

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Grazia e Carità
AA.1987-1988
Lezione n. 3
Prima e seconda parte

Bologna, 27 ottobre 1987
Grazia n. 3 (A-B)
(Rif.Archivio: R.a.3.3)

Audio:

<http://www.youtube.com/watch?v=cgzVFFm7w78> (A)

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

<http://it.gloria.tv/?media=476852> (A)

<http://it.gloria.tv/?media=481878> (B)

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

Prima parte (A)

Mp3: 3 lezione (A) – 27 ottobre 1987

Registrazione di Amelia Monesi

... Abbiamo ancora un po' i preamboli del Trattato, ma spero molto che questa sia la volta buona per entrare davvero *in medias res*, come si suol dire. Ebbene, prima di tutto, vi ricordate della nostra ricapitolazione, per così dire, di ordine storico e c'è un punto cruciale che divide tuttora, nonostante gli ottimismo di Padre Rahner, di Padre Pesch e via dicendo. C'è tuttavia tuttora un grande dissidio, che divide la teologia protestante da quella cattolica, su un punto ben determinato del trattato sulla grazia. Ed è appunto la intrinsecità o meno della medesima. Cioè la grazia è una semplice accettazione esterna, la cosiddetta giustificazione forense di luterana memoria, oppure è un qualche cosa che Dio produce nell'uomo, una vera e propria *qualitas in anima*, come dirà San Tommaso specificando anche che si tratta di un abito, quindi della qualità della prima specie, un abito entitativo¹.

¹ Tommaso si rifà alla distinzione aristotelica a delle quattro specie di qualità. La qualità in generale è un modo d'essere accidentale della sostanza, un modo per il quale noi rispondiamo alla domanda: Quale, riferita non alla sostanza ma all'accidente. Nel nostro caso la sostanza è l'anima, la grazia è una qualità, E' la prima specie di qualità perché tale specie è data da qualcosa che conviene alla natura del soggetto in modo stabile. Questo è l'abito, e per questo la grazia abituale è una qualità e nel contempo è un abito. La seconda e la terza qualità corrispondono rispettivamente all'azione e alla passione. La quarta qualità è di ordine quantitativo e corrisponde alle dimensioni della sostanza.

Ora, sorprendentemente San Tommaso colloca il trattato sulla grazia, per così dire, proprio tra i principi esterni dell'atto umano. E' interessante nell'*ordo disciplinae* della *Summa*, meriterebbe proprio una grande attenzione. Ci sono già degli studi a tal riguardo, ma è cosa estremamente estesa, ci vuole una pazienza da certosini per compiere tale opera, e cioè analizzare l'*ordo disciplinae* come appare nella *Summa Theologiae*.

San Tommaso non lascia assolutamente nulla al caso, ogni articolo in una questione ha il suo luogo ben preciso, ci vogliono esattamente tanti articoli e ben distinti in questo modo. Certo che spesso si intreccia il duplice ordine, che San Tommaso stesso conosce, cioè l'ordine cosiddetto genetico, del divenire, dove si parte dall'imperfetto e si finisce con il perfetto, e l'ordine dell'essere, di natura, dove, al contrario, si comincia con il perfetto e si discende verso il meno perfetto.

Ad ogni modo nell'*ordo disciplinae*, cioè nell'ordine che proprio obiettivamente dev'essere tale, nella *Summa* la grazia appare assieme alla Legge, tra gli aiuti esterni provenienti da Dio. Cioè l'atto umano riceve la grazia quasi esteriormente. In che modo? La grossa difficoltà è questa, questa è la domanda da fare a San Tommaso: è vero che l'atto umano non ha intrinsecamente la grazia? Ovvero che cosa vuol dire questo fatto che la grazia è estrinseca, che è un principio estrinseco dell'umano agire?

Sarebbe cosa ben strana pensare che l'atto umano non sia sopraelevato dalla grazia e, dato che l'Aquinate stesso esplicitamente nella questione 114 sul merito dice che appunto l'elevazione della grazia è proprio principio fondamentale assieme alla proprietà della libertà, è chiaro che non si può meritare con degli atti che non sono liberi e quindi che non ci appartengono del tutto².

Comunque, assieme alla libertà, l'elevazione intrinseca tramite la grazia sia dell'operante che dell'opera, è la *conditio sine qua non* del merito. Quindi non c'è dubbio che San Tommaso, quando parla di principio estrinseco³, non esclude la presenza della grazia nell'anima dei giusti. Egli vuol dire però con questa estrinsecità del principio, una verità estremamente profonda. E qui mi rifaccio a Giovanni da San Tommaso, che insiste molto su questo tema. Cioè la grazia è *participatio divinae naturae*, bisogna partire sempre da questo. Il grande mistero della grazia consiste nel fatto che nella grazia, qualità creata nell'anima umana, è Dio increato che si comunica all'uomo in modo ineffabile, misterioso. Noi saremo sempre perplessi, saremo inibiti davanti a un mistero così grande.

Quindi, quindi che dire? In qualche modo la grazia dev'essere concepita come *participatio*, cioè anche come un'espressione della stessa Deità nella sua essenza increata e trinitaria, in ciò che c'è di più specifico di Dio, per così dire. Ora, vedete, data la trascendenza di Dio, e trascendenza vuol dire anzitutto distinzione da ogni creatura, è l'elevazione di Dio al di sopra di ogni natura creata e creabile. Anche la grazia avrà

² Lutero non ammette il merito perché non ammette il libero arbitrio, la sopraelevazione ad opera della grazia e quindi l'intrinsecità della grazia.

³ La grazia è estrinseca nel senso che trascende la natura, però si può dire intrinseca, contro Lutero, in quanto risana veramente la natura e l'atto del libero arbitrio liberando dal peccato.

parte in questa caratteristica di Dio, cioè di essere al di sopra di tutto ciò che è creato e anche solo ipoteticamente creabile.

In questo senso, siccome in ciò che si costituisce per partecipazione, il partecipato prevale sul partecipante, il partecipato è infinitamente più importante del partecipante stesso, perchè il partecipante è tale solo per partecipazione del partecipato. Pensateci bene. E nella struttura di partecipazione, ciò che ha parte in una realtà superiore è infinitamente meno di ciò che è per essenza tale e per la cui partecipazione il partecipante è ciò che è.

In questo senso, se la grazia è una *participatio divinae naturae*, essa sarà denominata non tanto da se stessa, come qualità creata nell'anima, ma sarà denominata da Colui del quale, cioè di Dio, essa è la partecipazione.? Ecco perchè si dice che la grazia è principio estrinseco. E penso che Giovanni di San Tommaso abbia molto ragione con questa interpretazione.

San Tommaso stesso probabilmente pensava proprio a questo quando diceva che Dio ci aiuta, cioè ci istruisce con la sua legge, illumina la mente con la legge, e aiuta tramite il soccorso della grazia. Quindi, la grazia si dice giustamente estrinseca, proprio così come Dio è estrinseco al nostro povero agire umano. San Tommaso sottolinea contro ogni tentativo di panteismo, che Dio non può essere forma di nessuna creatura.

Ed è sempre un pensiero estremamente affascinante quello di dire che Dio è tutto, che Dio è tutto in tutti. Ma in fondo abbassa Dio a una realtà banalmente partecipabile. Cioè praticamente Dio non sarebbe più la pienezza dell'essere, il sussistente, l'incomunicabile in virtù del suo essere. L'incomunicabilità, cioè la sussistenza, la terminazione suppositiva, è una delle più alte dignità ontologiche e Dio la possiede in maniera eminente, addirittura prima.

Quindi Dio è eminentemente supposito e come tale il suo essere, l'essere divino non è fisicamente partecipabile. Quindi Dio, nella sua entità fisica, è infinitamente elevato al di sopra di ogni natura creata e creabile. La grazia non è fisicamente partecipazione di Dio; ma bensì solo intenzionalmente⁴. Questo lo vedremo poi più avanti. E' questo il punto. Lo diventa fisicamente e secondariamente⁵, ma in dipendenza da un aspetto primario⁶, che costituisce tale partecipazione al di là di ogni possibilità naturale. Ecco perchè il mistero della grazia è soprannaturale nella sua essenza. Dio non è partecipabile fisicamente, ma lo sarà in quanto Egli, Dio, che è increato, si costituisce, proprio nell'essenza della sua deità, come fine della nostra volontà e come oggetto del nostro intelletto nella visione beatifica⁷.

Allora, in tal senso, essendo appunto la grazia *participatio intentionalis*, cioè primariamente intenzionale e derivatamente anche fisica⁸, della divina natura, ecco perchè, data la sua struttura partecipativa, la grazia rinvia al di sopra di sè, a Colui, il

⁴ Dio è fisicamente impartecipabile in quanto è semplicissimo.

⁵ In quanto oggetto e fine della volontà.

⁶ Si riferisce alla visione beatifica.

⁷ Qui Dio è partecipabile fisicamente in quanto è in se stesso oggetto dell'intelletto e della volontà nella visione beatifica.

⁸ In quanto Dio è oggetto e fine della volontà.

Trascendente per eccellenza, di cui essa è la partecipazione, quindi a Dio che è perfettamente estrinseco a tutto ciò che è creato.

Mi sono spiegato? Perché guardate che non è una cosa facile da spiegare e immagino anche da comprendere. Avete capito pressappoco che cosa vuol dire questa disquisizione di Giovanni da San Tommaso? Lo rivedremo poi ancora. Vedrete che non cesserò di tormentarvi con queste disquisizioni, perchè nel trattato *De Gratia* ritorna continuamente.

