

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Grazia e Carità
AA.1987-1988
Lezione n. 12
Prima e seconda parte

Bologna, 26 gennaio 1988

Grazia n. 12 (A-B)
(Rif.Archivio: R.a.3.12)

Audio:

<http://www.youtube.com/watch?v=Ma-A0kTDxnY> (A)

<http://www.youtube.com/watch?v=J5rXdXPuU4w> (B)

<http://it.gloria.tv/?media=523345> (A)

<http://it.gloria.tv/?media=526176> (B)

Dispensa: http://www.arpato.org/testi/dispense/Grazia_1-150.pdf

Prima parte (A)

Mp3: 12 lezione (A) – 26 gennaio 1988 –

Registrazione di Amelia Monesi **REGISTRAZIONE DIFFICILE DA ASCOLTARE**

Cfr: Registrazione di Rumori

Cominciamo con la *quaestio* 113, della I-II, che riguarda appunto l'*effectus*, dice S.Tommaso, *gratiae operantis* ovvero la *iustificatio impii*. Notate bene la divisione tomistica, della quale dovremo pure parlare, e cioè la divisione in effetto di grazia operante (giustificazione) ed effetto di grazia cooperante (merito).

Come abbiamo già visto studiando la divisione stessa tra grazia operante e cooperante, il merito è effetto della grazia cooperante, perché evidentemente nel meritare, la grazia incontra per così dire e sostiene il libero arbitrio, che già muove se stesso. Mentre nella grazia operante il libero arbitrio è prevenuto dall'azione stessa della grazia.

E' però da notare, ed è per questo che dovremo parlarne, è molto da notare che proprio S.Tommaso attribuisce un valore di merito anche agli atti dell'ultima preparazione nella giustificazione. Vedremo cioè che nella giustificazione ci sono quattro momenti. Ve lo premetto perché intanto avete già lo schema presente. Il primo: *infusio gratiae*, l'infusione della grazia. Secondo: il movimento del libero arbitrio di adesione a Dio, che avviene tramite un atto di fede formata dalla carità. 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, in cui si compie l'opera della giustificazione e la remissione del peccato.

Vedremo poi che tutto si compie effettivamente nel conseguimento della grazia abituale. Ma vedremo perchè S.Tommaso non lo esplicita. Ora i due atti del libero arbitrio che sono anche atti di ultima preparazione. Vi ricordate ancora che parlavamo della necessità che l'uomo si disponga alla recezione della grazia santificante. In una questione sulla causa della grazia abbiamo visto che si esige una certa disposizione.

S.Tommaso è molto rigoroso in questa analogia tra la introduzione di una forma sostanziale naturale e la forma accidentale della grazia. E' sempre necessario che il soggetto ricevente si disponga. Ora, questa disposizione deve avvenire per essere sempre soprannaturale, quindi sostenuta dalla grazia attuale. Comunque questa preparazione può essere o remota o prossima. Remota, se avviene antecedentemente all'infusione della grazia santificante. Se avviene con l'infusione della grazia santificante si dice preparazione ultima.

Ora, questi atti ultimamente preparatori, che sono i due atti del libero arbitrio, che fanno proprio parte del processo della giustificazione, 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. Ci è data in via; la prima grazia non può essere meritata, altrimenti non sarebbe gratuita, ma meritano la vita eterna. Cioè c'è già nei primi atti dell'uomo giustificato il merito della vita eterna.

E quindi, notate bene che S.Tommaso divide appunto i due effetti della grazia: effetto della grazia operante (giustificazione); effetto della grazia cooperante (merito). Tuttavia il merito, in maniera molto significativa c'è anche in quell'effetto della grazia operante che è la giustificazione. Questo è un fatto degno di nota.

Cominciamo allora subito dalla prima domanda che S.Tommaso si fa nel primo articolo. E cioè se la giustificazione consista nella remissione dei peccati. Se cioè coincide il fatto della giustificazione con il fatto di avere rimessi i peccati, di aver perdonati i peccati.

S.Tommaso si pone quindi la domanda in questi termini proprio 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 in stato di peccato, per lo meno originale. Quindi, lo scopo della domanda è proprio quello di chiarire, di distinguere il duplice tipo di conferimento della grazia santificante: uno che sarebbe avvenuto nell'ipotesi di una natura integra, l'altro che avviene di fatto, purtroppo non in ipotesi, ma proprio nella realtà di una natura corrotta decaduta.

Ecco perchè, sono termini ovviamente biblici, S.Paolo, soprattutto nella *Lettera ai Romani*, insiste molto sulla giustificazione. La giustificazione è però chiamata *iustificatio impii*, cioè giustificazione dell'empio. Si tratta quindi di una giustificazione dell'uomo peccatore, che avviene tramite la remissione del peccato.

Ora, anzitutto, le distinzioni non sono mai troppe e questo articolo, come tanti altri, è proprio splendido in questa sua lucidità di distinzioni. S.Tommaso anzitutto distingue tra la giustificazione attiva e passiva. E' una distinzione doverosa, anche se a noi ormai penso nota. Cioè la giustificazione attiva è lo stesso atto con cui Dio giustifica l'empio. Notate che i Protestanti praticamente ammettono solo la giustificazione attiva, cioè la giustizia è sempre di Dio, mai dell'uomo. E' la giustificazione forense che, secondo i Protestanti, non produce un effetto di grazia nell'uomo. La grazia è semplicemente l'atto per cui Dio giustifica e la giustizia è sempre quella di Dio e del suo Cristo.

Quindi, anche S.Tommaso, cioè noi cattolici ammettiamo che c'è la giustificazione attiva, l'atto per cui Dio conferisce la giustizia all'empio o comunque conferisce la sua giustizia. E ovviamente questo atto con cui Iddio agisce nell'uomo, dandogli la sua giustizia - vedremo poi che cosa significa questa giustizia -, la giustificazione attiva, nel senso dell'agire di Dio, ovviamente è Dio, cioè un qualche cosa di increato. L'abbiamo ben detto, lo sapete già dalla teodicea che l'agire di Dio non si distingue dalla sua divina essenza. E' sempre l'essenza divina increata, ovviamente anche l'atto di Dio è increato, è Dio stesso.

Invece la giustificazione passiva è un effetto creato di questa azione di Dio sull'uomo. In che cosa consiste questo effetto creato? Non è la stessa grazia nella sua essenza per così dire, statica. La giustificazione è certo grazia, ma più che altro conferimento della grazia, quindi un qualcosa di dinamico, è un processo. S.Tommaso lo appoggia sulla stessa etimologia, o meglio sulla forma grammaticale della parola *iustificatio, iustum facere*, cioè rendere giusto.

Quindi la giustificazione, dice ancora S.Tommaso, è un *motus ad iustitiam*, è un movimento il cui termine, il cui traguardo, la cui meta è appunto la giustizia, *motus ad iustitiam*. Quindi la giustificazione passiva, che è quella che ci interessa, dev' essere definita proprio come un essere mossi passivamente dalla parte dell'uomo, essere mossi alla giustizia.

E naturalmente, siccome tutte le azioni, tutti i moti, sono definiti dal loro *terminus ad quem*, cioè dal punto di arrivo, bisogna riflettere soprattutto sul significato di questa parola *iustitia*. Che cosa significa quella *dikaiosyne*, quella giustizia, da cui proviene il termine giustificazione? Ora S.Tommaso qui considera i seguenti tipi di giustizia. Anzitutto la giustizia può significare in particolare il retto ordine, quindi l'ordine virtuoso dell'atto umano, retto termine dell'atto umano.

Sempre *ad alterum*, cioè rispetto all'altro, la giustizia come virtù pone un certo ordine ragionevole e le virtù stabiliscono questa lucidità della ragionevolezza degli atti umani. La virtù della giustizia pone questo ragionevole *esse secundum rationem*, la ragionevolezza dovuta nei rapporti *ad alterum*, nel rispetto del suo giusto, del suo diritto. Un certo rispetto.

Ora, in questo senso la giustizia come virtù, cioè giustizia che pone appunto un certo ordine negli atti che compiamo rispetto agli altri, la giustizia può essere intesa come virtù particolare, la quale che ordina un uomo ad un altro. Quindi è un rapporto

alla pari, si potrebbe dire. Questa giustizia, come virtù particolare, consiste nell'ordine dell'atto umano ad un altro uomo singolo.

