

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso sulla Grazia e Carità**  
**AA.1987-1988**  
**Lezione n. 6**  
**Prima e seconda parte**

**Bologna, 17 novembre 1987**  
**Grazia n. 6 (A-B)**  
(Rif.Archivio: R.a.3.6)

**Audio:**

<http://www.youtube.com/watch?v=HZciZ57BIcc> (A)

<http://www.youtube.com/watch?v=ZKAK006NzIo> (B)

<http://it.gloria.tv/?media=494063> (A)

<http://it.gloria.tv/?media=496531> (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: 6 lezione (A) – 17 novembre 1987*

*Registrazione di Amelia Monesi*

*Mp3: 6 lezione (A) – 17 novembre 1987*

*Registrazione Rumori*

... proprio per giungere alla vita eterna. E questo per un motivo molto particolare, ma direi abbastanza persuasivo. Ovvero è necessaria la grazia per giungere alla vita eterna, perché è necessario, come abbiamo ben sottolineato, che la causa sia proporzionata al suo effetto. Vi ricordate bene questo principio di causalità, che S.Tommaso proprio definisce partendo, non già dalla causa<sup>1</sup>. San Tommaso, ed anche Aristotele, non definiscono mai il principio della causalità partendo dalla causa, come farà per esempio Spinoza. Secondo Spinoza, posta la causa segue l'effetto. Ovviamente una simile causalità annichila in partenza ogni tipo di contingenza. Cioè la causalità o è necessaria o non è, in questo apriorismo della formulazione del principio di causalità.

Invece la formulazione diciamo così realistica, di questo egregio principio di metafisica, è appunto quella che parte dall'effetto. Cioè, dato l'effetto, è necessario supporre una sua causa adeguata, ovvero della stessa valenza per così dire entitativa o

---

<sup>1</sup> Ma dall'effetto.

addirittura una causa superiore al suo effetto. Quindi, o identica<sup>2</sup>, cioè diciamo dello stesso livello, oppure superiore<sup>3</sup>.

Dato poi che ovviamente la vita eterna consiste nella visione di Dio e dato che l'intelletto umano non può *ex puris naturalibus*, cioè con le sue pure forze naturali, giungere a questa visione essenziale di Dio, dato quindi che quella visione non può realizzarsi se non soprannaturalmente, per giungere a tale effetto soprannaturale è necessaria una grazia altrettanto soprannaturale. Questo solo per darvi un saggio di quanto San Tommaso procede in quella che il Maritain, chiamerà appunto la "sovra-analogia", ma che si può dire tranquillamente e semplicemente analogia, tra l'ordine naturale e soprannaturale. senza dire il "sovra". Tra l'ordine naturale e quello soprannaturale vi è una analogia. Cioè, il principio di causalità, che vale sul piano naturale delle essenze per così dire finite, limitate e limitatamente partecipi dell'atto di essere, quello che vale sul piano naturale vale analogicamente, cioè similmente anche sul piano soprannaturale, là dove l'ordine soprannaturale è tutto costituito ovviamente dalla stessa deità, cioè dall'*actus purus essendi*, per quanto poi questo *actus purus essendi* sia a sua volta partecipato alle creature.

Quindi ciò che vale come principio ontologico metafisico a livello della natura delle essenze finite, vale in qualche modo anche nell'ordine soprannaturale, che è quello della Trinità stessa, soprattutto poi della deità comunicantesi alle creature. Detto questo, passiamo all'articolo, anzi siamo già in parte passati nella lezione scorsa, all'articolo sesto, sempre della questione 109 della *Prima Secundae*. Nell'articolo sesto si tratta di questo, cioè la necessità dell'aiuto della grazia per prepararsi a ricevere la grazia stessa. Questo sembra un po' paradossale: una grazia richiesta per avere la grazia?

Ed è qui che S.Tommaso coglie l'occasione per distinguere. Notate bene, questo sia detto a livello metodologico, come prima di affrontare nella questione 110 la definizione della grazia, S.Tommaso già pedagogicamente premette le sue distinzioni. Spesso infatti la definizione è chiarita da distinzioni previe. Ora, vedete, questo quesito dà l'occasione.

Se è necessaria la grazia per avvicinarsi alla grazia, questo quesito dà a S.Tommaso l'occasione di distinguere un duplice tipo di grazia. Approfondiremo quando tratteremo della definizione della grazia stessa. Ve lo anticipo solo così brevemente, chè poi dovremo approfondirlo ulteriormente. La grazia è sempre una *participatio divinae naturae*, cioè una partecipazione della natura divina. Quindi si possiede in parte, si ha in parte la divina natura.