Quindi, quando si parla della grazia come principio estrinseco, non si ha in mente ovviamente la pura assistenza provvidenziale, perchè anche questo fatto dell'assistenza provvidenziale della guida di Dio Provvidente, è stato denominato grazia estrinseca. Ed è così. Cioè è una grazia, che il buon Dio mi conduca nella vita ponendomi, direbbe Suarez, in circostanze congrue. Ecco perché la sua dottrina appunto chiamasi congruismo. Vi ricordate?

Quindi certamente anche questo fatto della guida provvidenziale di porre l'uomo nelle circostanze opportune, è in qualche modo una grazia di Dio. E questa è certamente grazia esterna in tutti i sensi. Nel senso che non tocca l'anima umana e l'agire umano, costituisce la situazione esterna, l'insieme, appunto, delle circostanze in cui l'uomo è posto da Dio provvidente.

Invece, quando San Tommaso parla della grazia come principio esterno dell'atto umano, non ha in mente solo questo, ha in mente qualcosa di ben diverso. Cioè ha in mente la stessa grazia intrinseca, la cui derivazione, la cui sorgente di derivazione però è esterna. Invece, le virtù infuse sono principi intrinseci. E infatti San Tommaso colloca ovviamente gli abiti, quindi soprattutto poi le virtù, che sono abiti operativi moralmente buoni, a livello dei principi intrinseci dell'atto umano.

Se uno volesse proprio essere, come si dice, pignolo, dovrebbe dire: va bene, San Tommaso colloca la grazia santificante come *participatio divinae naturae* a livello di un principio estrinseco; perchè allora non fa lo stesso con le virtù? Soprattutto le virtù infuse, che certamente pure sono partecipazioni esterne, pensate soprattutto alla carità, la quale è proprio lo Spirito Santo inabitante in noi. O meglio, la carità è pegno della inabitazione dello Spirito, dello stesso Spirito Santo.

Allora, vedete, in questo senso certo c'è un parallelismo: anche la carità, soprattutto la carità, ma tutte le virtù teologali, sono partecipazioni di Dio. Solo che, vedete, l'operazione è diversa dalla partecipazione entitativa. C'è una differenza tra la partecipazione entitativa e la partecipazione operativa. Questo ve lo suggerisco solo, così, come tema di eventuale approfondimento speculativo personale.

Qui bisogna far leva su quell'assioma, che è molto importante *in moralibus*, ma in genere è importante anche proprio nell'ontologia. Cioè *operationes et actiones sunt suppositorum*, vale a dire azioni e operazioni appartengono ai suppositi individuali. Quindi le virtù, come abiti operativi, sono veramente del supposito, cioè sono partecipati al supposito in quanto operativi.

Invece l'abito entitativo della grazia, che rende partecipi non dell'agire di Dio, ma dell'essere di Dio, più che del supposito è quasi dell'essenza, cioè è del supposito

tramite l'essenza. E quindi è molto più sottolineata la provenienza estrinseca della grazia, che non appunto nelle virtù. Nelle virtù prevale l'aspetto operativo e quindi di appartenenza al soggetto. Nella partecipazione entitativa, invece, prevale l'aspetto dell'estrinsecità del partecipante⁹.

Sempre seguendo questi preamboli al trattato, così, come li approfondisce Giovanni da San Tommaso, possiamo partire. San Tommaso pure lo farà quando poi definirà la grazia. Con questo lo anticipiamo già un po'. Ebbene possiamo partire dagli stessi significati della parola grazia. E Giovanni di San Tommaso fa questa distinzione: anzitutto c'è un modo di parlare della grazia che deriva dall'aggettivo sostantivizzato *gratus*. *Gratus* nel senso di grato, gradito. Così, per esempio si dice in termini diplomatici, quando si espellono dei diplomatici, quando si dice che un tale è una persona non grata, ovvero, persona non gradita allo Stato in questione, persona non grata. Invece, persona grata è persona ben accetta, persona gradita.

Quindi questo aggettivo *gratus* significa poi due cose: può significare *gratus*, nel senso di ben accetto, ben voluto, gradito. E poi persona grata può significare, anche questo si usa, anche se non molto spesso, persona riconoscente, persona che ha gratitudine, riconoscenza.

Poi c'è un'altra derivazione dall'avverbio *gratis*, che vuol dire ovviamente gratuitamente. E così si intende per grazia, non la caratteristica piacevole della persona che ne è rivestita, ma uno è reso gradito a Dio tramite la grazia, nella riconoscenza che la persona ha per il dono ricevuto da Dio. Ma è grazia lo stesso dono di Dio, in quanto immeritato, in quanto gratuito. Per grazia allora s'intende il dono gratuito ricevuto da Dio.

Ossia, esclama San Paolo: se la giustificazione è per grazia, *iam non ex operibus*, allora non più dalle opere. Qui la grazia si oppone chiaramente alle opere. Con le opere si merita qualcosa, la grazia è invece immeritata, non deriva dalle opere. Semmai, al contrario, le opere buone derivano dalla grazia.

Ora, in quest'ultimo senso si distingue ancora una grazia, per la verità intesa in un senso molto largo. San Tommaso mi perdoni, perché è un parlare quasi equivoco. E' una grazia naturale, mettetela bene in virgolette la parola grazia, soprattutto in tale contesto. E' la grazia naturale. Che cosa si intende? La cosiddetta *gratia creationis*. E qui vedete che anche i tomisti possono accontentare i nostri tendenziali fideisti.

Allora, a che cosa alludo? A questa opinione molto, molto diffusa, secondo cui già la creazione avviene con la logica della Incarnazione, se non addirittura del Mistero Pasquale, cosa che fa un po' rabbrivire ogni anima tomistica, perchè, effettivamente non c'è dubbio, San Paolo dice nella Lettera agli Efesini, che in vista di Cristo sono create tutte le cose.

Però nel contempo bisogna ben distinguere la duplice opera, cioè quella della creazione e quella della Redenzione, sennò nasce una confusione enorme a scapito di

⁹ La partecipazione dell'essenza di Dio è più estrinseca della partecipazione della sua azione, perché in qualche modo il suo agire, per esempio la sua misericordia ci è più vicina che non il mistero infinito della sua essenza.

entrambe le opere. Il Signore non agisce mai con confusione. Quindi, proprio per sottolineare la gratuità della grazia, bisogna ben distinguere: creazione e Redenzione. Non sono la stessa cosa.

La creazione, con tutta la sua perfezione, non merita neanche un briciolo di grazia *sensu stricto*. E in questo senso i tomisti non possono assolutamente accontentare appunto i fideisti. Si possono accumulare le bontà naturali, ma non ne verrà fuori nemmeno un'ombra di bontà soprannaturale, proprio come miriadi di accidenti non danno una sola sostanza. Checchè ne pensi Hegel, il quale dall'accumularsi della quantità fa nascere una nuova qualità. Un'idea decisamente astrusa. Si può accumulare fin che si vuole quantità sopra quantità, da questo non nasce né qualità né tanto meno sostanza.

E così similmente, la natura e la soprannatura sono ordini assolutamente incommensurabili, non c'è nessuna esigenza, nessun merito da parte della natura rispetto alla grazia. D'altra parte, se così non fosse, non sarebbe più grazia, direbbe San Paolo, ma sarebbe *ex operibus*, o peggio ancora, *ex natura*.

In questo i tomisti non sono del tutto restii a sottoscrivere, non certamente il luteranesimo, ma alcune insistenze sulla gratuità della grazia. E anzi proprio la consistenza tomistica della creazione riesce appunto a mantenere molto meglio dello stesso luteranesimo, appunto, questo fatto della gratuità della grazia.

La *gratia creationis* che cosa significa? E' l'unica concessione che un tomista può appunto fare a questa tendenza fideistica, e cioè che c'è un'analogia. Cioè già nella creazione avviene un'opera gratuita di Dio. Di gratuità però nel contempo simile e dissimile. Voi sapete che l'analogia è sempre somiglianza e dissimilitudine, cioè dissimilitudine di essenza, somiglianza di relazione.

Quindi, avviene qualcosa di proporzionalmente simile, ma di essenzialmente diverso. Ecco perché parlo di analogia, cioè la *Gratia creationis*. Voi sapete bene come San Tommaso ci tiene a questa verità filosofica. Cioè nella creazione si tratta di conferire l'essere, la partecipazione dell'*actus essendi* a quella essenza che, rispetto all'atto di essere, è una pura potenza ontologica.

Qui ovviamente mi rifaccio a tutto quello che avete imparato in filosofia. Quindi non possiamo adesso riprendere, diciamo, questi trattati metafisici. Ma voi vi ricordate che per quanto l'essenza sia il costitutivo formale della sostanza, la forma sostanziale costituisce l'essenza, la quale a sua volta formalmente costituisce tutta la sostanza. Quindi l'essenza è la forma, è l'atto della sostanza, perciò l'essenza è già atto in se stessa. Ma essendo pure l'essenza atto rispetto al soggetto sussistente, essa nel contempo è potenza rispetto all'*actus essendi*.

Vedete quindi che non c'è nessuna contraddizione. Cioè, sotto un aspetto l'essenza è atto, sotto un altro, per riferimento ad altro, cioè all'atto di essere, è pura potenza. Dico: pura potenza, come la materia rispetto alla forma. Anche qui c'è una analogia. Come la materia è pura potenza formale, cioè rispetto alla forma, così l'essenza, che è atto rispetto al soggetto materiale, è però pura potenza rispetto all'atto

di essere. Anche qui nemmeno un'ombra d'essere è implicita nell'essenza. L'essere è tutto estrinseco rispetto all'essenza.