E' in particolare la giustizia detta commutativa. Quindi scambi, contratti e via dicendo tra due singole persone umane. Può uno farci anche entrare in qualche misura la giustizia distributiva, che non avviene tra due pari, ma avviene tra chi amministra il bene comune e un singolo uomo. Pensate alla spesa pubblica, quella famosa e discussa spesa pubblica. Lo Stato dovrebbe tenerla abbastanza ristretta¹ e in qualche modo far pervenire o tornare il bene comune, anche proprio in termini materiali, a beneficio del cittadino singolo.

Quindi il termine della giustizia distributiva è sempre il singolo. C'è il distributore² del bene comune, diciamo il governo. Voi intendete molto bene a chi, sulla questione, spetta esattamente distribuire. Io penso che tutti sanno esattamente a chi spetti. Ad ogni modo, c'è, diciamo, questa persona competente nel distribuire il bene comune in termini economici ai singoli cittadini. Però la meta, il termine, di questa distribuzione è ancora il singolo. E' la giustizia che discende dall'alto e però ha per termine il singolo.

Invece poi c'è un'altra giustizia, non più virtù particolare, ma quella che si chiama giustizia legale, la quale ordina l'atto umano del singolo al bene comune della società politica³. Quindi, il termine di questa giustizia non è più il singolo, ma il bene comune di tutti. E' una giustizia che ha ovviamente un senso molto vasto e che dovrebbe ispirare molte altre virtù, tutte quelle virtù che contribuiscono in qualche modo alla promozione del bene comune.

C'è poi un altro significato della parola giustizia. Tutti questi significati in fondo non ci interessano. Voi avete già intuito che non può essere nè la giustizia commutativa, né la giustizia distributiva, né la giustizia legale. C'è un altro significato della giustizia, che non è un significato proprio, ma bensì metaforico. E' la *iustitia metaphorice dicta*, che S. Tommaso trova nei testi di Aristotele.

Perchè Aristotele la chiama *iustitia metaphorice dicta*? Proprio perchè manca a questo tipo di giustizia un elemento essenziale. Ecco perchè il cambiamento di significato non è analogico, ma proprio, cioè non è analogico proprio ma improprio, quindi metaforico. Alla giustizia - l'avete già fatto nel trattato su questa virtù -, appartiene essenzialmente questo ordine *ad alterum*, l'ordine all'altro. Si può però concepire, ma lo ripeto solo metaforicamente, un certo dovere dell'uomo verso se stesso. Per la verità è abbastanza paradossale la relazione di sè a sé: la *relatio secundum rationem*.

Bisogna però differenziare, anche nel caso in cui l'uomo è concepito come colui che deve qualcosa a sé. Pensate a come la giustizia ha questa esigenza di alterità, persino nella sua accezione metaforica. Bisognerebbe differenziare nell'uomo, diciamo così, una pluralità di parti da ordinare.

¹ Limitata

² L'amministratore

³ E' quella che oggi si chiama giustizia sociale.

Quindi non avrebbe senso parlare della giustizia *metaphorice dicta*, cioè di ciò che l'uomo deve a se stesso, se l'uomo non fosse un che di differenziato. Non solo di differenziato, ma anche di ordinato. Ciò che noi dobbiamo a noi stessi è l'ordine di noi stessi. Quest'ordine di noi stessi ovviamente è molteplice. E' il famoso ordine infranto dal peccato originale. Cioè il primo ordine essenziale è l'ordine dell'uomo al trascendente, cioè a Dio, la doverosa sottomissione dell'uomo a Dio. E' Il primo ordine che dobbiamo a noi stessi.

Qui non si tratta della virtù della religione, perchè questa concerne Dio. C'è, diciamo così, quell'altro aspetto di questo ordine a Dio che concerne noi. Noi dobbiamo non solo a Dio di sottometterci a Lui, ma dobbiamo anche a noi stessi di sottometterci a Dio⁴. Perchè questa è la verità dell'uomo, che è creatura, e che è sottomesso a Dio. Quindi primo dovere nostro è quello di sottomettere tutto 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. Vedete. C'è quasi un parallelismo tra macrocosmo e microcosmo, no? Cioè, come Dio deve essere sovrano dell'uomo, così la ragione deve essere sovrana delle passioni. Quindi, in qualche modo, 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 un corpo, globalmente parlando si deve sottomettere all'anima. Si instaura quindi questo complesso ordine dell'uomo a Dio e ordine interiore all'uomo.

E in questo senso si parla di giustizia nel contesto della giustificazione. E in fondo, nonostante che abbiamo fatto una deviazione attraverso Aristotele, tutto ciò coincide molto bene con il concetto biblico della santità, cioè la giustizia biblica, la giustizia nel senso biblico, il giusto della Bibbia è l'uomo santo, cioè l'uomo ordinato in se e appartenente a Dio, o meglio ancora, l'uomo che, aderendo a Dio, in qualche modo santifica se stesso.

Quindi si tratta come termine della giustificazione, di questo ordine doveroso all'uomo, cioè dovuto all'uomo, quell'ordine che ogni uomo deve a se stesso, che deve realizzare in se stesso e che possiamo in termini biblici effettivamente descrivere come santità. Ordine che consta sia della sottomissione a Dio sia della sottomissione interiore della parte inferiore a quella superiore.

Ora, a questo termine della giustificazione, cioè a questa santità di vita, a questo ordine dell'uomo, si può giungere in due modi. E questa è una distinzione appunto che S.Tommaso intende chiarire in questo articolo, quando si chiede appunto se la giustificazione è la remissione dei peccati. Infatti è possibile giungere alla giustificazione per analogia con quel moto che avviene *in physicis*, cioè nelle realtà fisiche, come semplice generazione.

Ora, la semplice generazione inizia dalla privazione, dalla *steresis* di aristotelica memoria, e giunge alla presenza della forma sostanziale nel soggetto. Cioè la generazione consiste nella semplice presenza della forma sostanziale, presenza

⁴ Si tratta del nostro libero arbitrio.

conseguente all'assenza, cioè alla privazione della forma precedente. *Generatio unius est ad terminum*.

Però, badate bene, nella generazione non si tratta di un movimento dal contrario al contrario, ma semmai, in termini moderni, tanto per renderlo più chiaro, è un movimento dalla semplice assenza alla semplice presenza o, se volete, dalla privazione⁵ alla presenza della forma.

E tale sarebbe stata⁶. Questo modello di semplice generazione, si applicherebbe alla giustificazione nell'ipotesi che il nostro progenitore non avesse peccato. Però non sarebbe nemmeno stato creato in grazia. L'ipotesi dunque è questa. Notate bene come S.Tommaso, con fede cattolica crede che il primo uomo sia stato creato in grazia, ed è convinto che la Scrittura ci parli di una creazione, che nel primo istante appunto dell'esserci dell'uomo comporta anche lo stato di grazia. Tuttavia Dio non può essere obbligato a creare l'uomo in grazia. La libertà di Dio: questa sta sempre molto a cuore a S.Tommaso.

Come è bella la distinzione degli stati di natura! Infatti la libertà di Dio fa sì che Egli - è un'ipotesi ovviamente, ma reale - avrebbe potuto creare l'uomo *in puris naturalibus* o meglio *in integris naturalibus*, cioè nella integrità della sua natura, nella pienezza della sua umanità, diremmo noi oggi, però senza il dono della partecipazione della vita divina, della divina amicizia, e quindi della grazia e della carità.

Ebbene, in 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 Dio gli avesse dato in un secondo momento questa stessa soprannaturale partecipazione a Sè, cioè a Dio, si sarebbe trattato 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 tra assenza e presenza. E quindi sarebbe servito per analogia ovviamente, il modello del moto sostanziale, cioè della semplice generazione. L'altro modello fisico del movimento, più complesso per la verità, ma anche più accidentale, è il movimento dal contrario al contrario appunto.

Per esempio un cambiamento di qualità, dal contrario al contrario. Se uno prende il sole d'estate - adesso si può prendere quasi anche d'inverno -, si passa dallo stato di pallore o di pallidità, allo stato di abbronzatura. Per fare un esemplino banale.

Quindi dal contrario al contrario. Ed è proprio quello che si produce nella realtà tragica del nostro essere peccatori. Cioè noi nello stato di peccato siamo abitualmente lontani da Dio. cioè non solo non possediamo la partecipazione della divina natura, non solo siamo privi della grazia, ma siamo lontani dalla grazia, siamo in contrasto con la grazia, nello stato di peccato.

⁵ Propriamente parlando la privazione non è una semplice assenza, ma è l'assenza di qualcosa che manca, cioè che dovrebbe esserci e non c'è.