Praticamente è Dio che investe in qualche modo la creatura, ma investe la creatura non dell'essere creaturale, ciò che avvenne nella creazione. Invece Dio investe la creatura del suo essere divino. Ecco il mistero della grazia. Come ciò accada non chiedetemelo, che non lo so. Però sappiamo che accade, come ci dice la Scrittura. Quindi Dio si comunica all'uomo. Dio stesso riveste l'uomo del suo essere increato divino,. Ecco il mistero della grazia.

---

<sup>2</sup> Ossia univoca.

<sup>3</sup> Ossia analogica.

La grazia poi si distingue diciamo così, in due grandi gruppi<sup>4</sup> di grazia. Cioè la grazia santificante e la grazia non santificante. Ora, la grazia non santificante<sup>5</sup> non è che proprio non santifichi. Notate bene che ogni grazia che viene da Dio Santo è destinata a santificare. Si intende però per grazia non santificante, la grazia che non santifica il singolo, ma piuttosto la comunità ecclesiale, il *corpus Christi mysticum*. Sono le famose *gratiae gratis datae*, come le chiama San Tommaso. In S.Paolo troverete la parola “carisma”, i carismi. Ahimè, quei tanto abusati carismi al giorno di oggi! Infatti se ne parla molto a sproposito, come mi pare risulti già dal modo di parlarne, no? Ecco. La grazia non santificante.

Poi c'è la grazia santificante, cioè si intende santificante il singolo. Si divide ancora in due tipi, e cioè la grazia santificante abituale e la grazia santificante attuale. La grazia santificante abituale è un abito, quindi una qualità. E' una qualità della prima specie, perchè ci sono quattro specie nella qualità<sup>6</sup>. Comunque è un abito, quindi qualità della prima specie, abito entitativo, cioè una qualità che conferisce un essere, un essere secondo Dio, si potrebbe dire.

E poi c'è la grazia attuale, che è conferita non a modo di una qualità, bensì a modo di una mozione. E quindi voi capite come la grazia attuale poi si conetterà molto strettamente con la questione della premozione fisica e della mozione simultanea. Ancora ci darà molto filo da torcere questa questione, perché la vedremo poi in seguito in collegamento con la grazia efficace e la grazia sufficiente.

Comunque, premetto. Voi questa cosa l'avete fatta già in filosofia, in teodicea. Si tratta di due mozioni, anche sul piano naturale, prescindendo proprio dall'aiuto soprannaturale della grazia, anche sul piano naturale. D'altronde ce lo dice la Scrittura, S.Paolo afferma appunto: “In Dio noi ci muoviamo, viviamo e siamo”. In Dio ci muoviamo. Quindi ogni movimento, anche il più insignificante che noi facciamo, lo facciamo mossi da Dio.

Questa mozione divina si divide sostanzialmente in due mozioni: una è la mozione previa o premozione. La famosa *praemotio physica*, negata dai molinisti e asserita con una certa veemenza dai tomisti. Quindi, la premozione fisica. E poi c'è appunto la mozione detta simultanea. Non sto a ripetere tutto, perché, noi ci metteremo parecchio tempo, no? Ma solo vi aprlerò brevemente.

Entrambe le mozioni dalla parte di Dio, sono lo stesso atto di Dio, che coincide in Dio con l'essere divino. Quindi da quel lato non c'è molto da dire. Invece, dalla parte dell'effetto, queste due mozioni, cioè le mozioni passivamente prese o considerate,

---

<sup>4</sup> Categorie

<sup>5</sup> Ministeriale

<sup>6</sup> Tommaso si rifà alla distinzione aristotelica 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.

costituiscono, una, la mozione previa o, premozione, costituisce un influsso sulla causa.

Cioè Dio conferisce alla causa la cosiddetta entità viale. L'avete fatto in teodicea, immagino. Comunque, l'entità viale fa passare la causa seconda, cioè la causa creata, finita, dal cosiddetto atto primo all'atto secondo. Tutto questo è pieno di gergo scolastico, ossia il passaggio dall'atto primo, ovvero dalla possibilità di agire, all'atto secondo, cioè all'agire stesso. Vedete che poi in fondo il gergo scolastico è più facile di quanto non si pensi.

Quindi esiste una entità viale. Per entità viale si intende un'entità quasi strumentale. Un artefice, che adopera uno strumento, imprime a quello strumento in qualche modo l'influsso causale suo. Prendiamo per esempio un artefice che usa un martello. E' chiaro. Il martello sta lì buono buono, se nessuno lo prende. Mai, quando io lo prendo, lo elevo in qualche modo sul piano operativo.

