

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso sulla Grazia e Carità**  
**AA.1987-1988**  
**Lezione n. 2**  
**Prima e seconda parte**

**Bologna, 20 ottobre 1987**

**Grazia n. 2 (A-B)**

(Rif.Archivio: R.a.3.2)

**Audio:**

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

<http://www.youtube.com/watch?v=J5NUBZpa4Zc> (B)

<http://it.gloria.tv/?media=468142> (A)

<http://it.gloria.tv/?media=470783> (B)

**Dispensa:** [http://www.arpato.org/testi/dispense/Grazia\\_1-150.pdf](http://www.arpato.org/testi/dispense/Grazia_1-150.pdf)

**Prima parte (A)**

Mp3: 2 lezione (A) – 20 ottobre 1987

Registrazione di Amelia Monesi

*Alcuni termini sono stati tralasciati ed indicati (?) – Cf. audio*

... Ci siamo intrattenuti un po' sui significati basilari e soprattutto sui principi, tratti dalla anche grecità profana della parola *caris*. Abbiamo visto come in ebraico a tale parola corrispondono due termini con sfumatura leggermente diversa, ovvero l'*hen* e l'*hesed*.. Dopo questo abbiamo visto anche mi pare un pochino i Santi Padri. Adesso invece un accenno agli sviluppi posteriori, dopo il periodo patristico.

Nella scuola francescana, in S. Bonaventura e in Duns Scoto, viene bene elaborato il modello della grazia, intesa come un dono creato. E vedremo come anche San Tommaso appunto si porrà una domanda proprio a tal riguardo. Cioè la grazia è un dono creato, un qualche cosa di creato nell'anima umana, in cui però, e questo è il grande mistero, in questo dono creato, ci è dato qualche cosa di increato, cioè la stessa Persona dello Spirito Santo. Quindi è Dio che inhabita nell'uomo, quindi nel dono creato, in quella che San Tommaso chiamerà appunto la qualità, ovvero l'abito entitativo, che è la specie propria alla quale appartiene la grazia.

I Francescani non si soffermano troppo sulla entità esatta del predicamento a cui appartiene la grazia, ma ci tengono anche loro. Sia San Bonaventura che Duns Scoto sostengono appunto che è un che di creato nell'anima, in cui si possiede però Dio

increated, cioè la stessa Persona dello Spirito Santo. Tuttavia, sempre nella tradizione agostiniana, tendono a non distinguere molto tra la carità e la grazia.

Invece San Tommaso insisterà appunto molto sulla distinzione tra la grazia come abito entitativo, un essere soprannaturale partecipato all'uomo, e la carità come l'agire, cioè l'abito operativo, divinizzante per eccellenza. Vedete come la grazia e la carità si appartengono a vicenda. Si potrebbe dire che la carità è sul piano operativo, ciò che la grazia è sul piano entitativo. C'è una stretta analogia di proporzionalità.

I Francescani cominciano<sup>1</sup> con un altro francescano, meno edificante per la verità di San Bonaventura e anche di Duns Scoto. Intendo dire un certo Ockham, che voi tutti conoscete dalla storia della filosofia. Guglielmo di Ockham, tanto esaltato da quell'anticlericale, che chiamasi Umberto Eco, nel suo romanzo. Allora, Guglielmo Ockham che cosa sostiene? Sostiene praticamente che la bontà degli atti umani dipende interamente dall'accettazione divina. Quindi mette molto in risalto un elemento molto importante della dottrina sulla grazia, perché produrrà altri guai come adesso vedremo. Cioè, secondo lui, praticamente la bontà del nostro agire umano dipende interamente dalla accettazione divina. Ovvero il nostro agire non ha nessuna validità intrinseca, se non quella che Dio gli attribuisce.

Quindi tutta la validità del nostro agire deriva da Dio. Ovviamente è una visione strettamente antimetafisica, che quasi mi fa trasecolare nella sua grossolanità. Non so se rendo l'idea, miei cari. Infatti non si intravede più l'analogia del bene, cioè come il bene coincide esattamente con l'essere, per cui tutto ciò che è, in quanto è, è buono: perciò l'agire umano, in quanto esistente, dovrebbe già essere considerato come buono.

Invece no. Qui ogni bontà è in qualche modo *ab extrinseco*, cioè dall'accettazione divina. Notate che non è certamente così facile dirimere la questione, perché non ha poi tutti i torti, qualche ragione l'avrà nel senso che effettivamente, perché ci possa essere il merito, come vedremo studiando la q.114, è necessario che in qualche modo ci sia un rapporto, stabilito evidentemente da Dio, tra l'azione umana, limitata, creata, ontologicamente finita e il premio che è la visione beata del cielo, ovviamente un premio, almeno *ex parte obiecti*, infinito. Quindi, diciamo così, questa sproporzione dev' essere superata effettivamente dall'accettazione divina.

Però, quello che comincia con Ockham è in qualche modo la concezione dell'accettazione divina come un che di puramente esterno e oserei dire causalmente sterile. A che cosa mi riferisco? Mi riferisco al fatto che l'intelletto divino è sempre profondamente pratico, ovvero Dio, conoscendo, causa.

Questo è molto difficile. Bisogna davvero purificare molto la nostra mente. La sacra teologia poi non è null'altro che questo esercizio di continua purificazione della nostra mente per elevarci in qualche modo a pensare il divino. Ebbene, bisogna in qualche modo non pensare più a un atto dell'intelletto che riconosce il bene come già esistente, ma un atto dell'intelletto che pone quel bene che pensa, perché lo pensa.

---

<sup>1</sup> Si tratta dell'inizio della teologia francescana.

Infatti sarebbe un disastro se noi ci potessimo sostituire al Padre Eterno. Comunque per fortuna in noi è così, e cioè che noi pensiamo il bene, ma pensandolo non lo costituiamo, anche se qualche filosofia idealista ha questa pretesa. Ad ogni modo noi pensiamo il bene, ma non lo costituiamo. Invece il pensiero divino non presuppone, al di là di Sè, alcun bene che Egli non abbia costituito.

Sicchè, vedete, ogni amore di Dio verso l'uomo. Già parlo al plurale. E' cosa difficile, vedete, perché l'amore di Dio è uno solo ed è eterno, è identico alla stessa sostanza divina *ex parte subiecti*; lo plurifico *ex parte obiecti*. Cioè, vedete, con l'unico amore eterno, Dio dispone diversi effetti nel tempo, di volta in volta, per così dire. Come siamo legati alle categorie temporali. Ogni volta che Dio concepisce per così dire un nuovo amore per l'uomo, questo amore nuovo di Dio verso l'uomo, produce un qualche cosa di intrinseco nell'uomo. Questa è la tesi tomista.

La tesi occamista è molto diversa. Cioè Dio accetta l'uomo, si riconcilia con l'uomo, senza che tale accettazione produca qualche cosa di intrinseco nell'uomo. Avete capito la differenza? E' molto importante. Il nostro amico Guglielmo di Ockham, si compiace di un'opera di sistematica demolizione dell'ordine delle essenze. Tutta la sua filosofia, senza voler essere troppo cattivi, penso che si meriterebbe ben altre invettive, dunque, tutta la sua filosofia consiste in un programma di sistematica demolizione dell'ordine delle essenze.

Ed è il programma che fece molta fortuna nella filosofia posteriore, fino ai nostri giorni. Invece penso, miei cari, che, scusate la parentesi, per uscire dall'impasse in cui la filosofia e il pensiero in genere si trovano, bisognerebbe di nuovo prendere la strada di un moderato platonismo, ovvero di nuovo riscoprire la consistenza delle essenze.

Ad ogni modo il nostro amico dice praticamente che Dio, con la sua onnipotenza, potrebbe creare anche delle assurdità, in sostanza. Cioè la stessa, come dire, consistenza delle cose, non è delle cose in virtù di esse stesse, cioè in virtù di una essenza, ma ancora in virtù della volontà divina. Sicchè Dio avrebbe potuto fare, questo è effettivamente *horribile dictu*, che un atto umano puramente naturale, meritasse la vita eterna, con la sua sola accettazione esterna.

Che il Signore mi perdoni per l'empia ipotesi, se Dio si facesse pelagiano, avrebbe detto: bastano le vostre virtù umane naturali e io vi faccio entrare tutti in Paradiso. Per fortuna il buon Dio non la pensa così, perché notate che saremmo impoveriti di tutta la vita soprannaturale. Certo, sotto un certo aspetto, tutto sarebbe più facile, perché non ci sarebbe da lottare e da progredire nella vita soprannaturale. Ma vedete come spesso le cose difficili sono anche le più belle, soprattutto quando è il Signore che le dispone per noi.

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

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

Ebbene, dopo Ockham, il quale è tendenzialmente e fortemente pelagiano, miei cari, la storia veramente conosce, quelli che Hegel chiamava gli scherzi dello Spirito Assoluto. Ogni tanto succede che si verificano dei veri paradossi, ovvero un discepolo di Ockham. Sapere già che alludo a quel frate agostiniano del primo cinquecento che chiamavasi Martin Lutero.

Martin Lutero stesso, con la sua solita verve, esclamava o: *ockhamista sum, sum ockhamice factionis*, sono discepolo di Ockham, sono della fazione di Ockham. Il che è tutto dire. Era proprio una specie di *professio fidei*, di una fede per la verità poco ortodossa, ma comunque una *professio* lo era.

Però, vedete, la mentalità luterana è profondamente diversa da quella occamista. Per Lutero sarebbe proprio il peccato dei peccati dire che un atto umano naturale, la virtù dei filosofi, per così dire, un'azione naturale possa meritare la vita eterna. Non vi dico per non scandalizzarvi come Lutero vanificava le disposizioni naturali razionali, ecc. Ebbene, appunto per Lutero sarebbe un abominio davvero.