⁶ Si riferisce all'acquisto della grazia nello stato di innocenza. Si avrebbe avuto un passaggio dalla semplice assenza alla presenza, mentre nello stato di natura decaduta si ha un passaggio dalla privazione alla presenza

Perciò nello stato attuale in cui l'uomo si trova, dopo il peccato di Adamo, la giustificazione non può aver luogo se non come *iustificatio impii*, cioè giustificazione del peccatore. E quindi avviene solo con un moto dal contrario al contrario. In qualche modo bisogna che Dio per santificarci - santificare e giustificare è la stessa cosa -, ci strappi anzitutto dalla miseria del peccato, per poi darci il dono della partecipazione alla sua divina natura.

E 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 rimesso, perchè poi possiamo diventare amici di Dio, partecipi della sua divina natura. Ecco quindi la conclusione di S. Tommaso: la giustificazione dell'empio è il passaggio dallo stato di ingiustizia, cioè dallo stato di peccato, di allontanamento da Dio, per mezzo della remissione dei peccati, tramite la remissione, allo stato di giustizia, che costituisce il termine *ad quem*, dal quale si denomina tutto il moto.

Quindi è un passaggio. Notate bene. Infatti qui S. Tommaso colloca la *remissio peccatorum*, dalla parte del termine *a quo*. Cioè noi, nello stato diciamo così in cui ci troviamo in partenza, siamo dei peccatori. Ora, questo stato di partenza dev'essere annichilato, annullato, distrutto tramite la *remissio peccatorum* e il momento susseguente è il dono della giustizia, che è il *terminus ad quem*.

Noi ci muoviamo dal peccato alla santità, per mezzo della remissione dei peccati. Il peccato ci è rimesso e poi conseguiamo la giustizia, cioè la grazia santificante che Dio ci infonde.

Giovanni di S. Tommaso precisa un punto abbastanza interessante. Il Gaetano aveva qualche dubbio sulla consistenza dell'analogia del moto. Certo che è una analogia. Mi raccomando, non sono la stessa cosa il moto fisico e il moto spirituale della giustificazione. Il Gaetano dice che è un *quasi motus*, proprio perchè non riesce a vedere nello stato di peccato un vero e proprio termine *a quo*, e non un qualche cosa di positivo.

Invece Giovanni di S. Tommaso, questa è la tesi che a lui è molto cara, purtroppo forse, dice che effettivamente c'è nel peccato un elemento in qualche modo positivo, non dalla parte del peccato, che è effettivamente pura privazione, privazione però con la connotazione di chiusura⁷ all'infusione della grazia. Ma si tratta anche, nello stato di peccato, di un abituale disordine per adesione abituale al fine ultimo disordinato, che non è Dio. Il peccatore, almeno implicitamente, e però sempre consapevolmente per malizia, sceglie sempre una creatura anziché Dio come fine ultimo. E questa adesione a una creatura come fine ultimo si perpetua, cioè rimane e perdura nell'anima del peccatore.

In questo senso, vedete, c'è un qualche cosa di consistente in questa *aversio a Deo*. C'è una certa positività, questa tendenza a un bene creato in contrasto con Dio. E questa *aversio a Deo*, nel senso di adesione a una creatura - *ad commutabile bonum*,

⁷ Probabilmente si tratta della concupiscenza come tendenza a peccare, riconosciuta dal Concilio di Trento.

direbbe S. Agostino -, questo disordine della volontà dev'essere appunto ordinato, cioè deve essere aperto⁸ e ciò avviene nella *remissio peccatorum*.

Notate un'altra cosa, che Giovanni di S. Tommaso mette in risalto subito, commentando il primo articolo, ma che poi riscontreremo più avanti nelle questioni riguardanti appunto l'ordine delle parti della giustificazione.

E cioè, dalla parte dell'agente, bisogna distinguere l'ordine di queste parti della giustificazione. Dalla parte dell'agente efficiente, che è Dio che ovviamente agisce sull'uomo, e dalla parte del fine, dell'intenzione che Dio ha sull'uomo quando lo muove a giustizia.

Ora, dalla parte dell'agente, prima si introduce la forma e poi si distrugge l'opposto della forma. Cioè Dio introduce in noi la grazia santificante, *ex parte Dei agentis*. Dalla parte di Dio agente, prima c'è l'infusione della grazia, che è già la grazia santificante. Quindi Dio ci dà il dono della grazia santificante e con questo dono, ci distrugge il peccato. Vedete quindi che c'è il passaggio dall'infusione della grazia alla remissione del peccato.

Invece *ex parte finis*, cioè dalla parte del fine, prima si distrugge l'opposto e poi si introduce la forma, che è infusa dall'agente. Quindi dalla parte del fine, ovvero da parte nostra che siamo passivamente mossi, prima bisogna che siamo staccati dal peccato e poi che siamo condotti al dono abituale della grazia. Ecco perchè l'ordine delle parti della giustificazione può essere veramente inverso nell'uno e nell'altro caso⁹, a seconda della prospettiva.

La remissione stessa è chiamata da S. Tommaso anche compimento. Vedremo poi nell'articolo. S. Tommaso, riprendendo il tema del primo articolo, precisa ancora che nella *remissio peccatorum* si compie la giustificazione dell'empio. Cioè la giustificazione giunge al suo traguardo per così dire quando viene rimosso il peccato.

Ora, la remissione è il compimento non a modo di perfezione o di fine ovviamente, ma a modo di termine nell'ordine dell'esecuzione. Perciò, ciò che Dio intende come 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 veramente molto, molto coartante, molto limitante,? Si potrebbe dire: come? Il *motus a iustitia* è molto più importante della *remissio peccati*? Ed è effettivamente così. Solo che, vedete, la *remissio peccati* è in qualche modo l'ultima cosa nell'ordine dell'esecuzione. Potremmo dire questo. Tenete presente già lo schema che poi ancora vedremo, tanto per completare il discorso. Tenete bene questo. Il primo momento è effettivamente una infusione del ruolo santificante della grazia. Il secondo momento è la remissione del peccato. Adesso lascio da parte gli atti del libero arbitrio. Comunque, il secondo momento è la remissione del peccato. Il terzo momento è il conseguimento dalla parte dell'uomo di quello stesso dono che Dio gli ha infuso in partenza.

⁸ Aperto a Dio.

⁹ Questo è spiegato poche righe sotto col rapporto inverso peccato-grazia , grazia- peccato.

Notate, proprio per comprendere bene il dinamismo della giustificazione, che è molto importante distinguere questo duplice aspetto. Cioè, l'*infusio gratiae sanctificantis* e la *consecutio gratiae sanctificantis*. Infusione e conseguimento. L'infusione si pone all'inizio e il conseguimento alla fine.

Ora, il secondo articolo si pone la domanda che concerne appunto l'infusione della grazia. E cioè se 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 da parte di Dio.

Se volete, possiamo porre la domanda anche in questi termini: è possibile che Dio perdoni un peccatore, senza dargli la sua grazia? Ecco la domanda. I nominalisti e Lutero, per motivi diversi, dicono di sì. I cattolici dicono di no. Non è possibile che Dio rimetta o perdoni il peccato senza infondere la grazia. Sapete perché il nominalismo nega questa tesi? Semplicemente perché insiste esageratamente sulla libertà divina. Dice praticamente che insomma Dio può fare anche l'impossibile. Il nominalismo non rispetta più le essenze. Non le rispetta poi perché le essenze per il nominalismo non esistono.

Invece, il cattolicesimo, che in questo è abbastanza realista come filosofia, nel senso del realismo degli universali, rispettando le essenze, ovviamente dice che non è possibile che Dio perdoni il peccato senza infondere la grazia.

Ora, perché non è possibile questo? S. Tommaso fa un'analisi diciamo così breve, ma abbastanza significativa della psicologia della riconciliazione tra l'uomo e Dio. L'offesa può essere rimessa solo se l'animo dell'offeso si riappacifica con l'offensore, se si placa rispetto all'offensore.

Questo avviene anche nelle vicende umane. Sappiamo bene che quando uno ci offende, ahimè, non sempre la virtù della carità riesce subito a superare il momento della prima amarezza. Allora succede che prima siamo un po', come dire, amareggiati dell'offesa ricevuta. Possiamo dire che abbiamo veramente perdonato il prossimo, quando il nostro animo si placa nei suoi riguardi.

Notate bene come è importante - sia detto per inciso - nel perdono, ed è proprio quello che ci insegna il Santo Vangelo, non perdonare solo a parole, ma proprio anche dimenticare in una certa misura. Voi conoscete bene la popolare distinzione tra perdonare e dimenticare. Cioè: io gli perdono; però dimenticare, no! Invece, no! Non si può perdonare davvero se non si dimentica pure.