Questa entità viale che la causa principale imprime allo strumento è l'entità viale strumentale, cioè una entità viale analoga, anche se non è esattamente identica, alla premozione fisica. La grossa differenza sta proprio nel fatto che lo strumento deve essere elevato anche per poter agire, oltre che per agire, mentre la causa seconda è già ben disposta ad agire da sé, ma deve essere ancora applicata. Comunque queste sono finezze. Adesso, è importante che ci sia questa mozione previa, che è un influsso sulla causa, per applicare la causa dall'atto primo all'atto secondo, dal poter agire all'agire di fatto.

Poi c'è la mozione simultanea, che consiste nella partecipazione, non più alla causa, ma - notate bene - all'azione della causa e al termine dell'azione, cioè l'effetto esteriormente prodotto. E' la comunicazione o partecipazione all'azione e al suo termine, del suo essere partecipato.

Miei cari, è inutile che insista sulla necessità di questa duplice mozione, proprio perchè deriva dalla famosa distinzione tomistica e non si riesce ad afferrarla se non in questa luce. Cioè la sua necessità si vede alla luce appunto della distinzione tra l'essenza, supposto che si tratti di una essenza finita, e l'atto di essere, che è sempre infinito<sup>7</sup>.

Voi sapete dalla metafisica che ciò che costituisce l'ente finito, in quanto finito, è la reale distinzione tra l'essenza e l'essere. Invece l'ente infinito, increato, è proprio l'*esse per se subsistens*, cioè quell'essere in cui coincide l'essenza con l'essere. Non è che sia privo di essenza, checché ne dica l'amico Padre Cornelio Fabro, il quale, con questo, tende un po' a favorire l'esistenzialismo. Dio non è che sia privo di essenza, ha una essenza. Però è una essenza che è tutta e solo l'essere.

Invece là dove l'essenza, ciò che la cosa è, non è il puro essere, ma è, per esempio, essere uomo, essere pietra, essere albero, allora si tratta di enti finiti. Quindi, la distinzione tra essere ed essenza costituisce la finitezza dell'ente. Ora, notate bene: là

---

<sup>7</sup> L'atto d'essere è infinito come *ratio essendi*. Qui non entra in gioco il concetto di essere come ipsum Esse o Atto puro di essere, che è Dio. Ma si tratta solo della nozione di essere, la quale indubbiamente di per sé dice infinità. Senonchè questo essere di per sé infinito viene limitato nella creatura dall'essenza che è finita.

dove si produce una nuova esistenza, questa nuova esistenza è sempre al di là dell'essenza, anche dell'essenza dell'entità accidentale. Quindi in qualche modo anche gli accidenti, sono<sup>8</sup>. Se io agisco, il mio agire, il predicamento "agire", esiste in me. Quindi io acquisto un nuovo essere. Quando agisco, mi muovo ad agire, io acquisto un nuovo essere, secondo il predicamento dell'azione. Va bene? Vedete. Di questo nuovo essere bisogna dar ragione.

Ora, qui, più che un nuovo essere, c'è un nuovo ente. C'è un ente intero: l'azione! Un ente accidentale intero, che sorge di nuovo in me quando agisco. Ora, questa nuova entità possiede pure un'essenza e un esserci. Ora, dell'essenza di questa nuova entità, dò perfettamente ragione io come causa seconda. Per esempio, mi applico allo studio: il buon Dio - siano rese grazie a Lui -, mi ha dato l'intelligenza, e quindi posso applicarmi allo studio.

Quindi, in qualche modo la causa seconda, in questa prospettiva tomistica, non è per nulla esautorata. Esistono certi aneddotici scherzosi contro i Domenicani in particolare, i quali con troppa facilità ricorrerebbero in qualche modo alla causa prima. Non mi ricordo più come era esattamente la faccenda. Osservavano, come si chiamano quegli animaletti che saltano, quei piccoli animaletti?

... pulci ...

Pulci! Ecco. Bravo! Pulci. Osservavano le pulci che saltavano. E allora, qualcuno ha tagliato le gambe alla pulce Poi vedeva che non saltava. Il Domenicano diceva: Dio ha colpito di cecità la pulce, che così non è riuscita a fare il salto o qualcosa del genere. Insomma, è ricorso subito alla causa prima, anziché dire semplicemente: non c'erano più le gambe per saltare. Questa, così, è una certa interpretazione, un po' maligna, della teologia tomistica.