Quindi, con teologie assolutamente opposte, il modello teorico però rimane lo stesso, nella misura in cui in Lutero si può parlare di modello teorico, perché di teoresi ce n'era ben poca. Ce n'era ben poca anche della ragione, ce l'aveva anche con la ragione. Comunque. L'inimicizia della ragione, miei cari, non paga mai. E' sempre un grande guasto dell'anima umana.

Comunque Lutero, che disprezzava appunto la ragione, e quindi diceva che le opere umane naturali sono assolutamente inconsistenti, dove poteva intravedere la salvezza? Solo nella grazia di Dio. Ma in quale grazia? Non già in una grazia che muta il cuore dell'uomo. Questo per Lutero era un'ulteriore tentazione. Ci sono nei suoi scritti queste invettive contro la concezione cattolica in fattispecie tomistica.

Non a caso fece bruciare anche la *Summa Theologiae*, questa bell'opera, miei cari, la fece bruciare sulla piazza pubblica dopo che il Santo Padre fece bruciare le sue opere, e scrisse la bolla *Exsurge Domine*. Ebbene, Lutero tra l'altro diceva appunto che praticamente chiunque esige al di là della fede anche la carità, *Christum Moise facit*, ovvero fa di Cristo un altro Mosè.

E' proprio quello che diciamo noi cattolici, che noi bonariamente diciamo, che insomma la giustizia è sempre qualche cosa di buono. Quindi, certo Mosè era legislatore imperfetto, mentre Cristo è legislatore perfetto. Quindi il sommo analogato, diciamo così, di ogni legislazione è la legislazione evangelica. Ma è una legge, è un *opus*, che ci viene richiesto, no? Questa mentalità tomistica ovviamente in Lutero trova una grande e forte opposizione.

Secondo Lutero c'è una differenza totale tra quello che era l'Antico Testamento e il Nuovo Testamento. Mosè insisteva sulle opere della Legge, Cristo svuota in qualche modo la salvezza dalla esigenza delle opere e della Legge stessa e sostituisce alle opere

e alla Legge la sola grazia, che a sua volta non deriva dalla fede formata. Questo secondo Lutero è il più grande abominio che si possa concepire nella mente di fannulloni monaci scolastici, come diceva. Ogni tanto mi sento colpito da queste sue invettive. Ad ogni modo, diceva: queste oziose teste dei monaci.

Ad ogni modo, Lutero appunto sostiene questo, che la fede non è formata dalla carità, ma da sola si impossessa di Cristo, perchè in essa il Cristo si impossessa dell'uomo. Però questo impossessarsi non è un qualche cosa di intrinseco, appunto perchè subentrerebbe ancora una specie di essere soprannaturale, con opere soprannaturali, con legge soprannaturale e insomma Cristo sarebbe ancora un Mosè. C'è semplicemente la accettazione di Dio. Vedete la tesi del *simul iustus et peccator*?

Questo è il centro della tesi di Lutero sulla giustificazione: *simul iustus et peccator, pecca fortiter sed fortius fide*. Alcuni hanno voluto o pensato che Lutero abbia invitato al peccato. Effettivamente qui non bisogna, insomma, questo non è esatto. Qui non bisogna lasciarsi trascinare un po' dalla foga dell'apologetica cattolica, senza però cadere nemmeno nell'altro estremo, una specie di canonizzazione di Lutero, che certamente non se la meritava.

Ad ogni modo, miei cari, vedete, il fatto è che Lutero certamente non invita al peccato. Questo, no. Però dice: se tu hai peccato, non c'è bisogno che tu cerchi di convertirti, di fare chissà quali opere, andare a confessarti. Questo è un fatto contingente. Capiamo che Lutero aveva delle grosse crisi fobiche, e quindi praticamente per lui la confessione e i sacramenti erano altrettanti tormenti. Il che però non giustifica il fatto che per curare le proprie nevrosi uno possa escogitarsi una eresia *ad hoc*, imponendola poi anche agli altri.

Ad ogni modo Lutero che cosa fece? Cioè praticamente dice: non c'è bisogno di convertirsi con delle opere o chissà che altro, basta semplicemente superare il proprio peccato, che c'è e che rimane. Lutero ha una notevole consapevolezza del peccato. In questo non è affatto moderno, perché aveva una ipersensibilità al peccato.

Il peccato nell'uomo è proprio come una bestia accovacciata. Lutero prende lo spunto dal *Libro della Genesi*, riguardo all'ammonizione del Signore a Caino: "Guarda che il peccato è lì accovacciato come una belva, davanti alla tua casa per sbranarti". Il peccato effettivamente è una entità che opera nell'uomo. E però l'uomo, che non smette mai di essere peccatore, l'uomo non è mai santo, come pensano i cattolici che l'uomo diventa buono, e insomma che agisca bene. No! L'uomo è sempre profondamente e strutturalmente peccatore.

Unica cosa di cui si tratta è quella di credere in Cristo. Se uno crede, allora la sua fede gli viene imputata come giustizia. E sotto quell'aspetto, più l'uomo è peccatore, più ha occasione di credere superando con la fede il peccato e quindi, paradossalmente, più viene giustificato. E' la famosa giustificazione forense, ovvero una specie di vera e propria assoluzione.

Non so ancora se, per il motivo che il fatto non costituisce reato oppure per pura insufficienza di prove, ad ogni modo è un' assoluzione da parte di Dio, il Quale dice: insomma, quel tale, è peccatore, notate, è peccatore, però Io non lo considero più come

tale. Notate. Il grosso neo di questa dottrina è appunto che, come per Ockham, praticamente Dio è infecondo nella sua accettazione dell'uomo, cioè non tocca il cuore dell'uomo, non trasforma l'uomo. Siamo proprio agli antipodi della dottrina dei Padri sulla divinizzazione, della dottrina dei mistici addirittura sull'unione trasformante. Cose del genere per Lutero sono assolutamente impossibili.

Per di più c'è però un altro elemento. E in questo Lutero è in netta opposizione con Ockham, e cioè in qualche modo l'uomo, l'agire umano, non ha nessuna consistenza. Quindi proprio tutto è rovina. Dopo il peccato delle origini l'uomo è completamente, profondamente rovinato, è proprio lebbroso da cima a fondo. E' quindi addirittura una delle proposizioni condannate da Sua Santità Leone X, di beata memoria.

Infatti, una di queste proposizioni di Lutero recita: *omnis iustus peccat in omni opere bono*, cioè persino l'uomo giusto pecca in ogni sua opera buona. Perché? Perché, dice Lutero, appena sa che la sua opera è buona, pecca già di superbia. Praticamente le opere sono buone solo o per condannarci, se confidiamo nelle opere, o per salvarci, ma negativamente, se disperiamo del nostro agire.

Solo Melantone escogiterà il *tertius usus legis*, in ultima analisi per una certa convivenza civile, di cui Lutero era meno preoccupato. Melantone invece è un pedante. Insomma, Lutero è l'altro tipo germanico. Ci sono due tipi. Melantone è il tedesco pedante e Lutero è il tedesco esuberante. Ad ogni modo Melantone dice che c'è il *tertius usus legis*, cioè in qualche modo la convivenza civile e pacifica.

Quindi in questo senso la legge può avere il suo fondamento buono. Però, per quanto riguarda la teologia, la legge ha soltanto due funzioni: per la condanna, se uno confida in essa, oppure per la salvezza, ma allora bisogna disperare della legge, per attaccarsi praticamente alla fede in Cristo. Questo, per quanto riguarda Lutero.

Notate una cosa, miei cari, perché, vedete, la cosa non mi lascia del tutto tranquillo. In qualche modo le *psyciai*, cioè le anime più razionali tendono sempre a vedere il razionale anche in contesti alquanto irrazionali, oscuri. E allora la vicenda, qui non mi lascia in pace.

Come mai Lutero, con premesse assolutamente opposte a quelle di Ockham, elabora però la stessa dottrina? Io penso che un denominatore comune si può trovare: è ancora la distruzione dell'ordine delle essenze. Cioè il motivo per cui Ockham era pelagiano è lo stesso motivo per cui Lutero era, diciamo così, uno pseudosupernaturalista<sup>2</sup> ad oltranza. Qui si vede come gli estremi in qualche modo si toccano.

Infatti, se voi affermate che le essenze non contano, allora effettivamente quel poco che io posso fare con la mia umanità, sarà cosa buona lo stesso, se Dio lo accetta. E si ha il pelagianesimo. Ma dalla stessa premessa della distruzione delle essenze, se io dico che proprio il mio agire è un nulla di essere, cioè proprio una rovina, una malvagità

---

<sup>2</sup> Fideista. Infatti il fideismo è una fede falsamente soprannaturale.

profonda e radicale, allora effettivamente io non vedrò altra possibilità del bene, se non tramite il soprannaturale, però un soprannaturale estrinseco di pura accettazione.

Non so se anche voi intravedete un po' questo nesso. Ma, in qualche modo una teologia che giustamente distingue e nel contempo coordina analiticamente l'ordine di natura e l'ordine di grazia e di gloria, quindi l'ordine soprannaturale, presuppone una filosofia rispettosa delle essenze.? Penso che si possa concludere questo in base a questi precedenti storici.

Il Concilio di Trento. Risponde il famoso Concilio di Trento, molto ecumenico nei suoi inizi più di quanto non si pensi, tanto è vero che fu convocato proprio a Trento, per andare incontro ai Protestanti, i quali hanno detto: non vogliamo un concilio dei papisti da qualche parte a Roma, ecc., lo vogliamo in terra tedesca, quindi nella terra dell'Imperatore, a metà strada per la verità, però Trento era abbastanza vicina anche a Roma e via dicendo.