Intuire questo, significa aver capito che cosa è la creazione, insomma, così, a cominciare a capire che cosa è la creazione. Allora, nella creazione così intesa, ontologicamente, si vede già come Dio elargisce l'essere gratuitamente, quindi al di là, dell'esigenza, del diritto per così dire di una essenza finita. La ragione sufficiente dell'essere c'è solo in Dio, solo l'essenza divina implica veramente la sua esistenza.

Ovvero solo la proposizione "Dio è", è proposizione analitica¹⁰, tutte le altre proposizioni che predicano l'essere sono proposizioni sintetiche, nel senso che a nessuna essenza distinta dall'essere, l'essere è dovuto in virtù dell'essenza stessa. E' una tautologia¹¹, insomma. Si capisce subito.

Allora, in questo senso l'opera della creazione è già gratuita, cioè Dio dà¹² un atto, che non è dovuto alla potenzialità dell'essenza. E solo in questo senso si parla di *gratia creationis*. In tal modo, Dio è perfettamente libero di creare o di non creare. Non c'è quella costrizione di hegeliana panteistica memoria, secondo cui Dio, il Signore mi perdoni, senza il mondo non è Dio.

Ma San Tommaso direbbe che il mondo senza Dio, non è mondo, ma non viceversa, *Non convertitur*. La proposizione non si può convertire. Quindi c'è una dipendenza del mondo da Dio, ma non viceversa. Vedete? Quindi Dio è libero di creare o di non creare. Però notate bene, c'è una necessità *ex suppositione*, dice San Tommaso. Cioè, supponendo che Dio si compiaccia liberamente di creare questa determinata essenza, ebbene allora è tenuto, tra virgolette tenuto, perché è un modo un po' largo di dire, è "tenuto" a dare a quella essenza tutte le sue proprietà essenziali.

Se crea l'uomo, lo crea non solo con la razionalità, che è il costitutivo dell'uomo, ma anche con la sua famosa *risibilitas radicalis*. Voi sapete che gli Scolastici si divertivano a trovare anche delle proprietà essenziali che non sono costitutive, ma che pure sono proprie dell'uomo. E tra tante c'è anche quella di essere capaci di ridere, cioè di ridere non solo come suono, insomma, ma di ridere proprio di cuore, come si dice.

Di una bella risata omerica, solo l'uomo è capace. Le specie animali non sono in grado di imitare questa cosa. Solo l'uomo è capace di ridere davvero. A parte la distanza concreta. Voglio dire che è impossibile che sia posta in essere una essenza menomata in ciò che in qualche modo per essenza le spetta. Sarebbe un'altra essenza¹³. Perciò c'è una certa gratuità quanto all'essere, ma non c'è gratuità, per esempio, quanto alle proprietà essenziali: queste sono essenzialmente legate appunto all'essenza stessa.

Poi c'è la grazia nel senso stretto. Quindi potete metterla bene senza virgolette. E' la grazia soprannaturale. E generalmente, quando si parla di grazia, s' intende parlare

¹⁰ Il predicato scaturisce necessariamente dal soggetto.

¹¹ Si riferisce alla proposizione analitica.

¹² Produce.

¹³ Per questo è impossibile che, ammessa la teoria dell'evoluzione, sia esistito un ominide non più scimmia ma non ancora uomo. Quello che si può dire semmai è che ci sia stato un salto dalla scimmia all'uomo.

del mistero della partecipazione soprannaturale di Dio, grazia soprannaturale, che si dice anche *gratia redemptionis*. A questo punto ci sono dei teologi, e io per la verità li seguo abbastanza, perché è una distinzione che mi piace, ma la lascio molto a voi, questo. E' quando si dice che nelle cose non necessarie c'è la *libertas* di agostiniana memoria. Io però ne sono abbastanza convinto, perché, questi teologi distinguono tra la *gratia Dei* e la *gratia Christi Redemptoris*.

La grazia di Dio sarebbe praticamente la grazia conferita agli angeli e ai primi uomini nella creazione. Anche questa grazia ha un misterioso rapporto con il Cristo. San Tommaso per esempio dice che gli angeli sin dall'inizio erano deputati in qualche modo al ministero cristico, dei misteri di Cristo. Quindi, in qualche modo c'è questo riferimento a Cristo, però non a Cristo Redentore. Degli angeli cattivi, non se ne parla più¹⁴, non sono più redimibili. E quegli altri buoni non hanno bisogno di redenzione, sono stati confermati in grazia. Quindi gli angeli non sono redenti.

Gli uomini sì, sono rendenti, ma lo sono dopo aver peccato, perché solo quando c'è peccato, c'è bisogno della redenzione. Quindi si distingue appunto la *gratia Dei* dalla *gratia redemptionis*. Questa seconda grazia, ancora più in senso stretto, è quella che riguarda l'uomo dopo il peccato. Ovviamente tutte le grazie che riceviamo adesso nella situazione attuale sono delle grazie di redenzione. Ulteriormente si distingue questa grazia soprannaturale di redenzione, in grazia abituale e attuale. La prima conferisce appunto la partecipazione all'essere di Dio, cioè dà proprio una vita divina partecipata all'uomo.

La grazia attuale non partecipa un modo di essere; partecipa invece all'uomo, sempre da Dio, una mozione soprannaturale in vista della produzione di un effetto soprannaturale. Quindi, la grazia attuale è una mozione soprannaturale di Dio, partecipata all'uomo per produrre un effetto soprannaturale.

Sicché, quando siamo dinnanzi a un effetto naturale, per esempio, studiare un assioma di matematica, l'approfondire è un effetto naturale, non c'è bisogno di una grazia particolare, soprannaturale. Se si tratta invece di fare un atto di fede, è già soprannaturale, anche se fosse fede informale, data la soprannaturalità dell'effetto e, dato che l'effetto deve avere una causa proporzionata, bisognerebbe supporre una mozione soprannaturale, quindi grazia attuale.

Infine c'è la grazia non santificante. non perché proprio non santifichi per nulla. Tutte le grazie sono date per santificare. Ma perché non santifica personalmente. Quindi per grazie non santificanti s'intendono quelle grazie, che santificano non la persona a cui vengono date, ma sono quelle grazie che santificano tramite la persona alla quale vengono elargite, il *Corpus Christi Mysticum*, cioè la moltitudine sociale soprannaturale della Chiesa.

E ovviamente sono i carismi, quelle che San Tommaso chiamerà *gratiae gratis datae*¹⁵. Sono cose grosse, miei cari, carissimi. Al giorno d'oggi si parla di carisma

¹⁴ Non c'è più niente da fare.

¹⁵ Si tratta di quelli che il Concilio (*Lumen Gentium*, 4) chiama doni carismatici.

molto a sproposito. Quasi ogni sciocchezza è un carisma. Invece, i carismi sono cose estremamente profonde.

La *gratia sanitatum*, la taumaturgia, quindi risuscitare morti e guarire degli ammalati, ma taumaturgicamente. Ecco che cosa sono i carismi. Ovviamente anche delle miracolose intuizioni a livello di fede e cose del genere. Ma non si può dire nemmeno che uno ha, per esempio, il carisma di studiare o di insegnare teologia. Ciò non ha niente a che fare con i carismi. Se c'è uno, come l'Apostolo San Paolo, che ha il *sermo fidei*, che converte migliaia di uomini, ecco, allora sì, lì sarei incline anch'io a dire che è un carisma. Non però ogni talento, per così dire, è da identificarsi con un carisma.

... carisma ... a ...

Sì. Ahimè. Sì. E' così, è così. Vede, caro, come proprio a sproposito è adoperato quel termine. Il mio cuore di teologo e di cristiano soffre molto nel sentire simili applicazioni. Il carisma del Duce! Non so se rendo l'idea. Ahimè, ci sono dei carismi, carismi poi che talvolta sono disposizioni persino infernali! Non so se rendo l'idea. Non per demonizzare gli avversari politici, ma il fatto è che effettivamente in qualche modo si tende a dare, a dare proprio una importanza sacrale a delle cose che in fondo di sacrale non hanno nulla.

Cioè sono cose che effettivamente, affascinano, cioè danno un senso di qualcosa di fascinoso e di tremendo nel contempo. E' vero, questo. Ma non basta questo per dire che si tratta di qualcosa di veramente misterico, nel senso religioso della parola, e tanto meno carismatico.

Quindi i carismi dei *leaders* politici sono davvero di ordine tutt'altro che sacro, o meglio fan parte di quel sacro selvaggio, che è un sacro superstizioso e diabolico. Questo senza voler adesso essere proprio retrogrado, reazionario ad oltranza. Ma mi pare che sia cosa importante. Al giorno d'oggi c'è una certa, come dire, acquiescenza a questa moda del, comunicare in tutto e per tutto? Quindi si dice: ogni religione vale ogni altro. E se, insomma, un cattolico va a pregare davanti all'Ostia Sacra, è come, il feticista che adora qualche albero, e cose del genere. Non è la stessa cosa. Capite, miei cari? Non è la stessa cosa!

I Santi Padri, e io veramente faccio fatica a sbarazzarmi di questi schemi del passato, ma mi pare che siano validi anche per il futuro. Essi infatti giustamente, anche se con molta severità, dicevano: *omnes dii gentium demonia*. Cioè, gli dei di tutte le genti, cioè dei pagani, sono demoni. Non perché direttamente i pagani avessero adorato il demonio, capite quello che voglio dire. Ma il fatto è, vedete, che quando noi - io tendo a spiegarlo così - in qualche modo indirizziamo delle preghiere, al trascendente, senza specificare che si tratta della Santissima Trinità, c'è il pericolo che sia l'altro, voi sapete già quale altro, che se ne impossessi. Non so se mi spiego.