Di fatto, S.Tommaso è molto restio a concedere qualcosa al cosiddetto occasionalismo. Voi vi ricordate. Questo non è un pensiero nuovo. Già gli Arabi lo sostenevano. In particolare poi nel '600 venne in luce, per questa dottrina, in particolare il famoso Malebranche, il quale diceva: "Non è il fuoco che brucia, ma Dio nel fuoco". Quindi il fuoco è solo una occasione per l'agire di Dio.

S.Tommaso dice: no! L'essenza dell'effetto deriva dall'essenza dell'agente. Fin qui non c'è nessun problema. Il problema è che, che l'essenza dell'azione non è solo una essenza, ma c'è anche l'esserci in quella essenza. E bisogna quindi rendere conto, non solo dell'essenza dell'effetto, che effettivamente deriva interamente dall'agente secondo, ma anche del suo esserci, che non può derivare se non da Colui che dà ogni essere, in sé e in tutte le sue partecipazioni, cioè da Dio, che è essere per sé sussistente. Dico solo questo, per adesso ho fatto solo una breve sintesi di quello che avete visto in filosofia, perché si riconnette strettamente con il nostro trattato.

E' chiaro che a livello soprannaturale, alla grazia attuale corrisponde esattamente la mozione previa, e poi simultanea sul piano naturale. Perché in fondo poi la mozione

---

<sup>8</sup> Hanno il loro atto d'essere, appunto l'essere accidentale.

previa diventa quella simultanea. Non sono due mozioni in qualche modo, come dire, separate l'una dall'altra. Sono distinte, questo sì. Sono distinte, perchè è chiaro che l'essere partecipato all'effetto, non è l'entità viale partecipata alla causa. Però tramite l'entità viale partecipata alla causa, l'essere deriva all'effetto.

Quindi, in qualche modo, la mozione previa, che poi diventa simultanea, corrisponde sul piano soprannaturale, alla grazia attuale, che poi S.Tommaso dividerà ulteriormente in operante e cooperante, come vedremo. Se è quella operante, sarà previa rispetto alla mozione della causa seconda. E' la mozione divina che fa sì che la causa seconda si applichi ad agire. Quindi, è analoga alla mozione previa. Poi c'è la grazia attuale cooperante, che trova l'uomo già attivo, che applica se stesso all'agire. Comunque, lo esplicheremo a suo *loco et tempore*. Qui per i nostri fini, è necessario mantenere bene la distinzione tra grazia abituale e grazia attuale.

Ora, che cosa dice S.Tommaso? In vista di ricevere la grazia abituale, quel momento - sia già detto *sin d'ora* -, in cui si riceve la grazia abituale, si chiama momento della giustificazione. Questo è un nome biblico, che ricorre molto spesso, soprattutto negli scritti paolini. Dio giustifica l'uomo, dandogli una giustizia tutta soprannaturale. Vedremo poi come S.Tommaso ne farà una accurata analisi. E' una giustizia soprannaturale, che consiste proprio nella grazia abituale. Quindi l'infusione della grazia abituale è appunto la giustificazione.

Ora, in vista della giustificazione ovvero in vista del ricevere, avere e possedere per la prima volta la grazia abituale, si richiede qualche cosa di gratuito oppure basta la sola natura? Vedete. Questa è la domanda. Cioè, all'empio, che nasce tale, viene poi tolto ovviamente il peccato nel battesimo, ma facciamo l'ipotesi di un adulto, che non è convertito a Dio. Per esempio, è nel peccato e poi in seguito si converte a Dio, recupera la grazia. In vista di questa giustificazione e dell'infusione della grazia abituale, basta che egli si prepari, per così dire, con la sua bravura umana, connaturale? Oppure è necessario un aiuto divino? Ecco, vedete. Questo, è lo *status quaestionis*.

E voi capite che è una domanda molto importante, perchè in fondo riguarda proprio la vita spirituale. Cioè, se io mi trovo in stato di lontananza da Dio, in stato di peccato, come posso avvicinarmi di nuovo a Dio? Pelagio avrebbe detto: fa' il bravo figliolo e avrai di nuovo la grazia, perché Dio, che vedrà in qualche modo che sei buono per conto tuo, non mancherà di darti la grazia.

S.Agostino non è dello stesso parere. Anche qui, dice Sant'Agostino, non ci si può preparare a un bene soprannaturale, se non tramite degli atti già soprannaturali. Quindi è necessaria una grazia per avere la grazia abituale. E questo è il dato patristico anche, soprattutto, ripeto, agostiniano.