Comunque, non solo geograficamente, ma anche proprio dal punto di vista teologico, si voleva andare incontro all'eresia luterana, si voleva anzitutto che il protestantesimo rientrasse in qualche modo. Poi, vista l'impossibilità di questo, ovviamente la Chiesa si è premurata<sup>3</sup>, e davvero bisogna ringraziarla di questo, anche se non tutti oggi sono riconoscenti al Concilio di Trento. Ebbene, bisogna ringraziare la Santa Madre Chiesa per il fatto che ha chiarito la dottrina con estrema serenità e limpidezza nel contempo.

Ebbene, il Concilio di Trento dice questo: anzitutto la grazia è un dono intrinseco. Vedete che non si inventa nulla di nuovo. Già S. Bonaventura diceva questo e tanto di più i Padri, ecc. Bisognerebbe rinnegare tutta la tradizione patristica per dire qualcosa di diverso. Quindi la grazia è un dono intrinseco, alla grazia ci si prepara con un'altra grazia, che però non è abituale, ma attuale. Vedremo come San Tommaso anticipa largamente questa dottrina del Concilio di Trento, il quale mi piace particolarmente, perché fu un Concilio eminentemente tomistico. Ecco perché è così chiaro.

Voi sapete che sull'altare, accanto al Vangelo di S. Giovanni, che inizia bene: "All'inizio c'era il Verbo", accanto a questa espressione magnifica del Logos, c'è appunto la *Summa Theologiae* dell'Aquinate. Ebbene, appunto il Concilio di Trento dice che, sempre seguendo gli egregi insegnamenti di San Tommaso, alla grazia santificante siamo preparati ancora da Dio. Questo in qualche modo appoggia molto la tesi protestante, se volete, senza cadere nel loro errore. Cioè in fondo dice che l'uomo non guadagna la grazia con le opere buone sue, a differenza di quello che dice Ockham.

Ma le stesse opere buone preparatorie alla grazia santificante, devono essere elevate da quella che chiamasi grazia aiutante, grazia attuale. E poi la grazia costituisce nell'uomo un principio di merito.

Vi dico brevemente, non posso riassumervi tutti gli insegnamenti del Concilio di Trento, perché sono parecchi. Ma *in nuce* si potrebbe dire questo: intrinsecità della

---

<sup>3</sup> Si è premurata di andare incontro e nel contempo ha chiarito.

grazia; preparazione alla grazia santificante con l'aiuto previo e preveniente della grazia attuale; una volta però che l'uomo è giustificato e quindi possiede l'abito santificante della grazia, ecco che la grazia in lui diventa per così dire sorgente di merito e quindi di opere buone. Vedete come da un lato accetta ciò che i protestanti hanno visto di giusto, cioè che alla grazia soprannaturale occorre prepararsi con delle opere già soprannaturali.

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

Dopo, nel periodo post-tridentino, verso la fine del cinquecento, inizi del seicento, si scatenò la famosa diatriba, la famosa disputa detta *de Auxiliis*. Accenneremo poi anche, soprattutto nel contesto della grazia sufficiente ed efficace, a questi sviluppi. Adesso facciamo solo una breve panoramica storica. Il Papa convocò la cosiddetta congregazione *de Auxiliis*, che svolse i suoi lavori tra il 1598 e il 1607, sotto i pontificati di Clemente VIII e Paolo V.

La controversia in sostanza si svolse tra posizioni teologiche effettivamente molto diverse. L'occasione fu data dalla disputa tra la scuola domenicana e la scuola gesuitica. Poi, sarebbe meglio dire la scuola della Compagnia di Gesù e quella Domenicana, perché, non per essere pignoli, ma hanno cominciato gli altri.

C'è stata quest'opera del Padre Ludovico Molina, *Societatis Jesus*, intitolata *Concordia della grazia e degli ausilii di Dio con le opere umane*, ecc. Ebbene, in questa *Concordia*, il Padre Molina, seguito da altri confratelli del suo Ordine, sostenne praticamente il fatto che la giustificazione dell'uomo non dipende dalla infallibilità della predestinazione divina. L'efficacia stessa della grazia, cioè il fatto che la grazia produca l'effetto salvifico nell'uomo, non dipende dalla predestinazione, quindi ancora da Dio che dispone così, ma dipende dall'accettazione umana. Vedete?

Paradossalmente proprio anche nel molinismo, c'è la tesi dell'accettazione, ma questa volta non divina, ma umana. Quindi, in qualche modo, è l'uomo che deve accettare e, una volta che accetta quella grazia che è ancora inefficace - Dio offre all'uomo una grazia inefficace -, l'uomo accetta questa grazia. E questo va detto proprio per motivi di onestà: secondo le parole di Padre Molina, non è che l'uomo renda efficace la grazia. Questa sarebbe troppo grossa.

Però, una volta che l'uomo ha accettato, Dio rende efficace quella grazia che prima gli offriva come una possibilità, però, e qui c'è il problema, in dipendenza della accettazione umana. Quindi insorsero i nostri cari confratelli dell'epoca, in particolare il Padre Domingo Bañez, il quale sostiene che la tesi non è difendibile, non solo perché contrasta i sapientissimi dogmi di San Tommaso d'Aquino, nostro maestro, ma anche perché proprio contrasta con la realtà delle cose, come spesso accade quando ci si mette contro San Tommaso.

Ebbene, contrasta la realtà delle cose, in quanto non tiene sufficientemente conto della trascendenza divina e dell'universalità della sua predestinazione, in qualche modo giustamente. Scusate, io la penso così, cioè non è che faccia apologia *pro domo mea*. Si potrebbe quasi dire che non perché sono domenicano insegno le tesi di Bañez, ma, perché insegno le tesi di Bañez, tra l'altro per questo mi sono fatto domenicano.

Questo, tanto per chiarire, eventuali (?). Ebbene, il Padre Bañez sostiene giustamente che in qualche modo nella teoria molinistica proprio l'atto più salvifico, che è quello di accettare l'amicizia di Dio, proprio l'atto più salvifico che decide della nostra vita eterna, si trova in qualche modo espulso dalla predestinazione divina e dalla efficacia della grazia divina, cioè è un atto, quello più importante, che in qualche modo si pone al di là della mozione divina.

Questi i termini della questione. Notate, miei cari. Io, per quanto feroce bagnezziano, come dicono quelli dell'altra parte, noialtri diciamo, e Padre Bañez per primo, con molta umiltà, che non è bagnezziano, ma tomista. Ebbene, per quanto bagnezziano, tuttavia devo ammettere che il problema è una di quelle controversie, miei cari, dove in qualche modo si vede quello che il Padre Garrigou-Lagrange chiama "il chiaro-scuro del mistero".

Cioè ci si avvicina al mistero, ma più ci si avvicina, in qualche modo, più il mistero appare, più anche si nasconde. Non so se rendo l'idea. Più ad uno sembra già di averlo afferrato, più appaiono anche dei motivi validi per la parte avversa. Non so se mi spiego. La mia profonda convinzione è che effettivamente la soluzione molinista non sia buona, intendiamoci, sin dall'inizio. Però almeno in apparenza la loro istanza non è da scartare. Cioè, quella che è la loro preoccupazione è effettivamente la libertà dell'arbitrio, cioè che l'uomo, pur sottomesso all'influsso divino, possa però decidere lui stesso se accettare o no.

Sennò si cadrebbe di nuovo nel determinismo, o di tipo agostiniano, che poi era destinato di sfociare nel giansenismo e che portò già al protestantesimo. Giustamente i Padri Gesuiti si preoccupavano di questa evoluzione, quindi, in qualche modo, il libero arbitrio potrebbe essere visto come coartato psicologicamente dalla divina grazia, oppure comunque tolto di mezzo per una grazia divina, che causalmente influirebbe in maniera tale da sostituirsi al libero arbitrio umano, cosicché praticamente sarebbe Dio che decide per l'uomo e non l'uomo per se stesso.

La grande soluzione tomistica, ve la anticipo solo tra parentesi. Vedete, è quella di dire che in fondo Dio, quando ci muove all'atto libero, non è che si pone in contrasto con la causa seconda, ma proprio causa nella causa seconda sia l'atto sia il modo in cui l'atto procede da essa: è questa la bellezza della trascendenza di Dio.

Quindi la questione è posta in termini non attendibili<sup>4</sup>. Non ci si deve chiedere come mai il libero arbitrio possa sussistere, possa campare anche sotto l'influsso divino. Ci sarebbe quasi da chiedersi come il libero arbitrio possa aver luogo, se non ci fosse l'influsso divino. Capite quello che voglio dire? Cioè, in poche parole, la causalità

---

<sup>4</sup> Si riferisce a Molina.

divina non è in concorrenza con la causalità del libero arbitrio. Mi sono spiegato, cari?

L'istanza dei Gesuiti effettivamente è valida, perchè si preoccupa di quello che ogni buon cattolico dovrebbe tenere a mente, cioè la necessità di salvare il libero arbitrio. E loro, vedendoci un po' come deterministi, ci davano di giansenisti, dopo, mentre prima ci davano di protestanti, e persino calvinisti, e via dicendo. E noi altri li ripagavamo con la stessa moneta, dando a loro dei semipelagiani, se non addirittura pelagiani *tout court*.

Tanto è vero che poi questa *Congregatio de Auxiliis*, per bocca dello stesso Sommo Pontefice, deliberò e disse che praticamente la *quaestio* non era ancora matura per essere dogmaticamente decisa. Scusate se dico tra parentesi che, dato che il Magistero attuale non è molto portato a dogmatizzare, forse rimarrà aperta ancora per qualche tempo. Ad ogni modo, il Papa già allora diceva che la questione era ancora troppo difficile, troppo in discussione. Pensate che allora c'era molto gusto a dogmatizzare, a dirimere, ecc. Quindi non era il caso che la Santa Sede prendesse in qualche modo una soluzione definitiva, mentre gli esponenti delle diverse scuole erano invitati a non molestarsi a vicenda con accuse di eresia.

