalità finale, cioè la *consecutio gratiae*, ovvero il conseguimento della grazia. Ma occorre anche una causalità quasi materiale, cioè la causalità dispositiva. Ora questa causalità dispositiva è anch'essa prodotta da Dio, però da Dio tramite l'uomo. Iddio muove l'uomo a muovere se stesso e quindi a disporre se stesso tramite i suoi atti liberi.

Proprio nell'*ad primum* S. Tommaso si vedrà costretto a chiarire una *vexata quaestio* e cioè quella della giustificazione degli infanti o comunque degli impediti dell'uso della ragione. I teologi neoterici non hanno problemi, perchè si sono sbarazzati della questione in maniera estremamente sbrigativa, dicendo che in fondo il cristianesimo è qualche cosa di inconscio, il famoso modernismo che fa emergere i contenuti religiosi dall'inconscio. Lì ovviamente la domanda non si pone, ogni infante è già cristiano anonimo.

Invece in una teologia che comprende anche una antropologia seria, bisogna prendere altrettanto sul serio la causalità dispositiva. L'uomo diventa cristiano, cioè si riveste della grazia santificante, ovviamente non per merito suo, ma solo se Dio gliela infonde, però mai senza un atto suo. Vale proprio quello che diceva S. Agostino "Quel Dio che ti ha creato senza di te, non ti salva senza di te".

Quell'io che è compreso nel moto della giustificazione, non è un io inconscio, è l'io libero, che deliberatamente accetta la grazia di Dio. Ora, come è possibile la giustificazione di chi non ha l'uso della ragione, per esempio i bambini che non hanno l'uso della ragione e anche gli adulti che eventualmente per malattia sono impediti? Qui S. Tommaso ammette una tesi molto rigorosa: la giustificazione di chi non ha il possesso del libero arbitrio non può verificarsi se non sacramentalmente, ovviamente, in virtù delle grazia battesimale.

¹⁷ La volontà per sua natura tende al bene intellegibile concepito dalla ragione. Tuttavia l'azione va al concreto, per cui in definitiva l'uomo desidera una beatitudine concreta nell'orizzonte del bene universale oggetto della volontà. Questa possibilità di passare dall'astratto al concreto, ossia al singolo bene (creato o increato), caratterizza il libero arbitrio.

¹⁸ Compia.

¹⁹ Ossia la grazia dà forma all'anima, naturalmente una forma accidentale soprannaturale, che si soggetta nell'anima, la quale è la forma sostanziale naturale dell'uomo.

²⁰ Compiere. L'atto elicito, in psicologia filosofica, è l'atto direttamente emanante dalla volontà. Si distingue dall'atto imperato, che è atto o di un membro del corpo o di una potenza inferiore, comandato dalla volontà.

²¹ Di disporsi alla grazia.

Vi invito qui a pensare alla stupenda sacramentalità del Battesimo, cioè il Battesimo è veramente una nascita sacramentale e quindi nel Battesimo si tratta di essere inseriti in Cristo nuovo Adamo. Non a caso il Battesimo ci purifica dalle colpa adamitica, ci toglie il *peccatum naturae*²², ecco perchè il Battesimo ha una forte sacramentalità che esplicita molto *l'opus operatum*, e quindi in qualche modo dà poco spazio al consenso individuale, o per lo meno ne esige poco. Concerne più la natura che l'individuo.

Come il peccato delle origini è un peccato che ci colpisce, non tramite la nostra individualità, ma tramite la natura che ci deriva dai nostri genitori, a nostra insaputa, così anche la rigenerazione battesimale ci può giustificare a nostra insaputa inserendoci *ex opere operato* nella natura di quel nuovo Adamo che è il Cristo.

Ma anche qui dirà S.Tommaso si esige un atto dispositivo, solo che non è più l'atto del bambino, ma è lo stesso atto di Cristo. E' Gesù chi si sostituisce alla mancanza del suo agire. Ma questo innesto *ex opere operato* in Cristo nell'atto salvifico della sua passione, questo mistero non può accadere se non tramite il sacramento.