Ora, S.Tommaso confrontato con questo dato, dice: sì, occorre la grazia per avere la grazia. Ma quale grazia occorre? Ebbene, se si intende per il bene soprannaturale, il bene della patria celeste, il bene della gloria, della visione del Volto di Dio, è chiaro che questo richiede appunto la stessa grazia abituale, che è principio di merito. In questo sia premesso ed è chiaro che, se si tratta della grazia cosiddetta consumata, ovvero della gloria futura, per questo bisogna già avere la grazia abituale.

In tal senso la grazia abituale dispone alla gloria futura, dispone a modo di merito, come vedremo nella questione 114, che conclude in gloria il trattato sulla grazia. Quindi, il principio di merito, ossia la grazia abituale, eleva l'agente rendendo degne le sue azioni, cioè rendendo degno e l'agente e le sue azioni della ricompensa divina.

Quindi questa è una breve premessa. Non è esattamente questo che era in questione, però è giusto specificarlo. Quindi S.Tommaso dice che se si intende per grazia la grazia consumata della patria celeste, nella gloria della visione di Dio, ebbene è necessaria la grazia abituale per prepararsi tramite i meriti al conseguimento appunto di questa eterna felicità.

Invece, se s'intende la preparazione appunto alla giustificazione, cioè la preparazione a ricevere lo stesso dono abituale della grazia, la preparazione non più ad avere la gloria futura, ma ad avere la giustificazione, ossia la prima infusione della grazia abituale, che cosa occorre? Anzitutto, non si suppone, come presupposto preparatorio, un altro dono di grazia abituale. Sarebbe assurdo, questo, no?

Dice giustamente S.Tommaso, al quale come ad ogni bravo metafisico ripugna al sommo il ricorso all'infinito, dice appunto che *infinitum non est transire*, cioè l'infinito non si può percorrere<sup>9</sup>. Ricordate, per inciso, le prove dell'esistenza di Dio. Questo è un principio estremamente importante, che è quasi come un corollario dello stesso principio di causalità. Una causa infinitamente distante è una causa che non giunge mai al suo effetto<sup>10</sup>. Quindi ci sarebbe l'assurdità di avere un effetto senza la causa.

Poi c'è questa distinzione, che voi conoscete, cioè è possibile al limite, diciamo così, serie infinita di cause ordinate *per accidens*, per esempio, di generazione in generazione, da padre a figlio e così via. E' possibile una serie infinita. Invece non è così delle cause che influiscono, non già sul divenire, ma sullo stesso essere, come sono le cosiddette cause subordinate *per se*. Lì ci deve essere qualche cosa di primo, qualche cosa di unico da cui tutto dipende<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Nel senso che il pensiero ha bisogno di un punto insuperabile oltre il quale non c'è nulla, e prima del quale ancora non c'è nulla. In tal senso non si può andare all'infinito e, come diceva, Aristotele, *ananke stenai*, bisogna fermarsi. Qualcosa del genere lo troviamo anche nella Scrittura. "Fermatevi e sappiate che io sono Dio" (Sal 46, 11). Viceversa, esiste una buona infinità, la quale consiste in due cose: prima, il fatto che la creatura può essere sempre superata e seconda, il fatto che nella nostra conoscenza di Dio non giungiamo mai al termine perché Egli è infinito.

<sup>10</sup> Questo è un altro motivo per rifiutare il processo all'infinito: occorre che l'effetto si a contatto con la causa per poter riceverne l'influsso e che la causa sua volta possa raggiungere l'effetto appunto per poterlo produrre. Per questo il passaggio dall'effetto alla causa o viceversa dev'essere finito, il che non toglie, come nel caso del rapporto tra Dio e il mondo, che l'essenza divina sia infinitamente superiore a quella del mondo.

<sup>11</sup> Anche qui siamo davanti a due infinità, delle quali una è possibile, mentre l'altra è impossibile. E' possibile quella legata ad un rapporto accidentale fra la causa e l'effetto, come il rapporto tra padre e figlio, mentre è impossibile quella legata ad un rapporto di per sé tra causa ed effetto, come il rapporto tra Dio e il mondo. Infatti il rapporto accidentale non spiega la totalità dell'effetto, ma solo il suo divenire. Per questo la causa può essere preceduta da un'altra causa e così all'infinito. Invece nella causa di per sé o necessaria, l'effetto è totalmente spiegato da essa, per cui questa diventa causa sufficiente e non ne presuppone altre.

Così anche qui, se si richiedesse una grazia abituale per avere la stessa grazia abituale, si andrebbe all'infinito delle grazie abituali presupposte. Cioè, io per avere una grazia abituale, ne presupporrei una altra, per avere quella ne presupporrei un'altra e così via. E non si sa dove si finirebbe.