Nella superstizione non c'è bisogno di invocare specificamente il demonio. Del demoniaco c'è anche nel superstizioso implicito. Quindi, tutti questi culti dei *leaders* di

ogni specie, che poi siano di destra o di sinistra non ha importanza, più sono profani, più si atteggiavano in maniera spudoratamente e falsamente sacrale: è una vera e propria superstizione, e quindi un uso assolutamente non solo inadeguato¹⁶, ma direi quasi diabolico della parola.

Poi c'è l'uso banale e questo avviene anche negli ambiti ecclesiastici, per qualsiasi capacità che uno ha, si dice quel tale ha il carisma. Ho letto un saggio abbastanza divertente su di uno che diceva che aveva un amico, cattolico fervente, ma che si è un po' aggiornato questo vocabolario un po' facile riguardo ai carismi, e che, era bravo nelle vicende tecniche e quindi diceva che aveva il carisma di far funzionare il trenino elettrico di suo figlio. Questo è un carisma veramente molto profano. Ad ogni modo, queste grazie non santificanti si dicono appunto carismi o *gratiae gratis datae*.

Un'altra cosa da chiarire, perchè vedremo poi soprattutto nella *quaestio* 109, riguardante la necessità della grazia, è appunto quella delle forze del libero arbitrio. Che cosa s'intende quando ci dice, quando si parla, cioè si solleva la domanda: che cosa può fare l'uomo senza la grazia, con le sole forze del libero arbitrio? Sarà una domanda spesso sollevata, Quindi è opportuno chiarire che cosa significano queste forze del libero arbitrio. Giovanni di San Tommaso dice che appunto per queste forze *vires liberi arbitrii*, si intende non tanto il libero arbitrio in sè, che rimane integro anche dopo il peccato. Questo è uno degli insegnamenti del Concilio di Trento, proprio contro Lutero, perchè questi diceva che l'arbitrio era divenuto servo, dopo il peccato. Mentre il Concilio ribadisce che noi, anche dopo il peccato, abbiamo il libero arbitrio intatto. Cioè l'abbiamo ovviamente indebolito dal punto di vista morale, perchè chi pecca diventa schiavo del peccato, ma dal punto di vista psicologico è del tutto intatto.

Non si intendono gli abiti acquisiti, che si perdono solo con atti moltiplicati. Gli abiti acquisiti non si perdono con un solo atto peccaminoso. Quindi non basta un solo atto di peccato per fiaccare gli abiti acquisiti. Si perde invece ahimè tutto ciò che ha attinenza alla virtù infusa, ma non gli abiti acquisiti. Per esempio, mettiamo che uno abbia acquisito l'abito della giustizia. Poi commette un peccato grave contro la giustizia, perde la giustizia infusa e tutto l'ordine soprannaturale, ma mantiene ancora la disposizione acquisita alla giustizia. Non basta un solo atto di ingiustizia per rendere ingiusto in maniera abituale. Se però lo fa due, tre, quattro volte e via dicendo, allora sì, effettivamente poco alla volta l'abito scompare.

Non si intendono nemmeno gli abiti infusi, perchè questi si perdono subito di colpo, con l'unico atto di peccato mortale, ma si intende un complesso di cose. E quindi le forze del libero arbitrio sono un complesso di dimensioni diverse. Anzitutto si intende la determinazione dell'inclinazione universale ad oggetti particolari per opera di abiti acquisiti ed infusi.

Che cosa significa questo? San Tommaso, nel trattato della prudenza, che alcuni di voi hanno già fatto, insiste sulla concretezza dell'agire. Quindi la prudenza rimane imperfetta finchè si mantiene sul piano abbastanza speculativo, sul piano del giudizio,

¹⁶ Della parola carisma.

sul piano addirittura della deliberazione. La prudenza diventa veramente perfetta quando ordina in concreto l'azione.

Ora, si tratta proprio di questo, cioè far scendere l'inclinazione universale del bene all'azione concreta del bene. E per questo ci vuole una forza notevole, una integrità notevole del libero arbitrio, per far discendere l'inclinazione globale al bene nella concretezza della situazione in cui si deve agire. In fondo, vedete, in astratto siamo tutti buoni, se ci pensate bene. La difficoltà è esserlo in concreto, miei cari. Quanta fatica si fa. Penso che sia abbastanza condivisa quella fatica. Cioè il fatto è che in astratto nessuno vuole il male.

Mi commuovono quei cari penitenti che mi dicono: Padre, sa, l'ho combinata grossa, però non ho voluto del male. No, figliolo, non è possibile che lei voglia del male; guardi che anche quando fa del male non vuole mai del male, perché la volontà, per natura sua, vuole sempre il bene, e con questa differenza, che talvolta vuole solo il bene apparente. E questa apparenza del bene può essere mediata da un giudizio pratico-pratico poco attendibile, e in tal caso si ha il peccato. Però la volontà come tale, non può che volere il bene¹⁷.

Persino il male, per essere fatto da noi, deve presentarsi sotto le mentite spoglie di un bene. In astratto, la sinderesi funziona in tutti, e dice:, *bonum faciendum, malum vitandum*. Questo funziona in tutti. La difficoltà nella morale consiste proprio nel fatto di scendere dall'universale al concreto, al pratico. E quindi la forza del libero arbitrio consiste in questa capacità di concretizzare i contenuti morali, e, in qualche modo, applicare la tendenza universale al bene a dei beni particolari.

Poi l'efficacia. Secondo elemento. L'efficacia di volere il fine e di usare i mezzi al fine. E' solo un corollario di quello che ho detto in precedenza. E quindi abbiamo, diciamo così, la forza con cui si vuole, questa *simplex voluntas, simplex volitio*, il semplice volere il fine, il quale, più forte sarà, più fortemente vi farà disporre dei mezzi per il conseguimento del fine. E' il passaggio nei primi due atti, nell'atto umano. Avete presente questo schema dei 12 atti, che integrano l'atto umano. I primi due atti, dalla parte dell'appetito, sono appunto la *simplex volitio* e la *intentio*.

C'è la *volitio*, il volere il fine, dalla quale *volitio* poi si discende per disporre operativamente i mezzi per il fine. Anche qui si tratta di una concretizzazione. Se io, tanto per dire una cosa banale, voglio per esempio comprare qualche cosa, ci sono tante cose che possono ispirare la mente del nostro compratore consumistico dei giorni di oggi, Ebbene, non necessariamente per fortuna concretizza la sua tendenza. Quindi è possibile volere il fine senza però intendere concretizzare i mezzi. Se invece si vuole proprio ottenere *de quoquumque* determinato fine, bisogna non solo volerlo, ma anche intenderlo, cioè sapere con quali mezzi, in questo caso con quale spesa, ecc., si ottiene quel determinato bene, quella determinata merce.

¹⁷ Il male morale non è un puro male come privazione di bene, ma è un bene solo apparente o estraneo all'ordine morale. In questo senso si dice che chi pecca fa il male, non che lo voglia per se stesso, perché il male è un non-essere e la volontà non può volere il non-essere. Infatti sempre si vuole una bene, ma quando si pecca questo bene o è falso o è disordinato.

Ultimo momento. L'obbedienza, si intende *per vires liberi arbitrii*, cioè per mezzo delle forze del libero arbitrio, anche l'obbedienza della parte inferiore dell'anima rispetto a quella superiore. Voi sapete che già per natura l'anima umana è fatta in maniera tale che le *passiones*, cioè passioni dell'anima, la parte sensitiva dell'anima, non sono sottomesse ad un governo della volontà non dispotico, ma solo politico¹⁸, cioè della facoltà razionale. Questo, proprio per opera della creazione. Doveva essere uno splendore l'uomo creato da Dio prima del peccato, nel senso che doveva avere tutta la passionalità. Qui San Tommaso non scherza, cioè è un po' contro l'*auctoritas* dei Padri platoneggianti. San Gregorio di Nissa su quel punto non sarebbe d'accordo. Quindi, secondo San Tommaso, l'uomo fu creato da Dio con la sua passionalità: essa¹⁹ è stata creata da Dio così, perché Dio prevedeva che l'uomo doveva peccare. No. La passionalità è voluta da Dio, fa parte dell'essenza dell'uomo e anche prima della colpa originale la passionalità sarebbe governata stata sempre e comunque sotto un governo non dispotico, ma politico, perchè tale è la sua struttura connaturale.

Quindi avrebbe avuto i suoi movimenti propri, solo che giammai disordinati. E infatti bisogna ancora distinguere tra il movimento proprio della parte sensitiva, e il movimento disordinato. Sono due cose ben distinte. Ahimè! Dopo il peccato delle origini, per lo più i movimenti propri della passionalità sono anche movimenti disordinati.

interruzione da 40.27 a 41.02

troverà notevoli ostacoli nella resistenza della parte sensitiva. E qui sia premesso come corollario questo punto. Abbiamo l'importanza delle virtù apparentemente umili, cioè delle virtù che regolano la parte sensitiva, in particolare della temperanza. Cioè la temperanza, in quanto toglie l'insorgenza dell'appetito sensitivo, allarga per così dire gli spazi della stessa libertà.