Da lì sorge la domanda sul Limbo, per i bambini non battezzati che muoiono in tenera età e quindi non possono convertirsi a Dio con gli atti del libero arbitrio. La Santa Sede non ha mai proclamato il Limbo come dogma, è lecito disputarne, però intervenendo in occasione del Sinodo di Pistoia del 1794, ci fa capire che, se non è necessario che tutti professino la fede nel Limbo, è però temerario negarlo²³.

Non dico che necessariamente ogni cristiano cattolico debba credere nel Limbo, però vedete i motivi teologici che fondano una simile ipotesi teologica²⁴. Ragionando su quello che noi sappiamo dalla Rivelazione e su quello che sappiamo in base alla ragione, non possiamo concludere che a questo: da un lato, c'è effettivamente la misericordia di Dio che vuole salvi tutti, ma dall'altro lato c'è la necessità di aderire alla salvezza che Dio ci propone umanamente, cioè proprio con degli atti liberi.

Così similmente accade anche per gli adulti, che sono impediti dall'uso della ragione: ovviamente possono conseguire la giustificazione, ma solo tramite il battesimo. Invece in coloro che hanno malattie mentali intermittenti, dice S.Tommaso che bisogna che ci sia una certa preparazione nei momenti lucidi, quindi una certa collaborazione con la grazia almeno in quei momenti in cui ne sono capaci.

Una cosa da precisare è l'accettazione libera della grazia: non si intende un'accettazione in *actu signato* ma in *actu exercito*. Non è che la grazia si accetta come un oggetto cosciente, la grazia si accetta in *actu exercito*, cioè collaborando con essa²⁵. Non dovete immaginare le cose così: il buon Dio vi infonde la grazia e poi vi dice: ti offro la mia grazia e tu, bontà tua, cerca di accettarla.

²² Secondo S.Tommaso è il peccato originale, che è legato all'atto personale compiuto dai progenitori, però, mentre questo secondo atto appartiene alla loro sola responsabilità, il peccato originale, la cui colpa si trasmette a tutta l'umanità, si presenta in qualche modo non solo come singolo peccato dei progenitori, ma come peccato della natura umana specifica, per cui diventa colpa per ogni individuo umano discendente dai progenitori. Il Battesimo toglie questa colpa.

²³ Papa Pio VI condannò la proposizione del Sinodo che affermava che il Limbo è "una favola pelagiana". Il Papa obiettò che non è vero che il Limbo è una favola pelagiana. Il Papa però non disse che non era vero che il Limbo non esiste, per cui si può dire che egli non è entrato nel merito della questione. Probabilmente dietro la questione del Limbo nell'intervento del Papa contro il Sinodo giansenista c'era l'intento del Papa di difendere la dignità della natura umana e della legge naturale, alla quale fa riferimento la concezione tomista del Limbo, dignità che, come è noto, è negata dal pessimismo giansenista di origine luterana.

²⁴ Padre Tomas non conosceva ovviamente né il Catechismo del 1992 né il recente documento della Commissione Teologica Internazionale, i quali suggeriscono l'idea che anche i bambini morti non battezzati siano salvi. Possiamo pensare che egli, con la sua grande fedeltà al Magistero della Chiesa, non avrebbe avuto difficoltà ad accettare i recenti chiarimenti da esso apportati.

²⁵ *In actu signato*: come a dire: coscientemente; *in actu exercito*: in modo effettivo, ma non cosciente.

Testo trascritto dalla Signora Monesi Amelia e rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP - Sarà ulteriormente completato

Non è che l'accettazione sia una proposta, è piuttosto una accettazione fattiva di collaborazione con la grazia, che ci è stata infusa²⁶. Un altro commento di Giovanni di S.Tommaso è questo: l'infusione della grazia è il moto attuale con cui Dio muove il libero arbitrio disponendo l'anima al conseguimento abituale della grazia santificante.

L'infusione divina della grazia è il moto dispositivo da parte di Dio, che muove il libero arbitrio disponendolo al conseguimento abituale della grazia. Notate questo ordine che Giovanni di S.Tommaso giustamente stabilisce, tra i diversi momenti della giustificazione e cioè: secondo la causalità efficiente, gli atti del libero arbitrio seguono l'infusione attuale della grazia e precedono il conseguimento abituale della grazia. Ecco perchè dispongono alla grazia.