Ovviamente è un dimenticare non sul piano intellettuale, perché è chiaro che ogni tanto può tornare alla mente, ma non è questo il peccato. Ma è il dimenticare affettivo. Cioè non volere più ricordare, insomma. E' necessario che, sul piano affettivo, si capisce, l'animo dell'offeso si plachi rispetto all'offensore, che sia di nuovo in pace con l'offensore.

Ora, questo vale anche per Dio. E' necessario nella rimessione del peccato, affinché Dio ci perdoni il peccato, che Egli ristabilisca la pace tra Lui e noi. E ovviamente l'iniziativa è tutta sua, perché spetta a Lui perdonarci, dato che è Lui

l'offeso. E' quindi necessario che Iddio si plachi nei riguardi di noi che Lo abbiamo offeso.

Ora, questo placarsi, che è proprio l'essenza della riconciliazione 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. Ecco perché nel Santo Vangelo i due termini si intrecciano strettamente tra loro: amore e perdono. Chi ama, perdona.

Quindi, il perdono di Dio è un'espressione sublime del suo amore per noi. In sostanza il Vangelo è tutto lì. *Euanghelion*, la Lieta Notizia è la notizia della salvezza, cioè che Dio ci ha perdonati, perchè ci ha amati. Il perdono di Dio suppone quindi un esplicito, gratuito, del tutto immeritato amore di Dio per me. Noi non solo non abbiamo meritato l'amore di Dio, ma anzi l'abbiamo demeritato.

Il Signore, proprio per perdonarci l'offesa, che consiste nel peccato, deve in qualche modo farci rientrare come si dice nelle sue grazie. Per farlo occorre che Dio assuma da parte nostra¹⁰ un nuovo atteggiamento di amore nei nostri riguardi, quindi che ci ami con un titolo nuovo. Nuovo - tra virgolette, perchè in Dio non c'è nulla di nuovo, dato che è eterno -.

Ora, voi capite già quale sarà l'argomentazione dell'Aquinate. Cioè bisogna di nuovo tornare alla metafisica dell'amore di Dio. Infatti è metafisicamente impossibile che Dio ami un bene presupposto. Dio non presuppone il bene che ama, ma produce amando il bene che ama. Provo a spiegarvelo, perchè vedo che siete un po' perplessi. E' una cosa importante questa. Ne abbiamo già parlato un pochino, ma è importante.

Il fatto è questo. Tra l'amore della creatura, di noi uomini e anche degli angeli e l'amore di Dio c'è una grossissima differenza. E cioè Dio se volete presuppone un solo bene, che è il bene di Lui, della sua essenza divina increata. Ogni altro bene che Dio ama, non lo ama riconoscendolo come un bene presupposto al suo amore, ma Dio amando produce lo stesso bene che ama.

Adesso lo spiegheremo dalla parte della creatura, così capirete subito la differenza. Nell'amore della creatura, c'è una certa passività, una dipendenza dal bene amato. La creatura non può dire: ti voglio bene perchè ho creato il tuo bene. No! Ti voglio bene perchè riconosco il bene che c'è in te.

Ecco perchè *nihil volitum nisi praecognitum*. Certo che anche in Dio c'entra la conoscenza con l'amore, ma in maniera diversa. In noi invece c'è questo passaggio. Anzitutto noi riconosciamo, ed è un dato di fatto, indipendente da noi, il bene del prossimo. Io amo il mio prossimo. Riconosco nel prossimo un bene che io non gli ho dato, il suo bene è indipendente da me, cioè c'è in lui. Io lo riconosco come tale e mi muovo con amore. Cioè la riconoscenza diciamo così affettiva di quel bene si chiama appunto amore.

Ho un movimento di amore per il prossimo in quanto riconosco, non solo intellettualmente ma anche affettivamente il bene che c'è in lui. Però so che quel bene io

¹⁰ *Quoad nos*, ossia secondo il nostro modo di intendere.

non lo ho creato. E' interessante notare questo. Cioè nell'amore umano è essenziale questa componente dell'umiltà, riconoscere che del bene che amiamo nel prossimo, noi non siamo creatori; quel bene è suo, noi lo rispettiamo in lui, non lo creiamo. Certo che poi, una volta che cominciamo a voler bene ai nostri amici, può succedere che li carichiamo di beni che forse anche non hanno. Da quel punto di vista lì c'è tutta la psicologia delle proiezioni. Basta pensare soprattutto agli innamoramenti, dove effettivamente il meccanismo della proiezione è fortissimo. Però bisogna che sempre si parta da qualche bene iniziale, riconosciuto come già presente.

Invece Dio è tutto il contrario, proprio perchè Dio non dipende da nessun bene creato, che non sia appunto creato da Lui. Cioè ogni bene che Dio ama nella creatura è un bene che deriva dal suo stesso amore. Quindi - che il Signore mi perdoni - nella psicologia dell'amore divino non c'è nessuna dipendenza rispetto alla creatura, che d'altronde sarebbe anche metafisicamente impossibile, perché introdurrebbe una potenzialità nella vita di Dio.

Quindi Dio crea con amore. Vedete la fecondità dell'amore di Dio. Tutto ciò che Dio ama, lo produce. L'amore di Dio è sempre efficace. E questa, in sostanza, è la grande ragione del cattolicesimo contro il protestantesimo. Cioè non è possibile un amore sterile di Dio. Quello che vogliono i protestanti, sia detto sempre con rispetto dei fratelli separati, è che Dio ci ami senza produrre alcun effetto su di noi, ovvero che l'amore divino rimanga sterile, invece non è così. Il Signore quando ama produce quel bene che ama.

E quindi se nell'anima, nel perdono occorre un nuovo titolo, non dico un nuovo atto di amore, perchè in Dio non c'è successione di atti, ma un nuovo titolo di amore divino verso di noi, è necessario che questo nuovo amore verso di noi produca un nuovo effetto in noi. E qual è l'effetto dell'amore di Dio in noi, se non appunto la grazia? La *participatio divinae naturae*.

Perciò la remissione del peccato comporta sempre l'infusione della grazia. Non è possibile che Dio ci perdoni e perdonandoci non ci ami. D'altra parte non è possibile che ci perdoni senza amarci. Non è possibile però nemmeno che Dio perdoni e ami senza produrre un effetto reale di tale amore, che è l'infusione della grazia.

E quindi, diciamo, con questo amore di Dio Che si riconcilia con il peccatore o meglio riconcilia il peccatore a Sé, Dio si riappacifica, si placa nei riguardi del peccatore. Questo amore di Dio produce in noi un effetto, che è il conferimento della grazia, l'infusione della grazia divina. Ovviamente si tratta di un amore del tutto gratuito, per ciò stesso tale da oltrepassare i confini della natura. Perciò amore soprannaturale.

S. Tommaso precisa questo stato di cose dicendo nell'*ad primum*, che perdonare l'offesa richiede sempre una benevolenza speciale, non basta cioè un atteggiamento di indifferenza. Uno potrebbe anche dire: va bene, ma io adesso non ci penso più, ma..... Questo non è perdono.

Per perdonare non basta far finta di niente. Bisogna veramente assumere un atto, un atteggiamento, diciamo 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, cioè e senza peccato e senza grazia. Ma dopo il peccato, la colpa non può essere rimessa se non con l'infusione di grazia.

Perciò, se l'uomo fosse costituito solo nell'integrità della sua natura senza la grazia santificante, non avrebbe peccato, ma non avrebbe nemmeno la grazia. Quindi sarebbe in uno stato diciamo così di indifferenza, da questo punto di vista. Dopo il peccato invece la remissione non è possibile, se non con questo nuovo amore di Dio per l'uomo, e quindi con l'infusione della grazia.

L'*ad secundum*. E' interessante. Dice S.Tommaso: *sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quendam gratiae effectum, ut supra 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.* Ve l'ho letto proprio in latino, *ut littera sonat*, erché appunto, questo *ad secundum* di San Tommaso è la delucidazione di tutta la disputa attorno al Concilio di Trento contro il protestantesimo.

E' interessante come a distanza di secoli S.Tommaso ha saputo anticipare questa questione. Lì si parla esplicitamente della non imputazione, la stessa non imputazione, non imputare il peccato, che è proprio il cavallo di battaglia di Lutero. Cioè Dio perdona non imputando, perchè la stessa non imputazione è di biblica memoria. Infatti, la Bibbia spesso parla di non imputarlo, piuttosto che positivamente di imputare. Abramo crede in Dio e gli fu imputato come giustizia.