Ciò rende più liberi. Se volete, c'è una specie di obbligo morale, non solo, come dire, ad attuare bene secondo le finalità naturali la propria libertà, ma anche ad educarsi alla libertà, cioè in qualche modo allargare la presa del libero arbitrio possibilmente su tutta la nostra anima. Ovviamente, prima del nostro andarcene da questa valle di lacrime, non raggiungeremo mai questa perfezione. Ma è un preciso obbligo tendere ad assoggettare alle scelte libere tutta l'anima, compreso l'appetito sensitivo. E questo lo consentono soprattutto quella umile e però così importante virtù della temperanza e virtù connesse. Adesso forse mi conviene lasciarvi liberi, perché dovremo cominciare nella prossima lezione il trattato sugli stati di natura, che poi ci intratterrà abbastanza,

¹⁸ Si tratta di una dottrina di Aristotele, che ritroviamo in S.Tommaso, per la quale le passioni hanno una loro autonomia, per cui ad esse non si può comandare in maniera dispotica come facciamo per gli arti del nostro corpo movibili dalla volontà, ma esse devono essere governate con un certo rispetto per tale autonomia, senza tentare di coartarle, ma rispettando i loro fini e quindi guidandole con un certo tatto, "governo politico", in modo che, pur essendo guidate e magari corrette, possono diventare soggetto di virtù.

¹⁹ Secondo S.Gregorio di Nissa.

cioè ci impegnerà abbastanza. Quindi lascio adesso i vostri cinque minuti di meritato riposo e poi dopo ci rivediamo.

SECONDA PARTE

Mp3: 3 lezione (B) – 27 ottobre 1987

Registrazione di Amelia Monesi

Carissimi, è inutile che vi dica che il trattato sulla grazia è importantissimo da cima a fondo in tutti i suoi particolari. Però, vorrei attirare la vostra attenzione particolarmente su quello che stiamo per dire adesso. Perché, vedete, per capire bene, il mistero della grazia - l'abbiamo già spesso incontrato questo fatto -, bisogna avere ben chiaro il rapporto tra natura e grazia.

Ora, i teologi hanno distinto diversi stati di natura, che assumono un rapporto diverso al dono strettamente soprannaturale della gratuita partecipazione della natura divina, a seconda appunto dei diversi tipi di natura, cioè dei diversi significati che la parola natura può assumere. Notate bene che tra questi stati di natura, solo alcuni si sono di fatto verificati, solo alcuni stati di natura hanno veramente avuto luogo. Così, per esempio, ha avuto luogo lo stato di innocenza originale, Ha avuto luogo purtroppo anche lo stato di natura decaduta e lo stato di natura decaduta e redenta da Cristo. Avrà, per fortuna, luogo anche lo stato di natura purificata della Patria celeste. Ma non ha avuto luogo, per esempio, lo stato di natura pura²⁰ e di natura integra²¹.

Eppure, miei cari, vedete, e qui certo la nostra mente moderna si ribella un po' a queste elucubrazioni, e però vi invito a capirne il profondo significato non solo speculativo, ma proprio, diciamo così, essenziale, e cioè proprio questi stati ipotetici di natura, nella loro reale possibilità, sottolineo reale possibilità, nella realtà della loro possibilità, ci indicano la gratuità della grazia.

Quindi è molto importante poter concepire realmente la natura in quel determinato modo, anche se di fatto questo stato non si è mai verificato, per distinguere la grazia dalla natura e per mantenere, per osservare in qualcosa l'esigenza di gratuità della grazia rispetto alla natura. Notate bene che oggi, quando si dice uno stato ipotetico o possibile, si intende dire semplicemente inesistente. Inesistente. Così, i teologi si divertono a fare delle strane ipotesi, mentre, se voi seguite l'ontologia tomistica della potenza, vi accorgete che la potenza, per quanto potenziale e come tale non esistente, quella potenza tuttavia è una reale potenza. Va bene, miei cari?

Quindi la possibilità non è avulsa dalla realtà. Se, per esempio, i tomisti parlano del fine naturale, non basta opporre a loro il fatto che adesso, come adesso, di fatto il

²⁰ La natura pura è la composizione anima-corpo, per la quale, trattandosi dell'unione di un elemento immortale come l'anima e un elemento mortale come il corpo, l'uomo è naturalmente mortale.

²¹ E' la natura con i doni preternaturali, come per esempio l'immortalità.

fine ultimo che si realizza è solo quello soprannaturale. Capite? Perché di fatto è necessario, proprio per poter concepire il fine attuale come soprannaturale, è necessario vedere quasi inscritto in lui, sussunto in lui, virtualmente eminentemente anche il fine naturale come realmente distinguibile, altrimenti di nuovo non si salvaguarda la sua gratuità. E natura e grazia diventano la stessa cosa.

Quindi è molto importante non dire: sono dell'ipotesi inesistenti. Sono dell'ipotesi, sì, quanto all'esistenza, ma sono delle realtà iscritte nello stesso mistero della natura umana, così come è adesso, sopraelevata dalla grazia di Cristo. Va bene questo? Quella stessa natura che è pura, integra, innocenza originale, che è poi decaduta, decaduta e redenta, quella stessa natura in qualche modo è contenuta in ogni tipo di natura che si sovrappone a quel primo e fondamentale tipo che dicesi appunto natura pura. Va bene questo discorso?

Detto questo, cioè facendovi vedere che sono, scusate, non semplici elucubrazioni o ipotesi, ma vere realtà, passiamo appunto a questa distinzione. Anzitutto la natura pura. Si intende per natura pura quello stato di natura in cui l'uomo è dotato di potenze, cioè facoltà operative connaturali, potenze connaturali, che tendono ciascuna al proprio fine senza vicendevole sottomissione e tuttavia anche senza disordine. Questo è molto importante. E tuttavia, anche senza alcun disordine, e questa è l'aggiunta a ciò che abbiamo detto, l'uomo in questo stato, è privo di doni soprannaturali²².

L'uomo ha tutte le facoltà che fanno parte della sua natura, non le ha però unite in qualche modo, diciamo così, da una razionalità che non permette il sottrarsi di queste facoltà. Cioè, queste facoltà possono sottrarsi, possono tendere ciascuna al suo scopo particolare. E di fatto tendono ciascuna al suo scopo particolare. Però non c'è in questo stato il peccato. Quindi non c'è disordine nel tendere di ogni facoltà al suo fine particolare e ovviamente non c'è nemmeno il dono soprannaturale della grazia.

Per natura integra si intende una natura umana dotata di tutte le potenze connaturali, però perfettamente ordinate tra di loro, in un'anima pienamente sottomessa Dio e inoltre dotata dei doni detti preternaturali, quali sono in particolare l'impassibilità e l'immortalità, con l'assenza tuttavia dei doni soprannaturali. Adesso lo spiegherò un pochino, perché mi pare che una spiegazione ci voglia.

Allora, avete visto. Nel primo stato di natura pura ci sono i doni, cioè le facoltà solamente naturali. Quindi l'uomo in questo stato è mortale, è passibile, può subire dolore, può morire e di fatto muore, eccetera; ha anche una forma, ma dico una forma di concupiscenza, non quella disordinata dal peccato, capite, ma quella che fa sì che ogni facoltà vada un po' per conto suo²³.. Non c'è quindi l'integrità e non c'è nemmeno ovviamente la grazia soprannaturale. Quindi la natura pura.

²² E preternaturali

²³ La vita sensitiva e vegetativa e il moto fisico corporeo sono valori che hanno per conto proprio le leggi del loro essere ed agire e non sono necessariamente collegati in linea di principio ad un'anima razionale come avviene in noi, tanto è vero che lo spirito come angelo, il moto corporeo come ente fisico naturale, la vita vegetativa come pianta e quella sensitiva come animale possono sussistere per conto proprio.

Poi c'è la natura pura, con l'aggiunta dell'integrità. In che cosa consiste l'integrità? Consiste nei doni preternaturali²⁴, cioè nella perfetta unità delle facoltà perfettamente dominate dalla ragione. Questo di per sé non è dovuto all'uomo. E' già qualche cosa di più gratuito. Quindi, le facoltà sono perfettamente dominate dalla ragione. Per di più, dal lato fisico, per così dire, nell'uomo non c'è né la passibilità, cioè la sofferenza, né la mortalità, che ovviamente è la passione per così dire più grave, alla quale l'uomo possa essere soggetto, il distacco dell'anima dal corpo. Ecco i doni preternaturali.

Notate bene una cosa, sulla quale ritorneremo ancora: i doni preternaturali non sono soprannaturali, perchè non oltrepassano il limite della natura umana²⁵. Ma, mentre i doni naturali sono consoni, per così dire, e proporzionati alla natura del sinolo umano - scusate se uso questo termine aristotelico -, cioè sono proporzionati alla natura del composto umano, anima e corpo, i doni preternaturali sono proporzionati all'uomo, in quanto lo si considera formalmente sotto l'aspetto dell'anima spirituale. E quindi, come vedete, non oltrepassa il limite della natura umana. Quello dei doni preternaturali o della natura integra, è semplicemente uno stato in cui la ragione perfettamente domina le facoltà inferiori. Prego, carissima. Voleva chiedere qualche cosa? Prego. Sì.

... *l'uomo, in quanto* ...