Seguono²⁷ all'infusione della grazia²⁸ e precedono il conseguimento abituale²⁹, sono in qualche modo intermedi secondo l'ordine della causalità efficiente. Sono già premossi, sostenuti causalmente dall'infusione della grazia, però sono previi rispetto alla presenza abituale della grazia nell'uomo.

Invece secondo la causalità formale³⁰, gli atti seguono sia l'infusione che il conseguimento dell'abito soprannaturale della grazia e perciò sono già meritori della vita eterna. Secondo la causalità formale si può dire che quegli atti sono già in qualche modo formati dalla forma santificante della grazia abituale, anche se quella grazia abituale non è ancora radicata nel soggetto.

E' come se gli atti umani fossero per così dire permeati dalla formalità della grazia abituale prima che ne sia informato il soggetto stesso. Il soggetto, l'essenza dell'anima, potremmo dire, non ha ancora conseguito la grazia abituale, ma gli atti in qualche modo già si impossessano di questa formalità, ecco perchè sono già permeati della grazia abituale ed ecco perchè sono meritevoli. Perchè se non fossero permeati della grazia abituale non potrebbero meritare.

E' un merito del tutto particolare perchè il soggetto non ha ancora la grazia a modo di abito, la grazia abituale è già però infusa e in qualche modo comincia già a permeare, e sollevare formalmente gli atti dispositivi.

Infatti dice Giovanni da S.Tommaso che il moto adeguato attuale, cioè ultimamente disponente, congiunge efficacemente gli atti del libero arbitrio con la grazia abituale infusa, cosicchè possono essere formati dagli abiti soprannaturali senza procedere efficientemente da essi. Si sono formati degli abiti soprannaturali, ma procedono da un soggetto che ancora non ha quegli abiti³¹.

Gli abiti del libero arbitrio sono sostanzialmente due: dico sostanzialmente, perchè ce ne possono essere tanti altri collaterali, non è detto che siano proprio quelli. Quelli che diremo adesso sono indispensabili, ma possono esistere tanti altri atti di virtù, atti espliciti, che aiutano la giustificazione.

Quello che si richiede è un duplice atto: anzitutto il libero arbitrio deve muoversi verso Dio; questo è l'aspetto della conversione. Quello che noi comunemente chiamiamo conversione è proprio questo moto del libero arbitrio in Dio.

Il nostro libero arbitrio che è avverso a Dio a causa del peccato, si converte a Dio. Si stacca dal fine ultimo sbagliato e si ordina al fine ultimo vero, cioè a Dio. Ora questo atto con cui il libero arbitrio si muove verso Dio è anzitutto l'atto di fede e non a caso S.Tommaso cita S.Paolo, e non

²⁶ Ricevere la proposta della grazia non vuol dire ancora accettarla, ma, come poi Padre Tomas dice subito dopo, per accettarla, è necessario che l'atto dell'accettazione sia mosso dalla grazia divina.

²⁷ S'intendono gli atti del libero arbitrio.

²⁸ Attuale.

²⁹ Della grazia abituale.

³⁰ La grazia santificante è interpretata secondo la categoria della causa formale, in quanto la grazia dà all'anima una nuova forma, quasi divina, che si aggiunge all'anima stessa, quale forma sostanziale del corpo.

³¹ In questo lungo discorso Padre Tomas descrive l'ingresso della grazia negli atti e nell'essenza dell'anima, nonché lo sviluppo graduale di questa vita divina, la quale, raggiunge innanzitutto gli atti come grazia attuale, successivamente pervade la sostanza dell'anima diventando grazia abituale. Questa stessa grazia cresce in uno scambio vitale tra l'essenza dell'anima e l'attività del libero arbitrio.

poteva mancare come documento Rm 5,1: “Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio” (Q.113, a.4).

E’ uno dei tanti luoghi in cui S.Paolo usa l’espressione “giustificati per fede”. La fede non può crescere per quanto riguarda l’oggetto creduto. Noi crediamo non per convinzione umana, ma crediamo perchè Dio ha rivelato certe verità e siccome ci fidiamo di Lui e non di noi, accettiamo tutto ciò che Dio ha rivelato senza esclusioni, quindi in quel senso³² non può crescere.