Anzitutto, le diverse scuole che sono in campo, non sono solo i Gesuiti e i Domenicani, ce ne sono diverse. Anzitutto c'è il tomismo radicale. Nello stesso tomismo ci sono diverse sfumature: c'è per esempio il tomismo della stesso Bañez, di Alvarez, di Lemos, i quali sostengono che la volontà di Dio è, in certa qual misura, positivamente limitativa del numero dei predestinati. Ciò ha a che fare con la predestinazione. Cioè Dio influisce.

Nessuno era calvinista di questi. Capitemi bene, qui bisogna essere molto fini. Cioè non è che si cade necessariamente nell'errore di Calvino, secondo cui il buon Dio causa il peccato e non se ne parli più. Va bene? Questo nessuno di questi signori lo sosteneva. Però, dicevano in qualche modo che c'è una specie di *praedefinitio*, come dice d'altronde lo stesso San Tommaso, una specie di *praedefinitio*, predefinizione quasi di quella stessa distinzione che separa i buoni dai malvagi rispetto all'eternità.

Invece il tomismo moderato, soprattutto rappresentato da un teologo molto fine, di cui purtroppo si tiene poco conto, un certo Gonzales de Albeda. Ebbene, egli insiste sul condizionamento da parte della permissione del peccato. Cioè Dio predestina direttamente alla salvezza, indirettamente invece alla reprobazione. Ovvero indirettamente, in quanto, mentre la destinazione alla salvezza è tutta opera di Dio, perchè è tutta un qualcosa di buono, la riprovazione, essendo un qualche cosa di negativo, è condizionata dalla scelta umana del peccato e quindi dalla permissione divina che il peccato possa aver luogo. Questo in breve.

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

Però, nelle azioni malvagie c'è una strana, curiosa premessa del venir meno. Non so se rendo l'idea. Non è facile afferrare questo momento. C'è una specie di precedenza nel difetto rispetto a ciò che poi Dio causerà in una volontà così indisposta. Capite? In qualche modo, la volontà del peccatore, non del buono, qui c'è la pienezza dell'essere, è indisposta in partenza e Dio poi attuandola dà, a tale volontà, tutto quell'essere di cui essa è suscettibile. Solo che in partenza, non è suscettibile della pienezza dell'essere, per una specie di chiusura previa. non del buono, non del buono, perché qui c'è la pienezza dell'essere. Va bene questo discorso? Ma che cosa è esattamente questa chiusura e come, come si può configurare, rimane un grande mistero.

L'agostinismo. Ci sono soprattutto questi due esponenti di una scuola per la verità agostiniana, ma un po' posteriore, cioè del Settecento, un certo Norris e un altro che si chiamava Berti, che sono agostiniani *sic et simpliciter*. Cioè dicono praticamente che la volontà salvifica di Dio non è universale. Voi sapete che S. Agostino su questo non aveva dubbi e interpretava quindi il celebre luogo della *I Lettera a Timoteo*, secondo capitolo, versetto 4, dove si dice che Iddio *vult omnes homines salvos fieri*, cioè Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati.

S. Agostino aveva dei problemi diametralmente opposti ai nostri. Infatti per noi l'inferno non ha da esserci. Invece per S. Agostino era una realtà fin troppo ovvia. Quindi dice: se l'inferno c'è, come c'è, allora bisogna pur pensare che Dio, se la sua è efficacissima, allora vuol dire che Dio effettivamente non vuole che tutti si salvino. Perché come la mettiamo? Se la volontà di Dio si compie sempre e se non tutti si salvano, vuol dire che in partenza Dio non ha voluto la salvezza di tutti. San Tommaso poi distingue opportunamente, ma S. Agostino proprio non ha di queste preoccupazioni.

E allora che cosa succede? Succede che effettivamente anche l'agostinismo, settecentesco<sup>5</sup>, (?) come vedete, tanto è vero che questi due, furono accusati un po' da tutti di protestantesimo, dai Domenicani e dai Gesuiti, e in questo erano tutti d'accordo. Essi furono protetti dal papa bolognese Benedetto XIV. La loro è una interpretazione molto psicologizzante, tipicamente agostiniana; c'è ancora questa irruenza in qualche modo della grazia di Dio che afferra l'anima umana e fa prevalere in essa un diletto su di un altro. Prego, signora. Certo.

... diatribe ... Pascal ...

Certo. Ma non c'è dubbio. Sì, signora. Sì, bravissima.

... predestinati alla .... chiamati alla salvezza ...

Sì. E' verissimo. Certo. E' proprio così, cara signora. Seppure in maniera diversa. San Francesco di Sales è ovviamente molto più attendibile in questo di Pascal. Comunque Pascal era portato appunto nettamente al giansenismo. Egli stesso non faceva nessun

---

<sup>5</sup> Qui manca il resto della frase

mistero di questa sua tendenza. E si scagliò contro i Gesuiti in maniere molto più irruente di quelle dei Padri Domenicani.

E quindi, sì, certamente c'è la controversia giansenista, che poi coinvolgerà appunto questo problema. Così pure S. Francesco di Sales fu coinvolto in particolare in una diatriba simile a questa, cioè riguardante la carità disinteressata. E di fatto la scuola francese tenderà fortemente a questo. San Francesco è abbastanza titubante sul come decidersi. La scuola francese, soprattutto il Fénelon, tenderà molto a affermare la necessità di un totale disinteresse della carità. E, vede, la Francia sarà sempre tentata un po' dal giansenismo. Però è anche vero che dalla Francia vengono sempre fuori i germi, diciamo così gli anticorpi di questa malattia.

Tanto è vero che fu lo stesso famoso Bossuet che denunciò Fénelon per questa vicenda. Quindi la tendenza è un po' questa, al giansenismo, cioè a dire che non ci si salva con il desiderio di salvarsi, paradossalmente. E' molto vicino anche al protestantesimo. Cioè Lutero dice, in poche parole, che proprio per salvarci bisogna desiderare di dannarci, cioè desiderare quasi l'inferno. Però questo è *horribile dictu*. Notate bene. Comunque, opponevano molto in questa linea psicologizzante, la psicologia dell'amore interessato, quello che noi chiameremmo speranza, alla psicologia dell'amore puro e disinteressato, che sarebbe appunto la carità.

La Chiesa poi diede ragione per la verità ovviamente a Bossuet, e condannò la dottrina di Fénelon, il quale si piegò, perché era un'obbediente figlio della Santa Romana Chiesa. Pascal era invece una persona, come dire, più renitente a piegarsi.. Quindi praticamente tutto il Seicento, effettivamente molto spesso, e non mi meraviglia

*... controversie ... adesso non sarebbero ...*

Oh, certo. Sì. Sì. Ha ragione, signora. Vede. Però, però io talvolta ci penso e dico quasi, non che abbia nostalgia di vivere in altre epoche, perché sarebbe anche, come dire, andare contro la Provvidenza divina, che noi così volentieri affermiamo alla scuola di San Tommaso e di Padre Domingo Bañez. Ma, però, vede, il fatto è che effettivamente la nostra epoca mi pare troppo fiacca nelle domande teologiche. Non so se rendo l'idea. Cioè si chiede troppo delle cose contingenti, pratiche, guida delle anime, cose di questo tipo.

Ma appunto per guidare bene le anime e condurle ai pascoli della vita eterna, bisogna anzitutto conoscere un po' qualcosa della vita eterna, già anticipata appunto con la vita soprannaturale. Quindi, quasi quasi direi che la sensibilità seicentesca, seppur talvolta esagerata. E veramente portava anche a scontri estremamente veementi, persino armati, tanto è vero che Luigi XIV sterminò i poveri giansenisti, di Port Royal, proprio mandò i militari, cosa per cui però, per la verità, non ricevette alcuna benedizione dal Santo Padre.

Ad ogni modo, vede, nonostante questi eccessi, c'era una ben maggiore sensibilità teologica e spirituale. Oggi queste cose apparentemente ci lasciano tranquilli, perché sotto sotto, guardi, sembrerebbe che queste vicende non siano più discusse. Ed è

vero che tutto questo apparato concettuale estremamente sofisticato non è più messo in atto. Però spesso emerge la domanda, per esempio sulla sorte dell'uomo, sulla salvezza, se cioè tutti ci salviamo, o se qualcuno si dannava.

E se qualcuno si dannava, perché? Perché il buon Dio gli ha voluto meno bene oppure per la negligenza sua? Ci facciamo queste domande. Anche rispetto alla sofferenza, per esempio, no? Spesso ci si pone la solita domanda della teodicea, insomma. Un altro tipico esponente del Seicento, Leibnitz, soffriva molto di questa domanda, che continuamente gli veniva fatta.

Infatti, se Dio è onnipotente e buono, come è possibile che ci sia la sofferenza, soprattutto degli innocenti. Quindi sotto sotto queste domande rimarranno sempre. E quindi non fa male se eventualmente ci si rifà anche a modelli elaborati nel passato, perché eventualmente potranno aiutarci. Siamo giunti quasi<sup>6</sup>, però vi dico ancora le altre due scuole e così poi vi lascio i cinque minuti.

C'è anzitutto, dopo l'agostinismo, il molinismo dei Padri Molina e Vazquez, i quali insegnano l'accettazione della grazia, come vi dissi già, cioè la distinzione tra la grazia offerta, la cosiddetta *gratia oblata* - in latino c'è quasi una specie di rima -, e la *gratia collata*, cioè la grazia efficacemente conferita. Quindi c'è la grazia offerta da Dio, e l'accettazione dell'uomo, per la quale poi Dio rende la grazia attualmente conferita.