Ebbene questo stesso non imputare il peccato e computare come giustizia è un qualcosa che procede *ex divina dilectione*. Vi è questa *dilectio*, questa dilezione di Dio, cioè l'amore di Dio è sempre frutto dell'infusione della grazia.

Bene, miei cari. Riposatevi nei vostri meritati cinque minuti e poi proseguiremo.

Seconda parte (B)

Mp3: 12 lezione (B) – 26 gennaio 1988

Registrazione di Amelia Monesi

Registrazione di Rumori

... il modo in cui Dio muove tutte le creature e l'uomo in particolare. Cioè la questione è questa: se è necessario nella giustificazione anche un moto da parte del libero arbitrio umano.

Notate bene l'ordine degli articoli. Abbiamo visto nel secondo articolo che c'è la necessità che Dio muova l'uomo. E' la *motio Dei moventis*, la mozione di Dio movente attivamente. Ora ci si chiede se l'uomo, è passivamente mosso da Dio. Notate bene.

L'uomo è passivamente mosso. Però la questione è se, in quella passività, ci debba essere anche una certa attività umana.

Notate l'apparente paradosso della questione. E di fatto non c'è dubbio che Dio muove non una entità inerte, ma un'entità capace di muoversi, anzi, di muovere se stessa in qualche misura. Quindi, ciò che Dio compie sull'uomo è di muovere l'uomo a muovere se stesso. Non è una semplice mozione a essere mosso. E' una mozione a essere mosso in maniera tale da muovere se stesso. E questo in qualche modo riassume anche sul piano naturale la realtà della premozione fisica. Ne abbiamo un po' parlato quando ci siamo fermati sul problema dell'efficacia della grazia.

Quindi Dio muove l'uomo senza annientare la libertà dell'arbitrio, anzi proprio la mozione di Dio interpella il libero arbitrio, attua la mozione del libero arbitrio. Ma forse conviene - tanto per dirvi quanto è importante questo articolo - citarvi la dottrina della Chiesa.

Qui, la Marietti¹¹ riporta quel canone nove della sessione sesta del Concilio di Trento. Anzi, gioverebbe molto¹². Questo purtroppo non possiamo farlo a scuola, ma se potete. Avrete il Denzinger a casa. Ebbene, prendete il Denzinger e vedete la sessione sesta del Concilio Tridentino, cioè il decreto sulla giustificazione, che è estremamente importante.

Dunque, il Concilio dice così: *Si quis dixerit, sola fide impium iustificari* (Se uno osasse dire che l'empio viene giustificato tramite la sola fede), *ita ut intelligat* (così da intendere), *nihil aliud requiri* (che nulla altro si richiede), *quo ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur* (in virtù di cui egli, cioè l'empio, debba cooperare in vista del conseguimento della grazia della giustificazione), *et nulla ex parte necesse esse* (e che per nessun titolo sia necessario) *cum suae voluntatis motu praeparari atque disponi* (che l'uomo si prepari e si disponga tramite il moto della sua volontà): *anathema sit*.¹³ Sia scomunicato chi osa dire che nel processo della giustificazione interviene solo Dio, con la totale passività dell'uomo. Si richiede proprio il moto della volontà e precisamente il moto libero. Cioè il *motus liberi arbitrii*.

Ora, S. Tommaso parte da questo suo modello, che poi il Concilio di Trento fece largamente suo, cioè la *iustificatio* come *motus a iustitia*. La giustificazione è un moto spirituale soprannaturale divino, ma comunque un moto, un movimento verso la giustizia. Ora, Dio in questo processo, muove l'uomo, così come muove proprio ogni altra cosa. Cioè muove ogni cosa secondo la sua natura.

Dio creatore delle essenze, largitore dell'essere alle essenze - bisogna sempre pensare a questo punto metafisico -, Egli solo che raggiunge l'essenza, non tramite un intervento sull'essenza stessa, 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

¹¹ La famosa Casa Editrice torinese.

¹² Leggerlo.

¹³ Denz. 1559.

maniera infallibile e però in maniera tale da muovere tutte le cose secondo quanto è dovuto alla loro natura.

Bisogna meditare spesso, miei cari, su questa prerogativa di Dio. Non è facile, esemplificarla. Non si può dire: Padre, ci porti qualche esempio. La metafisica è scarsamente esemplificabile, perchè si tratta veramente di una prerogativa di Dio. Bisogna proprio arrivarci tramite quel delicato nesso tra essenza e 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. Vedete come Dio 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 e l'uomo a modo dell'uomo. L'angelo a modo di angelo.

Insomma, ve l'ho detto grossolanamente. Ci sono alcuni gradi. E' meraviglioso pensare che Dio proprio raggiunge ogni creatura nella sua differenza specifica. Anzi oserei dire quasi nella sua differenza numerica, perchè ogni individuo ha poi le sue peculiarità operative.

Quindi il Signore nel muovere rispetta perfettamente le essenze delle cose mosse. Cioè muove quelle essenze a muovere se stesse secondo la loro essenza. Ora, appartiene all'essenza della natura dell'uomo - e questa premessa pure è molto importante -, che l'uomo sia capace di un moto libero, cioè che si muova da sé, mozione da sé. E qui bisogna essere sempre attenti: non nel senso che l'uomo sia una impossibile *causa sui*, cioè che l'uomo dia a se stesso l'atto del suo agire, ma nel senso che l'uomo è in grado di prefiggere a se stesso dei fini intermedi del suo agire. Finalisticamente parlando, non è determinato *ad unum*.

E questa è la caratteristica dell'atto umano, ovvero del volontario perfetto. L'abbiamo fatto, mi pare, l'anno scorso, se non sbaglio. Il volontario perfetto, non consiste solo nel fatto di avere il principio del suo agire in sé. Questo coinciderebbe con il naturale. Il volontario invece è il principio in sé, cioè intrinseco, non solo del suo agire, ma anche del suo ordinarsi ai fini intermedi. In questo senso l'uomo ha anche lui, con la sua volontà, una natura creata. Vedete che 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 - in questo senso è determinata *ad unum* -, ha già prestabilito¹⁴ il suo fine specificante che è la beatitudine in astratto. Va bene questo discorso? La volontà non può non volere essere beata, in astratto. Da quel lato è determinata. Però, data quella determinazione, rispetto a ogni bene particolare la volontà è perfettamente libera, cioè domina l'ordine dei fini intermedi.

In questo senso l'uomo, essendo *sui potestativus*, come dice San Tommaso, avendo se stesso nella propria potestà e avendo il dominio del suo agire, è mosso da Dio

¹⁴ Nella sua stessa essenza o natura.

proprio per muovere se stesso con libertà. Perciò nella giustificazione è necessario che l'uomo elicit gli atti del libero arbitrio.

Quindi 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 premesso da Dio infondente la grazia santificante.

Ahimè, non vorrei complicare troppo le cose. Proviamo a dire questo. Vi dissi già mi pare l'altra volta, che l'atto dell'infusione della grazia, inteso tomisticamente come *motio Dei moventis*, assume certe caratteristiche, cioè il suo contenuto è appunto quello della grazia abituale, ciò che ci viene infuso è la grazia abituale, ma il modo in cui viene infuso è quello della grazia attuale, cioè della grazia movente.

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

Vedete la caratteristica dispositiva degli atti umani. E se non ci sono atti umani non c'è possibilità di disposizione. Se non c'è il libero arbitrio, l'uomo non è in grado di disporsi. Notate molto bene questo. C'è un certo rigore causale di S.Tommaso non da poco. E' severo l'Aquinate su questo piano. Cioè, occorre che ci sia la causalità efficiente (mozione di Dio), la causalità formale (grazia santificante), ma occorre anche, ovviamente, la causalità finale (la *consecutio gratiae*, il conseguimento della grazia), ma occorre anche la causalità quasi materiale (cioè la causalità dispositiva). E' indispensabile.

Ora, questa causalità dispositiva è anch'essa prodotta da Dio, però da Dio tramite l'uomo. Dio muove l'uomo a muovere se stesso e quindi a disporre se stesso tramite i suoi atti liberi. Ora, proprio nell'*ad primum*, S.Tommaso si vedrà allora costretto a chiarire una *vexata quaestio*, e cioè quella della giustificazione degli infanti o comunque degli impediti nell'uso della ragione.

Naturalmente i nostri teologi neoterici non hanno problemi, perchè hanno mandato a quel paese, come si suol dire, scusate l'espressione volgare, insomma, come dire, si sono sbarazzati in maniera, in maniera estremamente sbrigativa, appunto, del problema dicendo che in fondo il cristianesimo è qualche cosa di inconscio. E' il famoso modernismo, che fa emergere i contenuti religiosi dall'inconscio. Lì ovviamente la domanda non si pone, ogni infante, insomma, è già cristiano anonimo.