Però c’è un vero senso³³, cioè cresce *ex parte subiecti*³⁴. Essendo un abito infuso nell’intelletto speculativo, la fede si radica sempre di più nell’intelligenza umana e da quel lato ovviamente cresce.

Possiamo giustamente dire al Signore “Aumenta o Signore la mia poca fede”. Però per la giustificazione non si richiede una fede particolarmente intensa; è chiaro però che poi la stessa intensità dell’abito di grazia conseguito dipenderà dall’intensità degli atti preparatori.

Chi si prepara con poca fede, nel senso spiegato, avrà poca intensità di grazia santificante; chi, invece, fa un atto di fede eroica estremamente radicata nell’anima, avrà anche una maggiore intensità di grazia abituale, sempre per quel motivo della dipendenza dell’intensità della grazia dall’intensità degli atti preparatori.

Ben tenendo presente che quella preparazione è sempre Dio che la fa in noi, non c’è nessuna preparazione che Iddio non faccia come causa prima. In questo senso la fede è necessaria affinché l’uomo possa essere giustificato ed è la fede con la quale l’uomo si converte a Dio.

Giustificando l’uomo, Dio muove la sua mente convertendola a sé: “Convertiti a Te, o Signore, e saremo convertiti”. Alla giustificazione appartiene essenzialmente l’atto libero di conversione dell’uomo a Dio.

La prima conversione è quella della fede: “Chi si accosta a Dio deve credere che Egli esiste e che è il remuneratore di tutti.”(Eb 11). Per accedere a Dio bisogna innanzitutto credere, questo è molto importante! Niente carità senza fede, ci può essere fede senza carità, ma non carità senza fede! Il più suppone il meno, non vale viceversa, è possibile avere la fede informale senza la carità, ma non è mai possibile avere la carità senza la fede.

State attenti ad una certa retorica neoterica che si fa sempre più strada: uno può essere filantropicamente ben disposto, ma non è ancora la carità soprannaturale. La carità soprannaturale suppone la fede almeno implicita.

E’ un grosso problema della salvezza di coloro che non esplicitamente credono. Sappiamo che possono essere in grazia di Dio e salvarsi, però mai senza fede. Se c’è la carità, ci deve essere anche la fede, almeno implicita.

Pio X trafisse il modernismo dicendo che è un movimento pericolosissimo, ereticale soprattutto per questo motivo, perchè predica l’amore senza la verità, la carità senza la fede. S.Tommaso precisa nell’*ad primum* una cosa che Lutero non ammetterebbe mai. Anzi ci sono delle invettive luterane piuttosto forti contro questa tesi. Lutero sottolinea il “sola fide” proprio per opposizione a questa dottrina cattolica.

Noi, al limite, potremmo anche accettare il “sola fide”, nel senso che la fede è essenziale alla conversione a Dio. Però Lutero dà un significato ereticale a questa “sola”, che introduce surretiziamente³⁵ nella tradizione della Scrittura.

E’ una bella cosa l’ecumenismo, però solo se è verace. Le cose belle vanno trattate con rispetto e siccome credo nell’ecumenismo, a quello vero, ci tengo che sia svolto con serietà. Quel *Sola* è un qualche cosa di pericoloso, non si tratta di un problema filologico, filologicamente anche accettabile, si tratta della teologia luterana che esclude la formazione della fede per opera della carità. Il *sola fide* significa una fede in qualche modo spoglia della carità, non c’è bisogno della carità per giustificarsi.

³² Sottinteso: la fede.

³³ Sottinteso: in cui si può dire che la fede cresca.

³⁴ Cioè dalla parte del soggetto.

³⁵ Nascostamente con inganno.

La carità è diventata una virtù quasi pagana, o poco ci manca. La fede³⁶ è l'unico atteggiamento salvifico, non tanto dell'uomo, quanto piuttosto di Dio, che afferra l'uomo. Invece S.Tommaso dice che il moto della fede non è perfetto se non è formato dalla carità.

Quindi la fede non è perfetta senza amore di Dio. La stessa fede non giustifica senza questo suo essere formata dalla carità. La fede giustificante è solo la fede operante per mezzo della carità. Ovviamente a questa fede formata concorrono altri atti umani buoni, in particolare il timore filiale, l'umiltà e la speranza.