Ciò ha anche a che fare con la dottrina riguardante la previsione divina dei futuri, dei cosiddetti futuribili<sup>7</sup>. E' una cosa molto fine questa. Cioè, quando Gesù dice per esempio: Guai a te Corazim, guai a te Cafarnaon, ecc. Se in Tiro e Sidone fossero successi quei miracoli, e via dicendo ecc., già avrebbero fatto penitenza in polvere e cenere, ecc. La questione è questa. Gesù con la sua divina onniscienza, prevede ciò che Dio avrebbe fatto a Tiro e a Sidone, anche se non l'ha fatto. Cioè la questione è questa. Ci sono determinate sequenze di eventi che non si verificano, perché non si verifica l'antecedente. Non verificandosi l'antecedente, non si verifica il conseguente.

Si tratta di una proposizione condizionale. Cioè se a Tiro e a Sidone fosse successo, allora e via dicendo. Allora, come il buon Dio prevede questi cosiddetti futuri contingenti, cioè i futuribili, i futuri condizionati, che dipendono ovviamente dalla libertà umana largamente? Come Dio li prevede? I tomisti non hanno dubbi: con un decreto, con una vera e propria scienza di visione, cioè di cose che ci saranno, anche se di fatto poi non ci sono, cioè non sono poste nell'essere.

Però Dio prevede il futuro in quanto prevede ciò che Egli stesso farebbe, se succedesse questo o quello. Sicché c'è un decreto di Dio che è ancora incondizionato, giacché Dio non può essere condizionato. E' incondizionato *ex parte subiecti*, ma condizionato *ex parte obiecti*. Cioè Dio lascia che gli stessi eventi siano condizionati uno dall'altro. Questa è la visione tomistica.

I molinisti invece oppongono a questo la dottrina di una terza scienza. Mi soffermo un po' su questo, perché sarà molto importante. Una terza scienza, che non è

---

<sup>6</sup> Al termine.

<sup>7</sup> Si tratta degli eventi futuri dipendenti dal libero arbitrio.

nè la scienza della semplice intelligenza, cioè dei possibili, nè la scienza di visione, cioè di quelle cose che realmente accadranno, ma una terza scienza, detta appunto *scientia media*, con la quale il buon Dio prevede gli atti futuri contingenti, soprattutto gli atti futuri liberi. E consiste in una specie di supercomprensione dell'intelletto divino, con la quale supercomprensione Dio conosce ciò che succederebbe, se determinati eventi si verificassero. ma senza che Iddio imponga o predetermini tale evento. Questa è la *scientia media*.

Il congruismo. Ultima, di queste scuole. Sostenuto dai Gesuiti Suarez, Lessius o Lessio e San Roberto Bellarmino, il congruismo insegna che l'efficacia della grazia è dovuta, non già all'accettazione umana. Questo effettivamente in fondo pareva anche a costoro, a questi confratelli di Molina e di Vazquez, insomma un po' troppo spinto. Quindi non è dovuto questo alla accettazione umana, bensì alla congruità, cioè l'opportunità delle circostanze ...

*Interruzione della registrazione*

## **Seconda parte (B)**

Mp3: 2 lezione (B) – 20 ottobre 1987  
Registrazione di Amelia Monesi

*Alcuni termini sono stati tralasciati ed indicati (?) – Cf. audio*

Non ho spiegato bene due cose. Anzitutto qual era esattamente la tesi dei bagneziani. La tesi del Padre Molina era questa: la grazia diventa efficace, perchè l'uomo l'ha accettata. Una volta offerta la grazia, l'uomo l'accetta e Dio, a causa questa accettazione, la rende efficace. Invece per la verità, il P. Bañez, sostiene con San Tommaso, che la stessa accettazione della grazia, essendo un atto della causa seconda, cioè essendo un atto della causalità creata, finita, è ancora predeterminata e premossa da Dio.

Quindi non si può dire che la stessa accettazione dell'uomo, che effettivamente avviene nel momento della giustificazione è condizione della efficacia della grazia. Vedremo poi come l'uomo nella giustificazione si stacca dal peccato con l'atto di contrizione e si muove verso Dio, con l'atto della fede formata, come dice appunto S. Paolo, che siamo giustificati per mezzo della fede e che nessuno può piacere a Dio, se non crede, e via dicendo.

Quindi l'uomo si stacca dal peccato e si muove verso Dio. Questo atto di accettazione però non è condizione della efficacia della grazia, ma è già causato anche esso dalla grazia efficace indipendentemente da esso. Io, nel calore della polemica contro quei molinisti, ho un po' spiegato la posizione molinista, ma mi sono dimenticato di spiegare quella bagneziana.

A differenza dei molinisti, che sostengono in qualche modo un certo condizionamento dell'efficacia della grazia dall'accettazione umana, la scuola domenicana sottolinea invece il carattere incondizionato di tale efficacia. Cioè la grazia è efficace perchè Dio la vuole efficace, non perchè l'uomo ha la compiacenza di accettarla. Bisogna precisare un po' anche la scuola suareziana, il cosiddetto congruismo. L'unica differenza tra il congruismo e il molinismo è che, a differenza del Molina, il Suarez non postula più il condizionamento dell'efficacia della grazia da parte dell'accettazione umana. Non è che l'uomo accetta e Dio rende efficace la grazia, per questa accettazione; però comunque un condizionamento rimane, anche se avviene dall'eternità, è il condizionamento della previsione.

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

Notate che il congruismo fu adottato dalla scuola della Compagnia di Gesù, come la sua dottrina ufficiale. Quindi sarebbe sbagliato dire che la dottrina molinistica è quella diciamo ufficiale della Compagnia di Gesù. Oggi non è più un problema, ma una volta sì, si insisteva molto nel precisare. Insomma, la stessa Compagnia ha poi in qualche modo sconfessato il molinismo in questa forma estrema e ha adottato invece la forma attenuata di Suarez, il quale Suarez, come vedete da questo aggiustamento, era veramente un genio di sincretismo. Cioè sapeva sempre in qualche modo trovare la soluzione diplomatica.

Quindi tutta la controversia, se volete ridotta un po' al nocciolo, riguarda l'origine dell'efficacia della grazia. Tutta la domanda è questa: da dove viene alla grazia la sua efficacia? Molina dirà: dall'accettazione umana. Suarez dirà: dalla previsione divina, tramite la scienza media, del buon uso che l'uomo farà della sua grazia. I Tomisti diranno: dipende dalla sola volontà divina; a chi Dio vuole la darà efficace, fortunato lui, per la verità, e a chi non vuole, ahimè!

Però, vedete, per i tomisti la grossa difficoltà sarà poi quella di spiegare il lato negativo. Cioè, se Dio non dà la grazia efficace, perchè non la dà efficace? Capite? Quindi, quando la dà efficace, dipende da Lui che abbia efficacia. Ma se non la dà efficace, ovviamente non siamo Calvinisti e quindi non diciamo che Dio causa il peccato, perciò bisogna, in qualche modo, nel lato negativo, prevedere un condizionamento dalla parte dell'uomo che si sottrae. E' il famoso diventare dell'uomo causa prima, ma ahimè non *efficiens*, che questo spetta solo a Dio, bensì *deficiens*, cioè tale da venire meno.

Comunque di questo poi ci intratterremo solo *pro tempore*. Ad ogni modo mi compiaccio che la questione abbia suscitato qualche interesse in voi. Adesso vediamo

gli sviluppi posteriori, soprattutto c'è nei tempi più recenti la dottrina di Karl Rahner. Non mi attardo molto su tale dottrina, perché il nervoso sarebbe più forte di me. Comunque Karl Rahner dice così, che la grazia consiste in una *selbstmitteilung Gottes*, ovvero autocomunicazione di Dio. E questo non è malvagio. Fin qui andiamo d'accordo, facciamo ecumenismo con i rahneriani.

Dunque, l'autocomunicazione di Dio. Questo si può intendere ortodossamente dicendo effettivamente che Dio con la grazia comunica una *participatio divinae naturae*. Se non che, Rahner insiste nel dire che la grazia non è un qualcosa di creato nell'anima, cioè impugna questa dottrina classica della grazia creata, insegnata dalla Chiesa e dice che la grazia è sempre lo stesso Dio, presente nell'anima. Quindi in qualche modo non ci sarebbe da distinguere tra Dio per essenza e Dio per partecipazione, la grazia è Dio *tout court*. Non vedo come si possa poi evitare in qualche modo persino il panteismo. Infatti a un certo punto Dio è veramente tutto in tutti, non nel senso ortodosso, ma diventa presente nell'uomo secondo la sua essenza.

Quindi Rahner mette molto in avanti quella che lui chiama la *ungeschaffene Gnade*, ovvero la grazia appunto increata, tema ben noto ovviamente anche nella Scolastica, solo che San Tommaso dirà, un po' come abbiamo visto per San Bonaventura, e qui c'è perfetto<sup>8</sup> tra i tanti dottori cattolici, e cioè che la grazia è increata in quanto l'atto con cui Dio conferisce la grazia è increato. E questo è ovvio, no?

Quindi *ex parte Dei operantis* la grazia conferita è ovviamente increata. E anche, in qualche modo in una natura creata, in una essenza creata, viene espressa la partecipazione di un che di increato. Questo è un grande mistero. Qui sarò un po' balbuziente, dovrete scusarmi, ma non è una cosa che sorprende molto.

Per questo San Tommaso dice: è un *accidens*, sì, ma non è tutto creato. Cioè è creato come *accidens in anima*, però è un accidente che deriva, non dalla sostanza<sup>9</sup>, ma bensì dall'alto, dalla presenza di una natura superiore. Però, quella natura non è immediatamente presente al soggetto; ciò non sarebbe possibile perché Dio non può essere la forma di nessuna creatura. Capite quello che voglio dire, no? Quindi Dio si rende presente tramite una forma creata intermedia<sup>10</sup>, che Karl Rahner ovviamente non ammette, a causa, del suo fondamentale esistenzialismo. E siamo ancora alla distruzione sistematica delle essenze, ormai di nominalistica memoria<sup>11</sup>.