Quindi, dice S. Tommaso, non bisogna pensare ad un'altra grazia abituale, ma appunto ad un altro tipo di grazia, che consiste nell'aiuto attuale gratuito di Dio, che muover interiormente l'anima e ispira il buon proposito. Dio muove interiormente ed efficacemente l'anima e ispira il buon proposito.

Questa ispirazione pure è importante. Però questa si distingue dalla mozione strettamente detta. Dio ovviamente non si limita solo a darci, per così dire, scusate, quella spinta, ovvero l'impulso. Ma nel contempo illumina anche soprannaturalmente la nostra mente. Però questa illuminazione della mente, questa ispirazione del buon proposito, è qualche cosa di morale. Cioè non è un influsso fisico.

Questo lo possono fare anche gli angeli. Voi sapete che gli angeli, sia buoni che cattivi, possono suggerire dei pensieri, proporre dei beni, dei fini, eccetera. Solo Dio può muovere efficacemente, fisicamente la volontà.

Quindi, Dio in questo caso con la grazia attuale dà anche questa *illustratio*, questa illuminazione interiore della mente. Però soprattutto l'elemento decisivo è quello della mozione divina. Quindi Dio soprannaturalmente, efficacemente, interiormente, muove la nostra volontà a prepararsi a ricevere in seguito la grazia abituale. Questa preparazione poi si distingue in due tipi ancora, a seconda della vicinanza al dono abituale ricevuto. C'è una preparazione remota e una preparazione prossima o anche ultima, dipende dal punto di vista.

Remota. Che cosa vuol dire? Vuol dire che prima ancora che il peccatore per esempio si converta, vada a confessarsi, insomma riceva la grazia abituale, ci sono già dei suggerimenti, non solo così delle aspirazioni dell'anima, ma anche proprio delle mozioni divine, e queste sono appunto le grazie attuali remotamente preparanti.

Non è detto che là dove il buon Dio suscita in me magari qualche atto di pentimento, io subito corra a cercare il confessore, mi confessi, eccetera. Io sento, per esempio, in qualche modo che ho fatto del male. Ma già questo è un pensiero salutare. E se è soprannaturale, deriva da una mozione divina. Quindi c'è tutto un insieme di preparazioni previe.

Poi c'è infine la preparazione, che studieremo appunto nel trattato sulla giustificazione, ossia la preparazione ultima, l'ultima disposizione o anche prossima, proprio perchè avviene simultaneamente con la stessa infusione della grazia abituale. Cioè, nel momento stesso in cui la grazia abituale viene infusa, l'anima viene ultimamente disposta. Quindi l'uomo, nel momento stesso in cui viene giustificato, con l'atto di contrizione, cioè detestazione del peccato e con l'atto della fede formata dalla carità con cui accede a Dio, si dispone sia a staccarsi dal peccato sia ad avvicinarsi a Dio. Ovviamente non sono due movimenti distinti, ma due momenti dello stesso movimento. Ma questo poi lo vedremo più avanti. E' importante e necessario questo

aiuto attuale per la preparazione a ricevere la grazia abituale, sia remotamente che anche prossimamente nello stesso processo della giustificazione.

Ora, c'è una cosa molto interessante che San Tommaso ci dice qui nel *corpus articuli*, riguardo a questa conversione, quindi a questa mozione divina che converte l'uomo a Dio. Cioè si tratta di convertire l'anima umana, tramite questi atti preparatori. Notate bene che, nella grazia abituale si possiede Dio. Non è una cosa da poco. Perciò gli atti preparatori a ricevere la grazia abituale, sono degli atti di *conversio ad Deum*, di conversione a Dio.

Ora, ciò che S. Tommaso vuole dimostrare, procedendo in questo *corpus articuli*, è che solo Dio, esclusivamente Dio, può convertire l'uomo a Sè. E il principio di questa prova, della prova di questo, di questa tesi, di questo *propositum*, ebbene, in fondo è molto semplice. Però richiede una certa riflessione. E cioè, San Tommaso dice che all'ordine dei fini corrisponde l'ordine delle cause. Una causa proporzionata produce il fine, in esecuzione, proporzionato ad essa. Quindi, più il fine è elevato, più elevata deve essere la causa agente per realizzarlo.