Invece in una teologia seria, che comprende e che implica anche una antropologia seria, bisogna veramente prendere altrettanto sul serio la causalità dispositiva. Cioè l'uomo diventa cristiano, proprio 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". Ora, quel, quell'io, che sono compreso nel moto della

giustificazione, non sono l'io inconscio, sono l'io libero, che deliberatamente accetto la grazia di Dio.

Ora, appunto come è possibile la giustificazione di chi non ha l'uso della ragione? Per esempio appunto i bambini prima dell'uso della ragione e anche adulti, che eventualmente per malattia sono impediti? E qui S.Tommaso vede veramente una tesi, che, lo ammetto anch'io, è rigorosa o forse, tendente al rigorismo, ma, insomma la tesi è questa: la giustificazione di chi non ha il possesso del libero arbitrio, non può verificarsi se non sacramentalmente. E' possibile solo, in tal caso, la giustificazione sacramentale. Ovviamente in virtù della grazia battesimale.

Questo ovviamente fa parte della dogmatica. Vi invito qui solo a pensare alla stupenda sacramentalità del Battesimo. Il Battesimo è veramente una nascita sacramentale e quindi in esso si tratta di essere inseriti in Cristo, nuovo Adamo. Non a caso il Battesimo proprio ci purifica dalla colpa adamitica, cioè ci toglie il *peccatum naturae*. Ecco perchè il Battesimo ha una sacramentalità che esplicita molto l'*opus operatum*. E quindi in qualche modo dà poco spazio o per lo meno esige poco il consenso individuale.

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 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 - è interessante -, si esige un atto dispositivo, solo che non è più l'atto del bambino, ma, fortunato il bimbo battezzato, è l'atto stesso di Cristo. Quindi è Gesù che si sostituisce alla mancanza del suo agire. Ma questo innesto *ex opere operato* in Cristo, nell'atto salvifico della sua passione e di tutto il mistero pasquale, questo inserimento non può accadere se non appunto tramite il sacramento.

Naturalmente non voglio soffermarmi su questo, perché potremmo parlarne molto. Da lì sorge la domanda del Limbo, del caso dei bimbi non battezzati, che muoiono in tenera età, e quindi non possono convertirsi a Dio con questi atti del libero arbitrio.

La Santa Sede, sapete, non ha mai proclamato il Limbo come dogma. Quindi è lecito disputarne. Però, mi pare nelle condanne dello pseudo Concilio di Pistoia, c'è proprio questa condanna che dice che, insomma, se non è necessario che tutti professino la fede nel Limbo, è però temerario negarlo. E' una saggia decisione¹⁵.

Insomma, non dico che necessariamente ogni cristiano cattolico debba credere nel Limbo. Però, in qualche modo, ci sono motivi teologici che fondano una simile ipotesi teologica. Quello che è comunque importante, sapete, è che la misericordia di Dio non ha confini e il Signore non si è certo compiaciuto di rivelarci tutto quello che

¹⁵ Papa Pio VI proibisce di sostenere che il limbo è una favola pelagiana, come sosteneva il sinodo di Pistoia. Egli fa riferimento alla tradizionale definizione del limbo, ma non si impegna nella questione se il limbo esiste effettivamente.

solo Egli sa. Quindi bisogna che il teologo sia modesto e dica a un certo punto: può darsi che il Signore conosca una via per salvare anche i non battezzati, una via che appunto solo Lui conosce, ma non ce l'ha rivelata.

Ragionando, come noi possiamo ragionare, su quello che sappiamo per Rivelazione e su quello che sappiamo per ragione, non possiamo concludere che a questo, cioè che, 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, proprio con degli atti liberi, oppure poi tramite l'*opus operatum* del sacramento.

Per inciso, - ve lo dico solo proprio per inciso, perché ci pensiate -, resta l'opportunità di amministrare il battesimo proprio in tenera età, il battesimo dei bambini, anche se questa pratica si è consolidata nella Chiesa solamente a partire dal quinto secolo, come voi bene sapete dagli insegnamenti della liturgia.

Così similmente accade per coloro che sono impediti, anche adulti, nell'uso della ragione. Ovviamente possono conseguire la giustificazione, ma solo tramite il battesimo. Fortunati loro, che non possono poi nemmeno perdere la grazia battesimale! Quindi c'è quasi da essere, anzi senza quasi, cioè da essere sicuri della loro salvezza.

Invece c'è il caso di coloro, che hanno malattie mentali, ma intermittenti. S.Tommaso si fa anche questa domanda. Naturalmente la psichiatria al suo tempo era molto rudimentale. Comunque egli sa che ci sono anche i malati mentali, che in qualche modo hanno delle intermittenze di lucidità. S.Tommaso dice che effettivamente bisogna che ci sia proprio una certa preparazione nei momenti lucidi, quindi una certa collaborazione con la grazia, almeno in quei momenti in cui ne sono capaci. S.Tommaso è severo dal lato della collaborazione dell'uomo.

Una cosa da precisare è questa accettazione libera della grazia. Non s'intende un'accettazione *in actu signato* - notate la distinzione -, ma *in actu exercito*¹⁶. E mi spiego. Cioè non è che la grazia si accetti come un oggetto accettato¹⁷. La grazia si accetta *in actu exercito* appunto, cioè collaborando con essa. Non dovete immaginarvi infatti che il buon Dio mi infonda la grazia e poi mi dica: guarda, adesso ti offro la grazia. Questo schema è un po' molinista¹⁸, sarebbe: ti offro la mia grazia e tu, bontà tua, cerca di accettarla. Non è così. Non è che sia l'accettazione esattamente una proposta¹⁹. E' più una accettazione fattiva, di collaborazione libera con la grazia, che ci è stata infusa.

Un altro commento di Giovanni di S.Tommaso, che è importante, è questo: l'infusione della grazia è il moto attuale con cui Dio muove il libero arbitrio disponendo

¹⁶ *In actu signato* significa un atto intenzionale e specificamente cosciente; *in actu exercito* è il semplice esercizio dell'atto senza che la mente rifletta sulla sua specificità o sulla sua specie.

¹⁷ Specificamente e deliberatamente accettato.

¹⁸ La cosiddetta *gratia oblata*. Dio certo offre la grazia, ma questa è solo la grazia sufficiente; se la grazia è efficace (*collata*), ossia effettivamente salvifica, è perchè Dio muove infallibilmente la volontà umana alla sua accettazione pur lasciandola libera.

¹⁹ Non segue ad una proposta come se l'uomo restasse libero di accettare o meno. Ma se Dio dona la grazia efficace, l'uomo accetta infallibilmente benchè liberamente.

l'anima al conseguimento abituale della grazia santificante. E' quello che vi ho già detto, cioè l'infusione divina della grazia è il moto dispositivo da parte di Dio, che muove il libero arbitrio disponendolo al conseguimento abituale della grazia.

Ora, 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.

L'avete ben presente, questo. Quindi sono²⁰ in qualche modo intermedi secondo l'ordine della causalità efficiente. Sono già premossi, sostenuti causalmente dalla infusione della grazia, però sono previ rispetto alla presenza abituale della grazia nell'uomo.

Invece, secondo la causalità formale, gli atti liberi 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.

Provo a spiegarmi meglio. Che Dio me la mandi buona. E' come se, in qualche modo, gli atti umani fossero per così dire permeati dalla formalità della grazia abituale, prima che ne sia informato il soggetto stesso.

Il soggetto, potremmo dire l'essenza dell'anima, non ha ancora conseguito la grazia abituale, ma gli atti in qualche modo già si impossessano di questa formalità. Ecco perchè sono già permeati dalla grazia abituale ed ecco perchè sono meritevoli, perchè se non fossero elevati dalla grazia abituale, non potrebbero meritare. Quindi è 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 a sollevare formalmente gli atti dispositivi.

Infatti Giovanni di S. Tommaso dice che il moto attuale adeguato, cioè ultimamente disponente, congiunge efficacemente gli atti del libero arbitrio con la grazia abituale infusa, cosicché essi possono essere formati dagli abiti soprannaturali senza procedere efficientemente da essi²¹. Quindi sono formati dagli abiti soprannaturali, ma procedono da un soggetto che ancora non li ha.

Ora, gli atti del libero arbitrio sono sostanzialmente due. Dico sostanzialmente proprio perchè ce ne possono essere tanti altri collaterali. Non è detto che proprio ci siano solo quelli. Quelli che diremo adesso sono indispensabili, ma ci possono essere tanti altri atti di virtù, atti espliciti, che aiutano la giustificazione.