Rahner parla, con molta compiacenza, in questo contesto, di un (?)<sup>12</sup>. Ecco, questo ve l'ho detto adesso per i tedeschi, perché io sono a conoscenza della lingua. Ma la traduzione potrebbe essere questa: si tratta di un esistenziale soprannaturale, che è proprio dell'uomo, in modo immeritato, ovvero non meritato, (?). Io, per la verità, ci vedo una *contradictio in adiecto*. Ma, in ogni modo, lascio a voi l'ardua sentenza. Cioè

---

<sup>8</sup> Accordo.

<sup>9</sup> Umana

<sup>10</sup> Accidentale

<sup>11</sup> Infatti nell'esistenzialismo come nel nominalismo si finisce per confondere o negare le nature specifiche.

<sup>12</sup> Espressione in tedesco.

dice: è un esistenziale soprannaturale, che è proprio dell'uomo in maniera immeritata. Ora, non vedo come possa essere immeritato ciò che è proprio nell'uomo. Più di immeritato di così! Le proprietà dell'uomo! E ancora, capite, la difficoltà sta ancora nel non vedere più l'essenzialità dell'uomo.

Rahner, in questo era in pieno discepolo di Heidegger. Bisogna vedere insomma i suoi interpretamenti filosofici, che sono (?) in questa concezione. Quindi secondo Rahner, ogni uomo è in qualche modo avvolto nella grazia di Dio, anche i peccatori, dice, in modo negativo però, cioè esistenziale. Ha il buon senso di ammettere ancora l'esistente, Karl. Ma comunque in qualche modo Dio però avvolge ogni uomo, perchè ogni uomo ha come proprietà la presenza di Dio.

Insomma, non si può esistenzialmente, ontologicamente concepire l'uomo, a differenza dell'(?), se non come un continuo trascendersi verso Dio. Quindi Dio, presente nell'uomo, è una esigenza dell'uomo, però esigenza non esigita, non meritata. Voi capite che la cosa è un po', anzi molto contraddittoria.

Questa dottrina dell'esistenziale soprannaturale, ha soprattutto questo grosso punto negativo. Insisterò molto con voi e ancora di più il caro collega Padre Alberto Galli insiste e non mancherà di insistere, e cioè sulla differenza tra l'ordine naturale e soprannaturale. Vedete che al giorno d'oggi, mi dispiace doverlo dire, anche, diciamo la stragrande maggioranza, la stragrande parte dei teologi e persino della gerarchia ecclesiastica, bisogna pur dire le cose come stanno, ci sono molte prese di posizione dove praticamente scompare la distinzione dell'ordine naturale dall'ordine soprannaturale.

Ora, non solo tale distinzione è dogmaticamente definita, direi, perchè il Vaticano I a tale riguardo è estremamente chiaro. Cioè, a meno di non annullare il Vaticano I, come fanno alcuni entusiasti modernisti storicisti, per i quali il Magistero è relativo, cioè relativo nel senso della teoria einsteiniana della contrazione del tempo.

Quindi praticamente in ogni momento bisogna opporre a ogni dottrina del Magistero un cartellino dove c'è scritto: alle ore cinque e un quarto del giorno tale dell'anno tale, il Sommo Pontefice ritiene che tale sia la verità. Un quarto d'ora dopo, no, ha cambiato parere. Avete capito, miei cari? Non è dignitoso nei riguardi della verità. La verità o è verità e non muta come tale. Oppure, se muta, vuol dire che è un errore, no? Diceva appunto Tertulliano *erroris autem mutasse est*, cioè il fatto di aver mutato è un indizio dell'errore. E ha una santa ragione da vendere, no?

Dunque, vedete, il Concilio Vaticano I dice inequivocabilmente che c'è una distinzione tra i due ordini. Questo è ribadito da un Magistero non proprio infallibile<sup>13</sup>, ma molto autorevole, da un'enciclica stupenda, miei cari, cercatela, leggetela che è molto bella, l'*Humani Generis* di Papa Pio XII, di felice memoria, ahimè! Una memoria anche un po' obliata.

Ad ogni modo il Papa se la prende con certi germi della *Nouvelle Théologie*, già presenti al suo tempo. Fa vedere molto bene il pericolo di questo non tener più distinta

---

<sup>13</sup> Il che non vuol dire che ci siano errori dottrinali, ma semplicemente che non ci sono dogmi definiti.

la natura dall'ordine soprannaturale. Perché dico questo? Perché, vedete, ahimè, se si confondono i due ordini, si fa torto ad entrambi. E' questo il guaio. Generalmente si vuole esaltare l'uno contro l'altro e si distruggono tutti e due. Non so se mi spiego.

Infatti i naturalisti riducono tutto il soprannaturale al naturale. E' l'errore del razionalismo. I miracoli non ci sono. Uno va a Lourdes, è guarito: no, no, c'è stata qualche causa naturale, è impossibile, il buon Dio non può fare miracoli o scherzi così. Quindi, il soprannaturale è ridotto razionalisticamente al naturale. I miracoli insomma non sono possibili, tanto per dirvi qual è la sentenza rivelatrice di questa posizione. Non esiste un soprannaturale distinto dal naturale. Sì, esistono cose strane, ma sono per così dire delle occulte operazioni della natura, quindi tutto va ricondotto alla natura.

Il soprannaturalismo dice tutto il contrario: tutto ciò che succede è già cristico, è già iscritto nel mistero della Croce. Capite quel che voglio dire? Cosa estremamente pericolosa, perchè, vedete, in questa prospettiva, effettivamente il Cristo non è più un dono del Padre, ma un qualche cosa di dovuto alla stessa natura. Cioè, lo stesso fondamento della grazia, che è la sua gratuità, viene meno, perchè, se non c'è una natura che riceve la grazia, non si vede rispetto a che cosa la grazia possa essere aggiunta gratuitamente. Non so se mi spiego. Quindi la distinzione dei due ordini fa bene a entrambi gli ordini, cioè sia all'ordine della natura, perchè si rispettano le essenze, sia all'ordine della grazia, perchè si mette in risalto l'assoluta gratuità di questo secondo ordine.

Ovviamente la teologia moderna, come vedete nei suoi fermenti non vuole più mantenere questa distinzione. Così anche il nostro *eminentissimus* Cardinale De Lubac, nel suo *Mistero del soprannaturale* e nel *Surnaturel*, due suoi libri, scrisse appunto sul desiderio attivo di vedere l'essenza di Dio. Cioè, secondo lui, quel desiderio sarebbe non condizionato, ma incondizionato e sarebbe proprio attivo. A che cosa mi riferisco? Se voi andate a leggere la q.12 della *I pars*, subito nel primo articolo, vedrete che San Tommaso si chiede appunto se l'uomo può conoscere l'essenza divina. E parla di questo desiderio naturale dell'intelletto umano di conoscere Dio secondo l'essenza.

Il che è molto aristotelico, perchè già il grande Stagirita dice che, in fondo, quando noi conosciamo un effetto, diciamo sempre: ci dovrà pur essere una causa. Come è ovvio, no? E quindi la mente umana, davanti all'effetto, davanti all'ammirazione che l'effetto ci impone, si muove, il motore della filosofia, l'*admiratio*, si muove ad esplorare le cause. Non vuole però solo constatare che ci deve pur essere, l'esistenza della causa. Dice che, se la causa c'è, vorrei tanto sapere che cosa è quella causa.

E' così. Anche rispetto a Dio noi praticamente ci eleviamo tramite le prove cosmologiche, dalle creature ad affermare che cosa? L'esistenza del Creatore. Però rimane in noi, il desiderio, e infatti io lo noto molto in me, miei cari. E penso che anche voi l'abbiate. Una volta che diciamo a noi stessi: Dio c'è, vogliamo sapere chi è il Signore. E San Tommaso ne sapeva qualcosa, perché già da ragazzino tormentava i monaci di Montecassino con la domanda: "Padre, mi dica. Chi è Dio?". Adesso lo sa *ad abundantiam*, ma allora era una grande ansia.

Chi è Dio? Chi è Dio? Allora, conoscere l'essenza di Dio è possibile solo tramite la fede e poi tramite, quanto al modo, è possibile essenzialmente solo nella visione beatifica. E allora, se c'è nell'uomo un desiderio naturale della visione dell'essenza di Dio, vuol dire che c'è un desiderio naturale del soprannaturale. E allora a questo punto, andate con questo vostro pensiero fino in fondo e arriverete a dire che, se così è, o la grazia non è più gratuita, e allora è dovuta all'uomo, o, se non è dovuta, Dio potrebbe anche non darla, ma, se non la dà, mutila l'uomo in qualche cosa di naturale. Non so se rendo l'idea. La questione si pone in questi proprio termini molto crudi.

A questo punto ovviamente gli Scolastici, soprattutto Giovanni di San Tommaso, che ha molto pensato e finemente pensato questo problema, elabora tutto un insieme di accorgimenti per dire che questo desiderio certamente c'è, però anzitutto è un desiderio o ci può essere un desiderio quasi inconscio. E su questo fanno leva soprattutto i Fratelli Francescani. Cioè loro dicono che c'è una specie di *pondus*. Non hanno tutti i torti, veramente. Infatti, c'è in ogni creatura una certa tendenza a Dio. Così anche nella mente umana, prima ancora che la mente se ne accorga c'è quasi una tendenza a trascendersi.

Però noi non parliamo qui di questo desiderio in qualche modo inconsapevole, ma di un vero desiderio elicitato, proprio ben riflesso. E ci chiediamo: quel desiderio di che tipo dev'essere per salvaguardare appunto la distinzione della natura dalla soprannatura e la gratuità dell'ordine soprannaturale? La risposta è che nella psicologia del nostro desiderio, c'è un certo condizionamento. Effettivamente è così. Cioè, se siamo pii. Ho parlato male di Lutero, bisogna che dica una buona cosa di lui. Cioè Lutero insisteva nel dire, : bisogna *Gott Gott sein lassen*, cioè bisogna lasciare che Dio sia Dio. E questo è un bel programma per un teologo. Ogni teologo dovrebbe porre ogni sua cura nel lasciare che Dio sia Dio, sia sempre trattato come Dio.