In quanto si considera l'uomo formalmente, come dicono gli Scolastici, lei conosce bene questa espressione, in quanto lo si considera formalmente sotto l'aspetto della sua anima spirituale. Nell'uomo c'è ovviamente un'anima spirituale, questo ha a che fare molto con l'antropologia, come vedete. Cioè nell'uomo c'è un'anima spirituale immortale, non derivabile o educibile dalla potenza della materia del corpo. E qui bisogna ricordarsi tutto quello che San Tommaso dice nel trattato *De homine* sul fatto che l'anima umana, essendo spirituale e quindi non educibile dalla potenza della materia, non è generabile, è solo creabile, mentre le anime sensitive degli animali e vegetative delle piante sono ovviamente generabili. L'anima umana non è generabile.

Quindi, in questo senso, vedete, che nell'uomo c'è una dimensione, quasi la scintilla del divino, direbbe Platone; nell'uomo c'è una dimensione immediatamente creata da Dio, che è appunto la sua anima intellettuale e spirituale per essenza, immortale per essenza. E questo mi preme che si capisca bene. E' un grande mistero, vedete. Ma, ma veramente è solo allora che si capisce, che si comprende già a livello naturale la grande dignità dell'uomo.

Quindi nell'uomo c'è uno strano incontro tra due dimensioni: una mortale per natura, passibile per natura. Per carità, il mio povero corpicino è suscettibile di soffrire

²⁴ Si tratta di valori ontologici intermedi tra quelli della natura umana e quelli divini. Sono i valori propri degli angeli, siano essi santi o siano peccatori.

²⁵ Infatti, come spiega dopo, considerando che la natura umana è animata da un'anima spirituale, e il mondo preternaturale propriamente appartiene allo spirito, in tal senso Padre Tyn dice che il preternaturale rientra nella natura umana. Tuttavia, se per natura umana invece intendiamo la natura pura, è chiaro che essa di per sé non possiede i doni preternaturali.

molto. Quindi, dal lato del corpo nessun dubbio che l'uomo è passibile e mortale. Però in lui, nonostante la morte e tutta la sofferenza, c'è una parte che non muore mai. Persino se io, che Dio me ne guardi, speriamo bene, comunque, persino se io avessi sciupato la mia vita su questa terra e fossi meritevole dell'eterna condanna, la mia anima non morirà, se non nel senso della morte eterna di biblica memoria. Che cosa orrenda, no? Cioè una vita che non merita il nome di vita, però fisicamente sopravvivrà comunque.

Allora i casi sono due, come vedete: o Dio potrebbe proporzionare lo stato dell'uomo alle esigenze di tutto il composto, corpo compreso. E allora è quasi come se l'anima si adattasse più al corpo che viceversa. Oppure, nell'altro stato, non si oltrepassa ancora la natura umana, ma è come se la parte inferiore tutta sottostesse alle esigenze della parte superiore. Ahimè, come sarebbe bello avere questa sottomissione completa. Ma purtroppo, questa è la natura integra.

Natura nello stato di giustizia o innocenza originale. E' una natura che comprende tutto ciò che spetta alla natura integra, in più il dono soprannaturale della grazia. E' ciò che si è verificato nel primo uomo, nel momento della creazione. E' quasi commovente leggere qui la Scrittura. Su questo c'è un consenso assoluto nell'interpretazione. Cioè nella Scrittura ci è suggerita questa intimità dell'uomo con Dio. E' questo passeggiare del Signore con l'uomo nel paradiso terrestre.

C'è questa, questa amicizia dell'uomo con il suo Dio. Quindi c'è ovviamente l'intimità dell'amicizia divina, che è legata al dono soprannaturale della grazia, ma c'è anche l'integrità della natura, altrimenti – sono dati biblici –, il Signore non avrebbe detto appunto all'uomo peccatore che dovrà lavorare e guadagnarsi il pane nel sudore della fronte, che morirà, che la donna soffrirà dei dolori nel parto e via dicendo.

Quindi il dolore, la morte, la fatica, tutto questo è susseguente al peccato. Perciò nello stato di giustizia originale, come la Scrittura ce lo presenta e come noi cristiani cattolici santamente crediamo, c'è appunto la natura integra, perciò i doni preternaturali, l'impassibilità e l'immortalità, più, diciamo così, il dono dell'intimità divina, come dicono i mistici, cioè il dono soprannaturale della grazia santificante, della carità e di tutte le virtù infuse, dei doni dello Spirito Santo.

Poi c'è lo stato terribile della natura decaduta, la quale natura è affetta dal peccato. Quindi interviene il peccato. Nelle altre nature precedenti il peccato ovviamente non c'è. E' cioè una natura affetta dal peccato e priva dei doni soprannaturali, cioè del dono della grazia, e priva anche dei doni ovviamente preternaturali, perché, in seguito al peccato, Dio appunto ha punito l'uomo con la morte, con la fatica e via dicendo.

Poi c'è l'altro stato della natura *reparata*, *reparata* da Dio tramite l'opera salvifica di Cristo: la grazia di Redenzione. Su questo i teologi sono discordi, ma io veramente penso e si eruisce²⁶ anche da San Tommaso. Cioè io sono convinto che la grazia di Cristo, cioè orientata a Cristo, era insomma in qualche modo presente già

²⁶ Si ricava.

nell'Antica Alleanza, cioè prima della venuta di Cristo, senza però che questa grazia potesse in qualche modo ottenere ciò a cui era destinata, cioè la Redenzione. Sarebbe degno questo di una ricerca, se qualcuno di voi è interessato. Chissà. Questo meriterebbe da voi l'attenzione. E l'affido a voi.

Solo con la discesa di Cristo negli inferi, sono state liberate le anime degli antichi Padri. Questa è una tradizione comune nella Chiesa. E' un dato molto, molto attendibile. Però in qualche modo, sono convinto, che nell'anima, non so, di un santo Patriarca come Abramo o nel santo re Davide, nei Profeti e via dicendo, c'era una vera e propria grazia santificante.

Ad ogni modo la natura riparata, cioè la natura che riceve la grazia di Cristo Redentore, prima e dopo la venuta di Cristo, è dotata di grazia santificante, quindi del dono soprannaturale, che rimette il peccato. Quindi toglie di mezzo la macchia del peccato, il reato della pena eterna; risana la natura, seppure non completamente, ed eleva alla partecipazione della divina natura. Quindi è un vero e proprio dono soprannaturale. Non si recupera però ovviamente e purtroppo l'insieme dei doni preternaturali.

Poi, come lo studieremo in San Tommaso, ve lo premetto già, è interessante notare come in questo stato di natura decaduta e riparata da Cristo, la guarigione operata dalla grazia *sanans*, cioè dalla grazia che in qualche modo risana l'anima, non è del tutto completa. Rimane per esempio il fomite, l'inclinazione al male e la facilità a cadere nel male. Rimane tutto questo, ahimè, questa prontezza terribile da parte nostra a seguire le tentazioni. Questa inclinazione al male, la nostra fragilità, rimane nell'uomo, e questo per un motivo che Dio ben conosce, e che noi cristiani pure dovremmo spesso meditare, ovvero, perché Dio non vuole salvarci senza di noi.

E' veramente un campo di battaglia spirituale la nostra vita sulla terra, anche se questa spiritualità del combattimento spirituale non è molto diffusa in questi tempi di pacifismo, ahimè, anche spirituale. Ad ogni modo, la realtà delle cose è questa. Cioè siamo in una battaglia, veramente difficile, come dice San Paolo, addirittura contro gli spiriti dell'aria, cioè contro il demoniaco. Capite? E soprattutto contro noi stessi. E i peggiori nemici dell'uomo sono i suoi familiari, cioè quei familiari che addirittura si porta dentro, le sue stesse tendenze al male.

Quindi c'è una guarigione. Capitemi bene. E cioè il bimbo battezzato certamente ha un aiuto particolare, a fare proprio una buona scelta quando entra nell'uso della ragione. Non c'è nessun dubbio su questo. Però, non è che abbia risanata l'anima in tutto. Rimane il fomite.

Infine c'è la natura gloriosa, della grazia compiuta, si dice giustamente *gratia semen gloriae*. E quindi nella grazia si cela quasi come in un seme, ed è virtualmente contenuta nella grazia la gloria futura. Il che è lo stato dei Santi nella Patria dopo la Resurrezione. E lì ovviamente ci sono tutti i doni, non solo soprannaturali al sommo grado, ma anche quelli preternaturali, di impassibilità, di immortalità, eccetera.

Adesso vediamo un po' una *vexata quaestio*. Ahimè, una di cui si discute. Al giorno d'oggi ci lasciano abbastanza tranquilli, purtroppo, perché, e questo mi dispiace

tanto, esiste una insensibilità dell'uomo odierno alle dispute teologiche di un tempo. Comunque una volta era una *vexata quaestio*. Cioè il cardinale Gaetano ha una tesi particolare a tal riguardo, che riguarda la distinzione tra la natura decaduta e la natura pura. Secondo il Gaetano questi due stati di natura sono identici materialmente e distinti solo secondo una connotazione formale. Poi cercherò di spiegarvi che cosa significa. Dunque, questi due stati sarebbero identici materialmente e distinti solo secondo una connotazione formale. Qual è questa connotazione? Ebbene, il fatto del peccato.

La grossa distinzione è che mentre nella natura pura non c'è stato il peccato, nella natura decaduta c'è il peccato, è intervenuto il peccato. Ora, dice il Gaetano, in fondo la natura pura è nello stesso disordine in cui si trova anche la natura decaduta. E cioè ogni tendenza, ogni facoltà umana tende al suo fine e non si cura delle altre, non si lascia guidare dalla ragione. Però non c'è ancora il peccato. Ma, vedete, è qui il punto che mi lascia un po' perplesso. Come è possibile che non ci sia peccato, se per definizione le facoltà insorgono, cioè le facoltà inferiori insorgono contro la ragione? Se ci fosse un disordine voluto, non è possibile che non ci sia il peccato. La cosa mi lascia alquanto perplesso.