Quello che si richiede però è un duplice atto. Anzitutto il libero arbitrio deve muoversi verso Dio. Questo è l'aspetto della conversione, quello che comunemente noi

²⁰ Gli atti del libero arbitrio. Inizia la grazia attuale, la quale muove il libero arbitrio, il quale a sua volta agisce sotto la mozione della grazia abituale.

²¹ Questi atti del libero arbitrio causati dalla grazia attuale preparano quelli causati dalla grazia abituale, quindi non sono da questa causati.

chiamiamo *metanoia*²², conversione. E' proprio questo il *motus liberi arbitrii in Deum*. Cioè il nostro libero arbitrio, che si è allontanato da Dio tramite il peccato, si converte a Dio da un diverso orientamento a sè. Cioè si stacca dal fine ultimo sbagliato, errato, e si ordina al fine ultimo vero, cioè a Dio.

Ora, questo atto che muove, con cui il libero arbitrio si muove verso Dio, è anzitutto l'atto di fede. E non a caso S.Tommaso cita S.Paolo. Non poteva mancare, come documento, *Rm 5,1*: "Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio". E' uno dei tanti luoghi dove S.Paolo usa questa parola "giustificati per la fede", cara a Lutero, come ben sapete. Prego.

... *la fede cresce* ...

Ah, non c'è dubbio. La fede cresce. Però bisogna stare attenti. Cioè la fede non può crescere per quanto riguarda l'oggetto creduto²³. Faccio un esempio. Non è possibile che uno dica: sui dodici articoli di fede, vediamo un po', ne credo sette²⁴. Gli altri cinque ci penserò poi dopo. Signore, aumenta la mia fede. Vuol dire che prima non ha la fede.

Questo perché? Per il semplice motivo che noi crediamo non per convinzione umana. Crediamo perchè Dio ha rivelato certe verità. E siccome ci fidiamo di Lui e non più di noi, accettiamo tutto ciò che Dio ha rivelato, senza esclusioni²⁵. Quindi in quel senso non può crescere. Però, c'è un vero senso. Ma bisogna appunto distinguere i due sensi, perché sennò si fa un grande pasticcio.

Da un lato non cresce certamente la fede *ex parte obiecti*, cioè non si accrescono²⁶. Ecco. Invece, cresce ovviamente *ex parte subiecti*. Cioè, essendo un abito infuso all'intelletto speculativo, la fede si radica sempre di più nell'intelligenza umana, E da questo lato ovviamente cresce. Perciò possiamo giustamente dire al Signore: *adauge fidem*, "Aumenta, o Signore, la mia poca fede".

Però, certamente per la giustificazione non si richiede una fede particolarmente intensa. E' chiaro che poi la stessa intensità dell'abito di grazia conseguito, dipenderà dall'intensità degli atti preparatori. Quindi, chi si prepara con poca fede, nel senso spiegato, avrà poca intensità di grazia santificante; chi invece fa un atto di fede eroica,

²² Un famoso termine di S.Paolo.

²³ Nella fede c'è un elemento oggettivo e un elemento soggettivo. Certo, dal punto di vista oggettivo delle verità di fede, uno non può dire di accettarne una parte riservandosi eventualmente e di aumentare il numero degli articoli ai quali aderire, perché la vera fede è accettare tutto sin dall'inizio. Invece dal punto di vista soggettivo, ossia dell'adesione personale alla verità, questa adesione deve continuamente crescere.

²⁴ Come per esempio Vito Mancuso, il quale tra i dogmi della fede dice esplicitamente di respingerne alcuni perché a suo giudizio sono contro la ragione.

²⁵ La scelta delle verità di fede, alle quali aderire non deve dipendere da considerazioni relative alla propria ragione fallibile, portata alla presunzione, ma dall'ascolto umile della Parola di Dio mediata dalla Chiesa. Certo la sana ragione ha una sua parte nell'accettazione degli articoli fede, ma la parte giusta è precisamente quella di accettarli tutti con fiducia senza operare stolte discriminazioni.

²⁶ Sott'inteso: gli articoli.

proprio estremamente radicata nell'animo, ebbene, avrà anche una maggiore intensità di grazia abituale.

Sempre per quel motivo che abbiamo già visto della dipendenza in qualche modo dell'intensità della grazia dall'intensità degli atti preparatori, ben tenendo presente che quella stessa preparazione in ultima analisi è sempre Dio che la fa in noi, non c'è nessuna preparazione che Dio 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. Infatti, giustificando l'uomo, Dio muove la sua mente convertendola a Sé. Dio converte l'uomo a Sé: "Convertiti a Te, o Signore, e saremo convertiti". Dio converte l'uomo a Sé. E così alla giustificazione appartiene essenzialmente l'atto libero di conversione dell'uomo a Dio.

Ora, la prima conversione è quella della fede. Vedi *Lettera agli Ebrei*, capitolo 11, che è tutta una parentesi, oserei dire, sulla fede. Il capitolo 11, della *Lettera agli Ebrei*, dice al versetto 6: "Chi si accosta a Dio deve credere che Egli esiste e che è il remuneratore di tutti".

Esistono i primi credibili. Bisogna, per accedere a Dio, anzitutto credere. Miei cari, questo è molto importante. Niente carità senza fede. Ahimè, ci può essere fede senza carità, ma non carità senza la fede, perché il più suppone il meno; mentre non vale il viceversa. Quindi purtroppo è possibile avere la fede informe senza la carità. Non è una cosa bella, ma è possibile. Invece non è mai possibile avere la carità senza avere la fede.

Oh, state dunque attenti, a una certa retorica neoterica²⁷, che si fa sempre più strada e che dice: ma è una persona tanto buona e tanto affettuosa. Capite quel che voglio dire? Non è stile. Insomma, uno può essere ben filantropicamente disposto e il suo atteggiamento non è ancora per questo carità soprannaturale. La carità soprannaturale suppone la fede, almeno implicita. Su questo c'è poi un grande mistero.

E quindi torna di nuovo un grosso problema, diciamo della salvezza di coloro che esplicitamente non credono. Sappiamo che possono essere in grazia di Dio e salvarsi, però mai senza la fede. La carità non è mai senza la fede. Se c'è carità, ci deve pure essere la fede, almeno implicita. Perciò la carità non c'è senza la fede. Tanto è vero che San Pio X proprio trafisse il modernismo dicendo che è un movimento pericolosissimo, ereticale, soprattutto per questo motivo, perchè predica l'amore senza verità, carità senza la fede. Invece non c'è carità senza la fede!

S. Tommaso infatti precisa subito, nell'*ad primum*, una cosa che Lutero non ammetterebbe mai. Anzi, ci sono delle invettive luterane piuttosto forti contro questa tesi. Cioè Lutero sottolinea il *sola fide* proprio per opposizione a questa dottrina cattolica. Noi al limite potremmo pure accettare il *sola fide*, nel senso che vedete come la fede è essenziale nella conversione a Dio.

Però in Lutero questo *sola*, che egli introduce surrettiziamente nella traduzione della Scrittura, ha proprio un significato ereticale. E quindi, non bisogna essere facili

²⁷ Modernista.

nell'ecumenismo. L'ecumenismo è una bella cosa. Sotto un certo aspetto piace anche a me, seppure non appaia. Ma però solo se è verace. Io ho sempre l'esigenza della serietà. Proprio le cose belle vanno trattate con rispetto e siccome ci credo all'ecumenismo, a quello vero, ci tengo appunto che sia svolto con estrema serietà²⁸.

Ora, soprattutto *in Germaniae partibus*, quando studiavo da quelle parti²⁹ sono venuto a sapere di un certo cedimento ovviamente a queste tendenze protestanteggianti. Allora si diceva: tutto sommato, quel *sola fide*, anche un esegeta cattolico lo può ammettere. Invece, no! Avevano ragione quelli che Lutero chiamava gli asini della Sorbona. Quando da parte dell'Università parigina venne da Lutero una deputazione col mandato di criticare il suo *sola fide*, chiedendogli perché aveva introdotto nella traduzione il *sola*, Lutero li cacciò via dicendo: dite a quegli asini *parisienses*, che il dottor Martin Lutero vuole che sia così, *sit pro ratione voluntas*.