S.Tommaso nel trattato della penitenza ha tutto un dinamismo della conversione, che dice che si parte dalla fede informe, poi c'è il timore servile. Il Concilio di Trento dice che i peccatori sono ultimamente e salutarmente scossi dal timore servile, il timore che negano³⁷ i perfezionisti nella sua verità salvifica.

E' cosa bella temere l'inferno anche se non basta. Utilmente sono scossi i peccatori da questo timore servile, però da ciò sono condotti alla speranza. Se io temo l'inferno, come posso sfuggire? Ebbene Dio è buono con me e quindi posso fidarmi di Lui, spero! Dalla speranza si passa poi alla carità e dalla carità al timore filiale. Queste sono le tappe della conversione. Perciò notate che la fede formata non è sola, ci sono tante altre virtù che concorrono.

L'altro atto è appunto quello dell'opposizione al peccato. S.Tommaso segue perfettamente il seguente modello del moto: c'è la *motio Dei moventis*: Dio che muove tramite l'infusione della grazia, e poi c'è il *motus liberi arbitrii in Deum*³⁸, il *motus liberi arbitrii in peccatum*³⁹ e poi la *remissio peccatorum*⁴⁰ e la *consecutio gratiae*⁴¹.

Quindi è necessario accedere non solo al moto dal contrario al contrario; non basta che l'uomo con la sua libertà acceda al termine *ad quem*⁴², ma che si stacchi anche dal termine *a quo*⁴³, che si stacchi dal punto di partenza. Quindi è necessario che l'uomo, motivato dalla sua adesione per fede formata a Dio, assuma un atteggiamento di dolore proprio di afflizione per il suo peccato.

Bisogna che in qualche modo concepisca un certo abominio del peccato. Qui S.Tommaso appoggia la sua dottrina sulla tesi agostiniana secondo cui si cammina verso Dio non con i passi del corpo ma con gli affetti della mente, che nella giustificazione ovviamente sono due: uno disponente all'adesione a Dio, che è la fede formata, l'altro che ci stacca dal peccato ed è proprio la tristezza del peccato, il dolore, la contrizione, perchè il dolore giustificante è un dolore perfetto ovvero di contrizione.

Tutto il movimento si compie nella *remissio peccatorum*. S.Tommaso riprende ancora il tema del Primo Articolo, ma ciò proprio per elencare le tappe della giustificazione. La remissione dei peccati, essendo evidentemente il termine e il fine della giustificazione, fa parte della medesima, cioè la giustificazione fa parte della remissione dei peccati proprio come ne fa parte il suo termine, il fine dell'esecuzione⁴⁴.

Ora, sempre basandoci sull'analogia con il moto dal contrario al contrario, possiamo individuare nella giustificazione i seguenti momenti.

Primo momento. La mozione del movente e a questa corrisponde l'infusione della grazia (la *motio Dei moventis*).

Secondo momento. Il *motus mobilis* (il moto del mobile)⁴⁵, che si sdoppia, ovvero c'è un recedere dal termine *a quo* (dal punto di partenza), che è la contrizione.

³⁶ Sottinteso: in Lutero.

³⁷ Nel senso di: non capiscono.

³⁸ Moto del libero arbitrio verso Dio.

³⁹ Moto del libero arbitrio verso il peccato.

⁴⁰ Il perdono dei peccati.

⁴¹ Il conseguimento della grazia.

⁴² Verso cui.

⁴³ Da cui.

⁴⁴ Del moto del libero arbitrio verso la giustificazione.

⁴⁵ Ossia del libero arbitrio.

Terzo momento. L'accesso al punto di arrivo, ossia al termine *ad quem*, a cui corrisponde la fede formata.

Quarto momento. E' il *terminus motus* (termine del moto), in cui il moto si quietava, ovvero la consumazione del moto e il raggiungimento del fine, che è appunto la remissione dei peccati.

Tutto il movimento della giustificazione si compie dunque nella remissione dei peccati.

Adesso S.Tommaso risponde alla tesi che la giustificazione non si identifica con la remissione dei peccati, però si denomina da essa come dal suo termine e fine. E' possibile dire equivalentemente giustificazione e remissione dei peccati, o riconciliazione, conversione.