Comunque in questo stato, dice il Gaetano, materialmente siamo nelle stesse condizioni. Cioè l'uomo sarebbe passibile, mortale e concupiscente. In qualche modo le sue tendenze, facoltà inferiori, ciascuna proseguirebbe il suo bene molto egoisticamente per così dire, senza curarsi dell'armonia di tutta l'anima. L'unica differenza sarebbe che questi mali, nello stato di natura pura, non avrebbero ragione di pena, ma solo di male fisico. Sarebbero dei mali fisici, senza avere per così dire la connotazione di pena.

Nello stato di natura decaduta, i mali fisici sono anche pena per il peccato. Ma questa è l'unica differenza, dice il Gaetano. La differenza la vedo in relazione alla questione del peccato. Adesso non per parlare male del Gaetano, perchè ne parlano già fin troppo male. Io sono generalmente suo amico. Però, mi pare che in sostanza in questo campo il Gaetano si metta pericolosamente in vicinanza al pelagianesimo.

Cioè i pelagiani sono troppo ottimisti, ovvero dicono che il peccato in fondo non è che poi abbia combinato un grosso guasto, E quindi non è che in fin dei conti ci sia poi troppo bisogno della grazia. Essa è, così, un ornamento dell'anima, ma non strettamente necessario. Invece l'agostinismo ha avuto proprio il merito di sottolineare, diciamo, la devastazione dovuta al peccato e quindi la necessità della grazia anche nella sua funzione sanante. Afferrate questo punto

Penso che il Gaetano non tenga nel dovuto conto l'influsso del peccato sulla natura dell'uomo. Non è la stessa cosa la natura pura e la natura decaduta, perchè il peccato, non solo fa sì che il male fisico abbia la ragione di pena, ma produce del male fisico che prima non c'era. Non so se rendo l'idea. E' diverso il disordine delle facoltà nello stato di natura pura, e quello vero e proprio nello stato di natura decaduta: disordine si fa per dire, che poi non è un vero disordine. Per di più nello stato di natura decaduta c'è un indebolimento di ogni singola facoltà, che non c'è nello stato della natura pura.

Questo poi lo vedremo soprattutto riguardo all'intelletto. Vedremo che è possibile concepire anche nell'intelletto un certo indebolimento, anche se molto secondario rispetto a quello primario della volontà. Questo solo perché sappiate che c'è stata questa disputa. Il Gaetano sostenne questa tesi. Poetò l'esempio di un uomo nudo e uno spogliato. Dice che è la stessa cosa. Cioè, cioè nudo vuol dire semplicemente privo di vestiti, spogliato vuol dire che prima era vestito e poi si è spogliato. Similmente la natura pura sarebbe semplicemente in qualche modo priva di grazia. La natura decaduta sarebbe stata una volta rivestita di grazia e poi se ne sarebbe spogliata; quindi c'è la stessa differenza.

In fondo materialmente non differisce una persona nuda e una persona spogliata. Differisce secondo la connotazione dei vestiti precedentemente indossati o no. Il Gaetano fa consistere tutta la differenza solo in questa connotazione formale. Mi ripeto, mi pare. Qui ovviamente si tratta di opinione teologica. Mi pare che ciò non tenga sufficientemente conto della opera propria del peccato sulla natura umana.

Per quanto riguarda poi il rapporto nella natura integra e l'elevazione soprannaturale, bisogna dire questo, che *de iure*, cioè di diritto, i doni preternaturali sono separabili dai doni soprannaturali. San Tommaso parla sempre dello stato di natura integra, riferendosi in fondo a quello della innocenza originale. Quindi, quando sentirete nella *Summa* parlare San Tommaso dell'uomo nella integrità della natura, intende sempre parlare di quella integrità che di fatto si è verificata con il dono soprannaturale. Invece noi, l'avete ben notato, abbiamo distinto uno ipotetico stato di natura integra da quello stato che si è realizzato di fatto, ma purtroppo per breve tempo, cioè quello dell'innocenza originale.

De iure, cioè di diritto è doveroso distinguere tra lo stato di natura integra, doni preternaturali, e lo stato di innocenza originale, che comporta anche il dono soprannaturale. Cioè è possibile che si realizzi lo stato di natura integra anche al di fuori della rettitudine soprannaturale. E' possibile una integrità preternaturale, senza la rettitudine soprannaturale. Infatti i doni preternaturali sono - mettetelo un po' tra virgolette -, "soprannaturali"; lo sono quanto alla loro origine, ma connaturali quanto alla parte spirituale dell'uomo.

Quindi si potrebbe dire, allora, che sono dei doni soprannaturali causalmente, ma, al limite, naturali formalmente. Poi vi spiegherò subito, dopo queste astruse elucubrazioni scolastiche. Sono causalmente dei doni soprannaturali, ma, al limite, formalmente sono connaturali. Che cosa ho in mente?

Ho in mente il fatto che il dono preternaturale non oltrepassa i limiti della natura umana, perchè la razionalità, che è la parte egemonica, cioè la parte guida dell'anima, fa parte della natura dell'uomo. Pensate agli antichi stoici. L'anima spirituale è certamente creata da Dio, però fa parte della umana natura. Quindi al limite ciò che è l'esigenza dell'anima spirituale non oltrepassa formalmente i limiti dell'umana natura. Però, il fatto che Dio voglia che nell'uomo da Lui creato, l'insieme uomo segua la sua parte più alta, questo in qualche misura è gratuito e quindi causalmente soprannaturale. Non è dovuto all'uomo. Se volete, l'uomo, essendo fatto di corpo e di anima, non ha

strettamente parlando diritto a che il suo corpo sia pienamente sottomesso alla parte spirituale.

Quindi si potrebbe quasi dire che, nello stato dei doni preternaturali, di natura integra, c'è un ordine connaturale all'uomo, però causato in maniera non dovuta, perchè, secondo quanto è dovuto all'uomo, ci dovrebbero essere solo tutte le capacità operative che spettano sia al corpo sia all'anima. Ma non c'è nessuna esigenza di sottomettere così perfettamente tutte le facoltà del corpo alle facoltà dell'anima, e tutte le facoltà dell'anima alle facoltà strettamente spirituali, che sono la ragione e la volontà. Mi avete capito abbastanza su questo punto?

Quindi, in qualche modo, quest'ordine non oltrepassa il livello naturale, perchè è un ordine che si organizza attorno ad un *primum*. Ogni ordine è sempre definito per il centro della sua organizzazione, cioè per un primo attorno al quale tutto il resto si ordina. Ebbene, il *primum* dell'ordine preternaturale non è soprannaturale, ma è la ragione dell'uomo, quindi fa parte della natura umana. Però che l'uomo sia così perfettamente ordinato è un qualche cosa di non strettamente dovuto e quindi diciamo così causato con un po' di gratuità. Dio non era affatto tenuto a creare l'uomo nemmeno nello stato di natura integra. Dio non avrebbe fatto nessuna ingiustizia all'uomo se lo avesse creato nello stato di natura pura. Tanto meno gli avrebbe fatto ingiustizia se lo avesse creato nello stato di natura integra.

Ebbene, Dio ha voluto di fatto elargire di più e creare l'uomo addirittura nello stato di innocenza originale. Vedete però che ci sono due stati passibili di gratuità. Intanto ciò che è dovuto è solo ciò che spetta alla natura pura. Poi c'è una prima gratuità, che non oltrepassa però formalmente il limite della natura, ed è la gratuità del perfetto ordine nell'uomo²⁷, una specie di spiritualizzazione dell'uomo, però spiritualizzazione naturale, non spiritualizzazione tramite la partecipazione dello Spirito di Dio.

E poi c'è la spiritualizzazione soprannaturale tramite una partecipazione dello stesso Spirito Santo e questa stabilisce e fonda l'ordine soprannaturale. E Dio ha voluto elargire all'uomo tutti e tre i doni, sia quelli in qualche misura dovuti alla natura, sia quelli già meno dovuti della preternatura, sia quelli per nulla dovuti della soprannatura, ovvero dell'intimità divina, dell'amicizia con Dio. E' una meraviglia della sua bontà, nei confronti della quale i nostri progenitori sono stati molto, veramente molto ingrati.

Vediamo adesso come ultimo preambolo le distinzioni della grazia secondo Giovanni di San Tommaso. E poi finalmente cominciamo con San Tommaso. Anzitutto la grazia abituale si distingue in elevante e sanante. La grazia elevante è, come dice lo stesso nome, quella che eleva l'uomo alla *participatio divinae naturae*, cioè ad avere in sè una natura che non è sua, ma che è infinitamente superiore alla sua.