Ebbene, avevano ragione i dottori della Sorbona quando dicevano che quel *sola* è qualche cosa di pericoloso. Non si tratta di un problema filologico. Filologicamente è anche accettabile, per carità. Cioè lì si tratta però della teologia luterana, che esclude la formazione della fede per opera delle carità. Cioè il *sola fide* significa: per la fede, in qualche modo spoglia di carità, non c'è bisogno della carità per giustificarsi. La carità è una virtù quasi pagana o poco ci manca. Quindi la fede è l'unico atteggiamento salvifico, non tanto dell'uomo, ma quanto piuttosto di Dio che afferra l'uomo.

Invece S.Tommaso dice questo: 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 formato 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 sulla penitenza ha tutto un dinamismo della conversione dove dice che si parte dalla fede informe, poi c'è il timore servile.

Utiliter concuntuntur peccatores timore servili, dice il Concilio di Trento. I peccatori sono utilmente e salutarmente scossi dal timore servile, quel timore che appunto i perfezionisti³⁰ negano nella sua validità salvifica. Invece, - ci fa capire il Concilio di Trento -, è cosa bella temere l'inferno, anche se non basta. Quindi i peccatori sono in qualche modo utilmente scossi da questo timore servile. Però da ciò sono condotti alla speranza. Se io temo l'inferno, come posso sfuggire? 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 sarebbero un po', così, le tappe diciamo della conversione.

Perciò notate che la fede formata non è da sola. Ci sono tante altre virtù che concorrono. L'altro atto è appunto quello del contrasto, diciamo così, con il peccato. Vedete come S.Tommaso segue perfettamente questo suo modello del *motus*. C'è la

²⁸ Evidente critica a un certo falso ecumenismo, del resto respinto dal Concilio, per il quale non vengono mai affrontati i punti di contrasto con la fede cattolica.

²⁹ Si riferisce allo Studio teologico domenicano di Walberberg.

³⁰ Buonisti.

motio Dei moventis, Dio che muove tramite l'infusione della grazia, poi c'è il *motus liberi arbitrii in Deum*, il *motus liberi arbitrii in peccatum* e poi la *remissio peccatorum et consecutio gratiae*. Questo è il plesso, diciamo, che integra appunto la giustificazione.

Quindi è necessario non solo accedere nel moto dal contrario al contrario, come l'abbiamo descritto. Non basta solo che l'uomo con la sua libertà acceda al termine *ad quem*, ma che si stacchi anche dal termine *a quo*, che si stacchi dal punto di partenza. Quindi è necessario che l'uomo, ovviamente 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 ovviamente 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. L'iter spirituale ovviamente consiste in questi affetti della mente, che nella giustificazione, come vedete, 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 del peccato, la contrizione, perchè ovviamente il dolore giustificante è un dolore perfetto ovvero di contrizione.

E non mi dilungo sulla attrizione e contrizione, perchè poi ne farete un'accurata indagine nel trattato sul sacramento della penitenza. Ebbene, miei cari, tutto il movimento si compie nella *remissio peccatorum*. E S. Tommaso riprende ancora un po' il tema del primo articolo, ma fa ciò proprio per poter elencare le singole tappe della giustificazione. Essendo la remissione dei peccati il fine - cioè il termine, *finis executione* - della giustificazione, evidentemente la remissione dei peccati fa parte fa parte della giustificazione proprio come il suo termine, il fine nell'esecuzione.

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 o della causa movente. E a questa corrisponde l'infusione della grazia. La *motio Dei moventis* è la grazia. Quindi si tratta dell'infusione della grazia.

Poi c'è il *motus mobilis*, il moto del mobile, che si sdoppia, ovvero c'è nel moto del mobile un recedere dal termine *a quo*, dal punto di partenza, che è la contrizione.

Scusate. (*ha la tosse*)

Poi c'è l'accedere al punto di arrivo, cioè al termine *ad quem*, cui corrisponde ovviamente la fede formata, come abbiamo detto. E' il terzo momento.

Infine il termine. Prego

... *accedere* ...

Accedere. Accedere al termine *ad quem*, al punto di arrivo della giustificazione. Questo è il terzo momento. La fede formata.

Poi, il quarto e ultimo momento è il *terminus motus*, cioè il termine del moto, in cui il moto si quietava. Si arriva proprio al punto di arrivo, ovvero la consumazione del moto in qualche modo e il raggiungimento del fine ed è appunto la remissione del peccato. Quindi tutto il movimento della giustificazione si compie nella remissione dei peccati.

Ora, S. Tommaso precisa subito nelle risposte ai diversi argomenti previ, che la giustificazione non si identifica con la remissione dei peccati; però si denomina da essa, cioè dalla remissione dei peccati, come dal suo termine e fine. Tutti i moti si denominano dal termine. Quindi è possibile dire equivalentemente giustificazione e remissione dei peccati, perdono dei peccati o riconciliazione, conversione. Insomma, ormai ci sono diverse parole.

Un'altra considerazione è questa. Quanto alla sostanza, la remissione dei peccati è l'infusione della grazia. Ma, secondo l'oggetto formale, si differenzia il peccato distrutto e la grazia infusa, seppure ci sia uno stretto legame tra entrambi. *Generatio unius est corruptio alterius*, quindi la generazione dell'uno suppone la corruzione dell'altro.

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

Abbiamo ancora qualche minuto? No. Ahimè. Sentite, miei cari, fatemi veramente questo grande, grande piacere. Provate a studiare il resto. Va bene? Non sono questioni estremamente difficili quelle che rimangono. Siamo riusciti, per fortuna, a descrivere la giustificazione.

Adesso si tratterà di vedere l'istantaneità di quel moto. Ovviamente S. Tommaso dirà che è moto istantaneo, perchè spirituale. Notate però nell'*ad quintum*, che c'è una precisazione, in quanto in qualche modo *per accidens* c'è una certa temporalità. Quindi c'è un ultimo tempo in cui c'è il peccato e un primo istante in cui c'è la grazia.

Poi, nell'articolo ottavo, S. Tommaso appunto mette in rilievo il primato della infusione della grazia. Nel nono articolo, che è molto bello, S. Tommaso parla della grandezza dell'opera della giustificazione. Fatevene uno schema. E' semplice, per fortuna. Però è bello. Eventualmente vi gioveranno a farvene uno schema, questi diversi modi di considerare la grandezza di un'opera.

Sotto un aspetto l'opera più grande è la creazione; sotto un altro è la santificazione ed inoltre nella santificazione, sotto un aspetto più grande è la glorificazione dei giustificati; sotto un altro invece è più grande la giustificazione dei peccatori. Qui c'è tutto un insieme di sfumature abbastanza rilevanti. E poi infine, S. Tommaso spiega nell'ultimo e decimo articolo che la giustificazione, strettamente parlando, non è un miracolo.

Questo soprattutto *ex parte subiecti*, ve lo dico solo in breve. Poi dopo vi lascio, poveretti. Ebbene, il fatto è che lì S. Tommaso dice che in qualche modo l'anima umana

è capace di Dio³¹, cioè è capace della grazia. Questo però va preso con molta cautela in quanto potrebbe in qualche modo farci pensare che la grazia sia dovuta all'anima. Va bene? Non pensatelo mai. Sennò la grazia sarebbe annientata nella sua gratuità!

Quindi questo *capax Dei* va spiegato in questo modo, e cioè che l'anima è sempre in potenza obbedienziale alla grazia. Cioè quella potenza solo Dio con il Suo intervento la può attuare, però è quella potenza obbedienziale. Vi citai già la distinzione. Ve la richiamo alla memoria. E' 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 e obbedienzialmente disposto a riceverla. E vi feci l'esempio dei figli di Abramo citati da S.Giovanni il Battista, che si scaglia contro i farisei e dice: Dio potrebbe suscitare figli di Abramo da quelle pietre.

Ora, il buon Dio e solo Dio però, quindi è potenza obbedienziale, può infondere la grazia nell'uomo. Ma per infondere la grazia in una pietra, deve prima trasformare la pietra nell'uomo e poi infondere la grazia nell'uomo. Capite la differenza tra la potenza obbedienziale generica e specifica.

Questo lo dico solo per la vostra istruzione, ma affinché non pensiate che S.Tommaso in qualche modo ceda a questa tendenza a vedere nella grazia una esigenza spontanea della nostra anima.

La questione del merito la vedremo poi nel secondo semestre. Che il Signore vi benedica. Riposatevi bene, studiate anche bene, e fate dei begli esami.

Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

Amen.

Ti rendiamo grazie, o Signore Dio Onnipotente, per tutti i tuoi benefici. Tu che vivi e regni nei secoli dei secoli.

Amen.

Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

Amen.

Arrivederci. Grazie.

³¹ L'espressione è di origine agostiniana: *mens capax Dei*.