Quindi, per quanto sia forte il mio desiderio di sapere chi è Dio, però qualcosa mi sussurra all'orecchio, per così dire, che per mantenere la dovuta pietà, devo dire: se il Signore si compiace di rivelarlo o rivelarmelo. Cioè desidero saperlo, però so nel contempo di non arrivarci da me. E allora è come se mi abbandonassi alla misericordia di Dio, se a Dio piacerà rivelarmelo.

E' per questo che appunto la scuola tomista, diciamo seicentesca, ha elaborato questa dottrina del desiderio condizionato. Mentre per il De Lubac appunto l'esistenzialità di questo desiderio appare proprio nel fatto che nel contempo da un lato questo desiderio è attivo, proprio un desiderio perentorio, incondizionato, e nel contempo però il suo oggetto è gratuito. Io non vedo la possibilità razionale di mantenere entrambe le esigenze. Ma notoriamente l'esistenzialismo è una grande rinuncia alla ragione. Voi sapete che gli esistenzialisti si compiacciono in questa dialettica, in questa contraddizione insita nella entità delle cose, Quindi, in qualche modo, secondo De Lubac, bisogna mantenere questa contraddizione.

Dunque, in questa linea bisogna collocare anche alcuni teologi moderni che soprattutto lavorano nel campo dell'ecumene, quindi si occupano di questioni particolari riguardanti il trattato della grazia, in particolare Hans Küng, di famosa e di nefasta

memoria, lo devo dire, poi un nostro confratello, purtroppo, sia pur detto, un certo Stephan Pfürtnner e un altro, ahimè, anche quello confratello, Padre Otto Hermann Pesch, che fu mio insegnante di dogmatica a Walberberg.

Ebbene questi tre soprattutto lavorano nel campo dell'ecumenismo con il protestantesimo e sottolineano unanimemente quella tesi che già Rahner ha annunciato, e cioè che insomma tra i cattolici e i luterani ormai non c'è più nessun motivo per una controversia sulla grazia e sulla giustificazione. Non lo so, miei cari. Ma dopo quello che abbiamo detto sulla giustificazione forense, mi pare che qualche perplessità effettivamente rimane, tanto è vero che degli studiosi estremamente seri, come per esempio il (?) che scrisse una bella opera su Lutero, (?).

Egli appunto si oppone un po' a questa tesi un po' spericolata Tanto per dirvi, il Pfürtnner per esempio afferma che anche i cattolici sono certi della loro salvezza, contro quello che ci dirà San Tommaso, il quale dice appunto che nessuno può sapere di essere in stato di grazia, nè che si salverà. Tutto questo dipende da Dio e noi ne possiamo solo avere una scienza congetturale e quindi tramite dei segni. Per esempio, il fatto che le cose di Dio ci facciano un certo piacere, questo direi che è un buon segno della predestinazione.

Però non si può mai sapere con esattezza se siamo in grazia o no. E questo dava un grande sofferenza a Lutero, il quale, come già vi dissi, aveva queste ansie. Allora, per superarle, dice: io, personalmente, esistenzialmente devo credere che Martino Lutero si salverà. Cioè per lui è quasi dogma di fede; per lui naturalmente i dogmi non esistevano più, ma, è certezza di fede, cioè la vera verità di fede, non è che in Cristo ci sono due nature in una sola Persona, e che nella Trinità ci sono tre Persone in una sola sostanza.

No! Il vero dogma di fede è che Martin Lutero si salverà. Se io credo questo, allora sì che mi salverò. Ora, naturalmente anche noi cattolici, San Tommaso *in primis* parliamo della certezza, però è una certezza di speranza. Vedete su quali sofismi spesso si equivoca. San Tommaso dice che bisogna essere certi della propria salvezza, ma non con la certezza di fede. Non c'è purtroppo nessun dogma che il sottoscritto si salvi. Quindi *cum timore et tremore* dovrò lavorare alla mia salvezza. E però nel contempo con la fiducia della speranza, che è una certezza affettiva. Perché sennò proprio se disperassi, guai a me. Anche questo sarebbe un peccato.

Infine c'è il nostro amico Karl Barth, il quale soprattutto elaborò una complicatissima e molto sofferta dottrina sull'analogia. Il Karl Barth della prima opinione, come si suol dire al giorno d'oggi, o il giovane Karl Barth, disse che l'analogia, anzitutto l'*analogia entis*, su questo poi non cambiò molto parere, ma comunque, l'*analogia entis* è una invenzione del diavolo. Qui mi piace. E' un onesto luterano, proprio un onesto protestante, che dice le cose come stanno e crede ancora in *der teufel*, come anche Lutero ci credeva nel diavolo, anzi, aveva avuto talvolta delle lotte, come si vede ancora nella sua stanza a Wartburg. In questo castello di Wartburg si vede ancora dove Lutero lanciò un calamaio contro il demonio. Ebbene, anche lui dice: l'*analogia entis* è una invenzione del demonio.

Pensate insomma tutta questa cara opera di San Tommaso, che è tutta costruita sulla *analogia entis*, dovrebbe ancora essere bruciata per mano di (?), come fece Lutero *temporibus illis*, perchè è invenzione del diavolo. Poi invece il Karl Barth della seconda opinione. Scusate però se faccio una parentesi. Perchè la prima opinione? Perchè Karl Barth, è questa infatti la forte tendenza dei protestanti, soprattutto i riformati, insiste sulla immediatezza del rapporto con Dio e sulla totale alterità di Dio. Cioè in qualche modo Dio afferra l'uomo, ma senza mediazione, tanto è vero che per Lutero, per esempio, appunto non può esistere una carità che si aggiunga alla fede, proprio per questo, perchè non ci sono mediazioni. Nella fede c'è un rapporto proprio individuale a tu per tu, si direbbe quasi, tra l'uomo e Dio e nel contempo in questo rapporto Dio rimane sempre il totalmente altro.

Quindi si dà proprio questo schema, che oserei chiamare quasi, in termini scolastici, una specie di dialettica. Naturalmente Karl Barth mi criticerebbe fortemente. Proprio scartando l'analogia, si gioca sulla dialettica dell'univoco e dell'equivoco. Cioè presenza del tutt'altro: il tutt'altro è il momento dell'equivocazione; la presenza, è il momento dell'univocazione. E questa è la prima opinione.

La seconda opinione è un po' più mite. Dice che l'*analogia entis* ha una funzione, però solo con un fondamento esterno. Qui siamo già più ecumenici. Dunque c'è il fondamento esterno dell'*analogia fidei*. C'è anzitutto l'*analogia fidei* soprannaturale fondata sul *berit*, cioè sul tema dell'Alleanza. E' quella che sta così a cuore a Karl Barth, perchè per lui effettivamente questo rapporto con Dio è un rapporto, come vi dissi, immediato, cioè un patto, un'alleanza immediata e che però si può in qualche modo configurare come una analogia, a cui è simile quell'altra analogia dell'ente, cioè creatura-Creatore.

Ammette almeno questo. L'alleanza è il fondamento intrinseco della creazione e la creazione è il fondamento estrinseco dell'alleanza. Anche qui la distinzione fra l'opera naturale e quella soprannaturale di Dio non c'è: sono due facce della stessa medaglia. C'è l'*analogia entis* che riguarda la creazione, il cui fondamento, la cui anima è però già l'alleanza di Dio con il suo popolo, quindi l'alleanza soprannaturale.

Queste due cose si corrispondono: creazione e alleanza. Non c'è creazione senza essere animata dall'alleanza e non c'è alleanza che non poggi in qualche modo sulla creazione. E però, notate questa sottolineatura che mi pare molto importante: l'analogia è sempre *analogia relationis*, cioè non è l'analogia di proporzionalità. E' solo quella analogia che noi chiamiamo di semplice relazione o di attribuzione.

E' interessante, questo solo tra parentesi, che molti interpreti moderni di San Tommaso, per una opposizione, per la verità un po' gratuita, contro il buon Gaetano, che non si merita proprio tutte queste frecciate che si sono accumulate su quel poverino in questi ultimi tempi. Per una specie di opposizione anti-gaetanista, secondo cui il Gaetano sarebbe il grande depravatore dei testi tomistici, Padre Montagne, per esempio, scrive che il Gaetano avrebbe in qualche modo elaborato l'analogia di proporzionalità contro la mente di San Tommaso, il quale avrebbe insistito soprattutto sull'analogia dell'attribuzione.

E cita alcuni testi effettivamente attendibili di San Tommaso, facendone anche un po' la storia e lo sviluppo. Per la verità, San Tommaso era troppo nel vero per potersi muovere con troppa agilità. Ricordatevi di quello che abbiamo detto sull'immutabilità della verità. Ad ogni modo è anche possibile che San Tommaso abbia avuto una leggera evoluzione dottrinale in tal senso, ma non mi pare convincente che abbia mai abbandonato l'analogia di proporzionalità. Questo non mi convince del tutto. Certo è che insiste, San Tommaso, molto, sul fatto che in quell'analogia che ha luogo tra Dio e le creature, in qualche modo non c'è una entità precedente rispetto a Dio. Cioè Dio in qualche modo è il *primum* di quell'analogia.

Ma con ciò non è ancora detto che sia esclusa l'analogia di proporzionalità. Perché è possibilissimo, a mio modesto parere, concepire in qualche modo un rapporto d'identità in Dio tra essere ed essenza, e un rapporto analogo di distinzione tra essere partecipato ed essenza partecipante a livello di creatura.