Ecco perchè si parla di grazia elevante, perchè eleva ad avere qualcosa che è al di sopra di noi. Tale grazia si dice anche sanante. Non sono due grazie, ma due funzioni della stessa grazia. Si dice sanante, in quanto nell'uomo peccatore incontra del disordine

²⁷ Si tratta della natura integra.

e ovviamente, riconciliando l'uomo peccatore con Dio, risana tale disordine opposto all'ordine dell'uomo a Dio. Quindi la grazia, là dove si tratta di grazia di Redenzione, comporta che tocchi il cuore di un peccatore e non di un innocente; la grazia assume sempre anche una funzione sanante

Ci torneremo sopra. Ma mi fermo solo qui, per vostra informazione, perché facciate particolare attenzione a questo tema della grazia sanante. Penso che tanti problemi, della disputa tra cattolici e i cosiddetti laici o meglio laicisti, sarebbero molto chiari se si badasse a questa parte del trattato sulla grazia, cioè la *gratia sanans*, perché, vedete, la *gratia sanans* in fondo risana in vista di valori molto laicali. Non so se mi spiego. Per esempio, dire che è illecito sopprimere la vita nel grembo materno, è un valore assolutamente naturale, non c'è bisogno della divina rivelazione, in questo senso è un valore assolutamente laicale. Cosa volete. Fa quasi ridere parlare di clericalismo e di laicismo. Il fatto è che la *gratia sanans* è effettivamente qualcosa che viene dal buon Dio. E in questo senso è clericale, tra virgolette. Una verità assolutamente naturale.

Però, come si vede, il referendum *docet*, ci vuole non poca *gratia sanans* per mantenersi al livello di questa verità, cioè per difendere comunque questa verità. Ci sono tante persone che, bisogna dirlo, proprio manchevoli della *gratia sanans*, dicono: ma no, ma insomma, ci sono delle eccezioni, si può fare. Capite? Vedete?

Questo vuol già dire che in qualche modo il principio, in fondo naturale, non è più presente alla luce di quello stesso intelletto che al limite potrebbe afferrarlo. Però, per afferrarlo veramente, ha bisogno che sia in qualche modo aiutato da una grazia speciale di Dio. Capite? E quindi questo tema mi pare che sia anche di notevole attualità per avere le idee chiare riguardo a quella che è appunto la laicità o la clericalità nella società odierna.

Poi infine c'è la grazia attuale, che si distingue in molteplici modi. Soprattutto rispetto alla causa, si distingue l'aiuto esterno da quello interno. Come abbiamo già visto, l'aiuto esterno è la guida provvidenziale di Dio, mentre l'aiuto interno è l'influsso sulla stessa causa operante. Quindi, una cosa è che Dio per esempio mi faccia evitare delle tentazioni²⁸ troppo difficili per me. E certamente è bontà sua, quindi grazia, ma è grazia esterna. Un'altra cosa è che Dio mi dia, davanti a una tentazione, un particolare aiuto perché io la superi. Quell'aiuto che mi è dato mi tocca intrinsecamente, mi muove come causa seconda.

Riguardo alla causa come attualmente operante, la grazia attuale si distingue ancora in aiuto previo e aiuto simultaneo. L'aiuto previo è influsso sulla causa, sulla causa agente; l'aiuto simultaneo è l'influsso sulla azione e il suo effetto. E questo lo sapete già dalla filosofia, perché c'è una perfetta corrispondenza con la cosiddetta premozione fisica e il composto simultaneo. L'avete ben fatto, almeno in teodicea. Penso di sì. Poi è facile leggerlo, eventualmente.

Poi, riguardo alla capacità operativa della causa, si distingue l'aiuto attuale generale e quello speciale. Si intende per aiuto generale quello che è proporzionato alla

²⁸ Che vengono dall'esterno.

causa, speciale quello che oltrepassa le esigenze della causa. Mi spiego. Questo avviene anche a livello naturale. Mettiamo che io abbia una certa erudizione in una determinata scienza, per esempio in fisica e matematica, per non dire in filosofia, che è già una cosa un po' particolare.

Quando io mi applico ad agire o a studiare questa materia, non ho certo bisogno di un aiuto soprannaturale, perchè si tratta di una azione naturale. Notate bene, lo vedremo subito nella prima *quaestio* di San Tommaso. Però non ho bisogno nemmeno di un aiuto speciale, perché, come si dice, sono studi per così dire di ordinaria amministrazione. Però ho bisogno di un'applicazione generale di Dio all'opera che sto svolgendo. Se però io dovessi avere un'intuizione geniale per la quale mi prendo un premio Nobel, a questo punto è probabile che ci sia un aiuto che esula dalla proporzione, diciamo così, ordinaria alla causa. In qualche modo va al di là della mia comune erudizione, e quindi anche a livello di assistenza naturale di Dio, bisogna distinguere questi aiuti ordinari, mediante aiuti generali, e l'aiuto speciale, in qualche modo non dovuto alla proporzione della causa.

Infine, secondo l'effetto, si distingue appunto l'aiuto soprannaturale e quello naturale. Davanti ad un'azione naturale, bisogna dire che anche l'aiuto è stato naturale; se invece l'azione è soprannaturale, evidentemente anche la causa deve essere soprannaturale. Prego, cara.

...

Sì. Hanno una specie di grazia naturale, si può dire, e per giunta di grazia naturale speciale. Certo che appunto nel senso stretto della parola si dice grazia - e qui c'è un po' di equivoco -, solo l'aiuto soprannaturale. Altrimenti bisogna parlare della mozione divina. Però non c'è dubbio che un artista o uno scienziato geniali, eccetera, hanno degli aiuti veramente speciali, però naturali, di ordine naturale.

Cominciamo almeno. Abbiamo cinque minuti scarsi, ma comunque almeno cominciamo. La prima *quaestio* di San Tommaso, che riguarda la grazia, è la *quaestio* 109 della I-II. Ebbene, la *quaestio est de necessitate gratiae*, sulla necessità della grazia. Notate bene che questa questione sulla necessità solleva in fondo il quesito se la grazia ci sia. Notate bene ancora la precedenza della *quaestio an sit*, cioè se ci sia, rispetto alla *quaestio quid sit*.

San Tommaso è sempre sistematico. Prima si chiede se c'è qualcosa, come la grazia. E poi approfondisce che cosa è la grazia. E' un metodo molto didattico. Non è un metodo aprioristico che deduce quasi, per così dire, l'esistenza dall'essenza. E' cosa sempre impossibile. Ma lo dico tanto per dire che aprioristicamente bisognerebbe prima chiarire la *quidditas rei* e poi stabilirne la esistenza.

Invece San Tommaso, accontentandosi prima di una specie di descrizione della grazia, ne stabilisce l'esistenza, quasi empiricamente. E poi approfondisce con più esattezza che cosa è, cioè qual è l'essenza della grazia: necessità della grazia. Quindi

anche il suo *an sit*, l'esistenza. Se la grazia è necessaria, è ovvio che c'è. Se ci deve essere bisogna che ci sia.

Il primo articolo riguarda la necessità della grazia rispetto al conoscere. L'intellettualista San Tommaso premette un quesito riguardante appunto l'intelletto, la funzione cognitiva, ovviamente prima di passare alle azioni volitive appetitive, che più strettamente poi sono morali. Allora, la questione è questa: è necessario che l'uomo abbia un sostegno della grazia per conoscere o può conoscere anche senza tale sostegno?

E' una questione che non si poneva solo San Tommaso, no? Quindi mi fa quasi tenerezza quando ricordo che ancora Cartesio si chiedeva come è possibile che ci siano dei bravi matematici che siano atei. In fondo per Cartesio la matematica era ripensare il pensiero di Dio. Allora, come è possibile che un ateo, che non crede in Dio, possa ripensare il pensiero di Dio? Da quel lato bisogna pur dire che era pio. Ma come è possibile che un ateo, che non ci crede in Dio, possa ripensare il pensiero del Signore?

Ovviamente noi sappiamo che è una disciplina alquanto laica, come tante altre. Però, la questione in qualche modo si pone. Ebbene, similmente qui San Tommaso si chiede se è necessario che l'uomo sia mosso dalla grazia, per conoscere anche nell'ambito molto profano appunto, per esempio per acquisire cognizioni scientifiche. E San Tommaso cita anzitutto un'interessante autorità di S. Agostino nel *Sed Contra. Augustinus dicit in primo libro Retractationes*.

Voi sapete che San Agostino è un pensatore tormentato, a differenza dell'Aquinate che è costante e non cambia mai o quasi mai parere. Invece Sant'Agostino spesso si batte il petto e dice: non mi piace più quello che ho detto nel passato. Le *Retractationes* sono proprio un libro di vere e proprie ritrattazioni. Quindi "*non approbo, non approvo più, quod in oratione dixi*, ciò che dissi una volta nel mio sermone: *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti*, O Dio, tu che non hai concesso il sapere se non a coloro che sono puri". Sant'Agostino quindi da giovane pensava che Dio concedesse la scienza solo ai puri di cuore. Invece adesso dice: non approvo, cioè mi pare che anche quelli che sono poco buoni, quindi privi di grazia, effettivamente possono essere anche bravi nei campi di scienza.

Respondere enim potest multos etiam non mundos multa scire vera. Si può infatti rispondere che molti, che pure non sono puri, nel senso morale della parola, tuttavia conoscono molte cose vere. Vedete la laicità del conoscere, si potrebbe dire? Sebbene, certo, è sempre meglio essere amici del Signore, ma non è strettamente necessario per conoscere questa o quella verità di ordine per così dire naturale. Per esempio, è certamente bene che uno studioso di fisica sia in grazia di Dio. E' bene per lui, come anima destinata alla salvezza, ma non è necessario per i fini del suo studio, della sua disciplina. Questo è quanto ci dice S. Agostino, l'Agostino, per così dire, della seconda opinione. E ahimè, temo che vi debba lasciare all'Agostino della seconda opinione, perché l'ora ormai giunge al suo termine.

Comunque ci vediamo la settimana prossima, vero?

In nomine Patris et ...
Amen.

Agimus Tibi ...
Amen.

In nomine Patris et ...
Amen.

Grazie dell'attenzione, carissimi. Buon lavoro.