Se si accetta questo principio, e mi pare abbastanza accettabile, da ciò risulta immediatamente, che anch'esso non è altro che una particolare espressione del principio di causalità. Se si accetta quel principio, non c'è dubbio che il fine ultimo può essere ottenuto solo grazie alla mozione della causa prima. Solo la causa prima può convertire al fine ultimo, al Sommo Bene. Insomma, solo Dio ci può convertire a Sè. Come dice anche Geremia. Vedete come anche la Sacra Scrittura fa eco appunto a questo principio: "Convertiti Signore a te e saremo convertiti". Se il buon Dio non ci converte, non c'è niente da fare, checché ne dicano i pelagiani. Quindi è necessario appunto per convertirci a Dio, che Dio stesso ci converta.

E questo proprio per il motivo qui esemplificato da S. Tommaso. L'esempio che poi fa di nuovo, è cosa strana, è di ordine estremamente militaresco. Dice, insomma, che è come nell'esercito, in cui ci sono i distaccamenti o reparti di soldati, che hanno a capo degli ufficiali subalterni, e poi a capo di tutto l'esercito ci sarà, il comandante in capo, Ora, in qualche modo, gli ufficiali subalterni devono guidare i soldati ad un fine intermedio, non a quello ultimo. A quale fine devono guidarli? A mantenere la dovuta disciplina ed eseguire i comandi superiori. Quindi, c'è una finalità intermedia. Invece solo il comandante in capo destina tutto l'esercito alla vittoria, lo conduce alla vittoria coordinando gli sforzi di ogni reparto.

Tramite questo esempio militaresco San Tommaso spiega come praticamente la gerarchia è rispettata sia nell'ordine degli agenti che nell'ordine dei fini. A un fine più alto corrisponde un agente più alto. Dunque, mosse da Dio, tutte le cose si convertono a Lui secondo la comune intenzione del bene e la ricerca della somiglianza divina secondo le proprie capacità. E' insomma lo stesso schema che sorregge tutta la teologia tomistica.

Voi vi ricordate, quando in filosofia abbiamo trattato di Plotino, di quello schema *exitus* ed *reditus*, cioè come in qualche modo le cose emanano dal principio

divino, dall'uno divino, così esse mantengono in sé, si potrebbe quasi dire, una nostalgia del ritorno. *Nostos algos*. E' il doloroso desiderio del ritorno.

Quindi le creature, quasi alienatesi dal principio dal quale sono procedute, desiderano tutte il fine ultimo oggettivo. San Tommaso, afferma chiaramente, vi ricordate, nel trattato sul fine ultimo che effettivamente tutti gli enti, non solo l'uomo, ma anche quelli proprio inanimati comunicano nel fine ultimo oggettivo. Cioè oggettivamente per tutti gli enti, Dio è il loro fine ultimo. Però soggettivamente differiscono. Ogni creatura si ordina a Dio secondo la sua capacità, la pietra in quanto esiste, la pianta in quanto cresce, l'animale in quanto percepisce e l'uomo in quanto conosce e ama.

Quindi Dio converte, non solo l'uomo, ma ogni creatura a Sé. Però riguardo agli uomini elevati al piano soprannaturale, questa conversione avviene in maniera particolare. S. Tommaso insiste molto su questo. E anche qui è facile vedere la distinzione tra il fine ultimo naturale e quello soprannaturale. Cioè in partenza tutti gli uomini, e persino tutti gli enti, hanno come fine ultimo Dio.

Però, vedete, le creature razionali, anche gli angeli, ma in particolare gli uomini, hanno Dio come fine ultimo non più naturale, ma soprannaturale. E questa soprannaturalità fa sì che Iddio si costituisca fine ultimo in modo speciale, *speciali modo voluit*.

Vedete la gratuità di questa elevazione soprannaturale. Quanto è stato buono il Signore Dio! Cioè non si è accontentato di darci solamente la bontà delle nostre facoltà spirituali, che già ci assomigliavano, ci assimilavano in qualche modo a Lui, ma ci ha dato anche veramente Se Stesso, cioè il possesso dello stesso bene, che è Dio, godere di Dio.

Vi ricordate la domenica scorsa, i cristiani della domenica scorsa, c'era appunto la parabola dei talenti: "Ecco, servo buono e fedele, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto". Che cosa è quel molto? "Entra nella gioia del tuo padrone". Vedete che Dio ci fa entrare nella gioia che non è più la nostra, ma è la gioia stessa di Dio. Questa è la vita eterna: entrare in quella gioia che è Dio! E allora questa gioia, che è Dio, ovviamente non è gioia proporzionata all'uomo.