Ad ogni modo, questo solo per dirvi che anche a livello filosofico, ci sono interpreti di San Tommaso che pure tendono a sottolineare soprattutto l'analogia della semplice relazione, per una insistenza sulla trascendenza di Dio come primo analogato. E' interessante vedere come questa tendenza nella ricerca filosofica cattolica, incontra qualcosa di simile nella teologia di Karl Barth. Carissimi, dopo questa premessa partiamo *in media*, entriamo come si dice. Prego, caro. Prego. Sì. Prego.

... Karl Rahner ... in che cosa consiste ...

In che cosa consiste. Sì.

... e poi volevo chiedere ... ogni uomo ... grazia abituale ... gratuità ... tesi di Rahner ... cristiani anonimi ... però ...

Esatto. Sì. Infatti, sì. *Deus vult omnes salvos fieri*. E questo va preso molto sul serio, infatti, per quanto bisogni oggi un po' insistere su S. Agostino, perchè siamo troppo facili nel dire che tutti si salvano. Però bisogna prendere molto sul serio proprio questo luogo biblico assolutamente incontestabile. Non si può dire con S. Agostino, quando dice che Dio vuole la salvezza di tutti, nel senso di uomini di ogni ceto, condizione, come dice l'Apocalisse, di ogni tribù, razza e nazione. Questa è veramente un po' un'artificiosa spiegazione di quel luogo, è una spiegazione ingiusta. Cioè Dio vuole proprio la salvezza di tutti, nel senso di tutti gli individui, singolarmente presi.

Proviamo un po' a rispondere anzitutto alla prima domanda: perchè vi scandalizzo un po' del fatto dell'esistenziale soprannaturale immeritato, nel senso se un esistenziale soprannaturale è una vera e propria esigenza della natura. Ora, ciò che è esigito come dovuto alla natura, in virtù della natura stessa, non può che essere dovuto alla natura in maniera ancora più forte, cioè è un argomento *a fortiori*, se vuole, ma in una maniera ancora più forte di quanto non sia esigito il premio per un merito.

Cioè non è che io dica che si tratti allora di un merito. Questo no, ma si tratta di qualche cosa che addirittura è ancora più dovuto di un merito. Non so se mi spiego. Va bene? Ecco. Facciamo un esempio. Voi sapete che il Signore Dio Onnipotente nella sua libertà di creare, ovviamente è perfettamente libero e padrone di creare o di non creare, cioè di porre nell'essere o di non porre nell'essere. Però, vedete, in virtù di quel principio, che io chiamo il principio del rispetto delle essenze, voi sapete che ogni essenza, essenza nel senso di essenza fisica, è costituita da un insieme di proprietà che le spettano.

E in questo senso, se Dio, cioè presupposto che liberamente crei, per esempio l'uomo, deve dargli tutto quello che almeno entitativamente appartiene alla sua umanità, altrimenti non sarebbe un uomo, ma un'altra cosa; ci sarebbe persino una contraddizione. Va bene questo discorso? Bene. Quindi, se la grazia, secondo quanto dice Rahner, è un'esigenza, non dell'essenza, perchè l'essenza è distrutta, ma del soggetto concreto che esiste, dell'esistente concreto, se è una esigenza dell'esistente concreto, a questo punto gli è dovuta, proprio in virtù della sua stessa non essenza, ma esistenza. Giacchè esiste, dev'essere già circondato dalla grazia.

Per quanto poi riguarda questo fatto che praticamente tutti gli uomini sono già sin dall'inizio avvolti per così dire nella grazia, nulla di obiettare, se appunto ci fosse la opportuna distinzione. Ecco. Certo, ha ragione lei a parlare della grazia attuale. Si potrebbe dire che Dio, in qualche modo, manda a tutti la grazia attuale, non la grazia abituale, questa non la dà a tutti, perchè a questa bisogna prepararsi e bisogna convertirsi a Dio.

Ma c'è un' ulteriore distinzione che si impone, ed è quella *vexata quaestio* che abbiamo visto, cioè la distinzione ancora tra la grazia attuale efficace e quella sufficiente. Quindi la grazia attuale efficace, Dio non la dà necessariamente a tutti, ma Dio dà proprio a tutti la grazia attuale sufficiente, questa sì, ed è quasi una specie di diritto, si potrebbe dire, in virtù però dell' opera misericordiosa di Dio in Cristo. Cioè in Cristo veramente Dio ha voluto salvare tutti gli uomini. Quindi il Papa, quando dice appunto che in Cristo Dio è presente all'uomo, ad ogni uomo, e sottolinea questo ogni uomo, ha perfettamente ragione e si iscrive in questa tesi paolina della volontà salvifica universale.

E questo è sottolineato dal fatto della sufficienza della grazia, perchè effettivamente se Dio non desse la grazia sufficiente per salvarsi a tutti gli uomini, allora causerebbe la loro dannazione direttamente. Questo è chiaro. E' la grossa difficoltà. Come vedete, si torna sempre a quel nocciolo, cioè la distinzione tra grazia sufficiente e grazia efficace. La grossa difficoltà sarà proprio quella di vedere perchè una grazia è efficace e perchè quell'altra si ferma ad essere sufficiente, senza diventare efficace. Va bene? Prego.

... spiegazione ...

Ahimè, non c'è, cara signora. Cioè, diciamo che c'è. Vede. Non c'è una spiegazione definitiva. Ce ne sarà una spero. Dico sempre che è la curiosità teologica che vuole la salvezza per un motivo particolare, cioè per contemplare nell'essenza divina le soluzioni di questi problemi.

Comunque, vede, il fatto è che quaggiù sulla terra, noi potremo solo intravedere il mistero, cioè annunciare questo principio che, direi, secondo il mio modesto avviso, è il più attendibile tentativo di soluzione, è quello che tiene conto della dissimmetria profonda tra il bene e il male, che tiene conto del carattere di pienezza del bene, cioè il bene come pienezza di essere, e del male come un venir meno rispetto all'essere. Però non è che la ultima risposta sia data con questo, ma diventa per lo meno un po' più plausibile.

...

No, cara. Così i teologi hanno qualche cosa di buono da fare, fino alla fine della loro vita. Tanto è vero che San Tommaso ha un luogo, che si potrebbe anche interpretare in questo senso, dove si chiede se ci sono più sensi nella Sacra Scrittura. Uno dei motivi per cui ci sono più sensi, è anche quello per esplorare sempre meglio le Sacre Scritture. Che lavoro avrebbero gli esegeti nell'esplorare la Scrittura se tutto fosse già chiaro con un unico senso? Invece ce ne sono di più, e così il Buon Dio ci invita alla ricerca. Vede che anche in teologia abbiamo motivo per essere socratici, cioè essere sempre in ricerca.

Avvio solamente il discorso con la collocazione del trattato sulla grazia nell'insieme della *Summa*. Voi sapete che si trova verso la fine della *Prima Secundae* (I-II), quindi verso la fine della morale generale. Già questa collocazione è molto peculiare di San Tommaso e spesso nell'ordinamento degli studi non ne viene tenuto conto. Noi, da bravi Domenicani, ci siamo adeguati al sistema tomistico. Quindi insegniamo il trattato *De Gratia* a livello morale, mentre spesso si insegna in dogmatica, perchè si considera la grazia come un essere, mentre San Tommaso dice: sì, è un abito entitativo, però è un abito che fonda in qualche modo il nostro agire, è una causa per lo meno remota del nostro agire. In San Tommaso è interessante questa connotazione: vede la grazia sempre anche nel suo dinamismo, cioè essere, però proteso all'agire. Perciò la colloca in questo momento del *reditus*, del ritorno della creatura razionale a Dio.

Nella morale generale abbiamo visto che San Tommaso parla del fine e poi degli atti umani. Prima parla degli atti umani in sè e nei loro principi. Nei principi degli atti umani, anzitutto i principi intrinseci, che saranno le potenze dell'anima. Di questo ha trattato già nel trattato *De homine*, quindi non ne parla più. E poi parla degli abiti, che poi saranno in particolare le virtù e i vizi.

E poi, dopo quelli intrinseci, i principi estrinseci dell'agire umano. E qui, dice San Tommaso, questi principi estrinseci sono Dio e il diavolo. Il diavolo che tenta, ma di questo pure ha già parlato nella prima parte. Quindi Dio, che ci istruisce con la legge e che ci muove e ci aiuta tramite la grazia.

Allora San Tommaso colloca la grazia a livello di una certa estrinsecità. La grazia è un principio estrinseco, non però, vedete, nel senso luterano che la grazia sia l'agire di Dio che non tocca l'uomo. Questo lo spiegherò poi però la prossima volta. La grazia è un effetto di Dio sull'uomo, però è un effetto che viene da Dio e che è partecipazione di Dio.

Quindi, ecco l'estrinsecità della grazia: sarà estrinsecità in virtù della causa efficiente della grazia, che è Dio, ovviamente distinto dall'uomo, ma anche a livello di causalità formale, perchè la grazia, per quanto sia una qualità nell'uomo, è però anche un esemplato di quell'esemplare che è Dio, ma un esemplato soprannaturale; quindi la grazia rappresenta in sé in qualche modo, pur essendo creata, l'essenza increata di Dio.

Ecco perchè San Tommaso la colloca tra i principi estrinseci. Anzi, è una espressione molto forte, se ci pensate. Infatti, i principi estrinseci dell'atto umano sono: Dio, proprio la grazia è Dio<sup>14</sup>, se volete e così anche la Legge è Dio che ci istruisce per mezzo dei contenuti della legge. Similmente la grazia è Dio che ci aiuta, che ci muove e via dicendo.

Vi ringrazio della vostra lodevole attenzione e ci vediamo martedì prossimo.  
Vero?

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

*Amen.*

*Ti rendiamo grazie o Dio Onnipotente per tutti i Tuoi benefic.,*

*Tu che vivi e regni nei secoli dei secoli.*

*Amen.*

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

*Amen.*

Grazie e buon lavoro.

---

<sup>14</sup> Dio con la sua grazia