Quanto alla sostanza, la remissione dei peccati è l'infusione della grazia, ma secondo l'oggetto formale⁴⁶, si differenzia il peccato distrutto e la grazia infusa, seppure ci sia uno stretto legame fra entrambi, perchè la generazione dell'uno suppone la corruzione dell'altro.

Così pure i moti del libero arbitrio sono un unico movimento con termini e oggetti diversi: il moto del libero arbitrio è uno solo, in quanto io accedo a Dio e, proprio per questo, mi stacco dal peccato. Similmente, proprio perchè Dio mi infonde la grazia, con ciò stesso mi perdona il peccato.

Studiate da soli ora: si tratta di vedere l'istantaneità di quel moto. S.Tommaso dirà che è moto istantaneo, perchè è moto spirituale, notate che nell'*ad quintum* dell'Articolo 7 c'è una precisazione, in quanto in qualche modo *per accidens* c'è una certa temporalità: un ultimo tempo in cui c'è il peccato e un primo istante in cui c'è la grazia.

Nell'Articolo 8 S.Tommaso mette in evidenza l'infusione della grazia.

Nell'Articolo 9 parla della grandezza dell'opera della giustificazione. Fatevi uno schema, che vi gioverà a considerare la grandezza di un'opera. Sotto un certo aspetto l'opera⁴⁷ più grande è la creazione, sotto un altro è la santificazione e nella santificazione, sotto un aspetto ancora più grande, c'è la glorificazione dei giustificati. Sotto un altro aspetto c'è la giustificazione dei peccatori.

Infine, poi, S.Tommaso spiega nell'Articolo 10 che la giustificazione strettamente parlando non è un miracolo, questo soprattutto *ex parte subiecti*. Egli dice che l'anima umana è capace di Dio, è capace della grazia⁴⁸. Questo va preso con molta cautela, in quanto in qualche modo potrebbe farci pensare che la grazia sia dovuta all'anima. Non pensatelo mai! Altrimenti la grazia sarebbe annientata nella sua gratuità.

Questo *capax Dei*⁴⁹ va spiegato in questo modo e cioè che l'anima è sempre in potenza obbedienziale⁵⁰ alla grazia. Solo Dio, cioè, con il suo intervento, può attuare quella potenza, però è quella potenza obbedienziale che può chiamarsi specifica e non generica, nel senso che non c'è bisogno che Dio faccia un miracolo per creare il soggetto dell'infusione della grazia. E' solo Lui che può infonderla, ma il soggetto è già passivamente obbedenzialmente disposto a riceverla.

Vi feci l'esempio dei figli di Abramo, dei quali parla S.Giovanni Battista scagliandosi contro i farisei e dicendo: "Dio potrebbe suscitare i figli di Abramo da quelle pietre". Ora il buon Dio è solo Dio può infondere la grazia all'uomo, ma per infondere una grazia alla pietra deve prima trasformare la pietra nell'uomo e poi infondere la grazia all'uomo.

C'è dunque una differenza tra la potenza obbedienziale generica e quella specifica. Questo perchè non pensiate che S.Tommaso ceda a quella tendenza a vedere nella grazia un'esigenza spontanea nella nostra anima.

⁴⁶ Nella giustificazione bisogna distinguere l'ordine dei fatti dall'ordine delle formalità o delle essenze. Secondo il primo ordine o, come lo chiama Padre Tomas, della sostanza, ciò che avviene nella giustificazione è la remissione dei peccati. Invece, dal punto di vista delle essenze, occorre evidentemente distinguere il peccato da cui si parte dalla grazia alla quale si arriva.

⁴⁷ Divina.

⁴⁸ Dire che la natura è capace della grazia non vuol dire che la grazia attui la natura o sia dovuta alla natura. La natura è capace della grazia nel senso che può essere elevata da Dio ad una vita soprannaturale.

⁴⁹ Famosa espressione di S.Agostino.

⁵⁰ Si tratta appunto di quella potenza passiva dell'anima, per la quale essa non è orientata ad attuare se stessa, ma è disponibile nei confronti dell'onnipotenza divina, così da poter obbedire alla grazia che la eleva a una vita divina.

Testo trascritto dalla Signora Monesi Amelia e rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP - Sarà ulteriormente completato