Quindi occorre che Dio ordini l'uomo a Sè, come fine soprannaturale, in modo speciale. Infatti, già in maniera generica, per così dire, non speciale, l'uomo è in partenza, in virtù della sua natura, già ordinato a Dio. Adesso si tratta di ordinarlo a Dio, non più in modo umano, ma in modo divino. E questo è possibile solo con una speciale ordinazione.

S. Tommaso sottolinea molto questo aspetto della specialità. Quindi Dio converte i giusti a sè, come a un fine speciale, il che suppone un aiuto soprannaturale. E tale conversione è la preparazione alla grazia, come per esempio l'occhio si prepara alla visione della luce, convertendosi alla luce. L'esempio non è del tutto esatto, ma insomma è abbastanza vero. Cioè l'occhio riceve i raggi del sole quando si converte a vedere in qualche modo la fonte luminosa.

Questo si connette poi con il trattato sulla predestinazione. Nel senso stretto S. Tommaso parla di predestinazione solo sul piano soprannaturale. Nel senso stretto. C'è una *praedestinatio* ovviamente anche a livello naturale, in quanto c'è un'efficace esecuzione della Provvidenza. Quindi in questo senso la Provvidenza nell'efficace esecuzione, diventa predestinazione, nel senso lato.

Nel senso stretto invece, il destinare *ad finem ultimum* concerne non il fine generico naturale, ma in particolare il fine soprannaturale della vita eterna. Vedete come questa teoria sulla predestinazione corrisponde esattamente a quanto viene asserito qui.

... *fine ultimo naturale* ...

Ecco. Questa è una ottima questione.

... *la distinzione è ancora reale* ...

Certo. Certo. Vedi, caro. Questo è molto importante, miei cari figlioli. Ve lo raccomando molto, perché, ahimè, al giorno di oggi si contesta molto questa salutare e fondamentale distinzione tra fine ultimo naturale e soprannaturale. Fa parte del trattato sul fine ultimo, ma tanto vale sottolinearlo qui.

Anzitutto notate come il Magistero stesso ci tiene. Nell'Enciclica *Humani Generis* di Pio XII, c'è proprio questa sottolineatura della distinzione dei due ordini. D'altra parte lo trovate molto ben affermato nella Costituzione *Dei Filius* del Vaticano I. Questa stupenda, teologicamente veramente profondissima Costituzione, dove ci viene insegnato un duplice ordine a Dio: uno, naturale, per esempio anche tramite i *praebula fidei*, la conoscenza naturale di Dio, amore naturale di Dio, eccetera. E uno soprannaturale: Dio nascosto nel mistero della Trinità. L'oggetto materiale è uguale, l'oggetto formale cambia. Cioè Dio può essere fine naturale, in quanto è raggiunto come sorgente in qualche modo dell'essere naturale; e invece diventa fine soprannaturale, in quanto è raggiunto come sorgente della gloria beatificante.

Quindi la distinzione si impone. Solo che è vero, questo non bisogna trascurarlo. che nello stato attuale di natura, una volta sopraelevata al fine soprannaturale e decaduta da questa dignità con il peccato delle origini, nello stato attuale non è più possibile avere il fine naturale, cioè un ordine naturalmente onesto a Dio, senza realizzarlo nell'ambito del fine soprannaturale.

Questo si connette molto con quanto abbiamo detto sulla *gratia sanans*. Vi ricordate ancora che sostenni quelle spavalde<sup>12</sup> teorie, anche sull'influsso ecclesiastico *in temporalibus*, perché appunto ho detto che non è possibile essere moralmente onesti senza l'aiuto sanante della grazia dopo il peccato.

Una certa morale naturale onestà era possibile nello stato di natura integra, così pure un ordinarsi a Dio, come fine ultimo naturale. Dopo la decadenza del peccato, non

---

<sup>12</sup> Autoritarie.

è possibile recuperare nemmeno il bene naturale, senza possederlo per così dire racchiuso e superato nel bene soprannaturale.

Però nello stesso possesso beatificante di Dio, sarà eminentemente realizzato ciò che è proprio della finalità naturale. Quindi è ovvio che noi, vedendo il Volto di Dio, cioè vedendo Dio per essenza, eminentemente vedremo Dio come causa dell'essere delle creature.

Però, ecco, c'è una domanda molto interessante perché alcuni ne traggono la conseguenza, che distruggerebbe la distinzione dei due ordini. Notate bene infatti che i due ordini sono anzitutto finalistici, perché sono ordini operativi, sia quello di natura che di grazia. E siccome ovviamente l'ordine operativo è specificato dal fine, venendo meno il fine o la distinzione in questo caso dei fini, anche la distinzione dei due ordini crolla. Questa è proprio logica limpida. Niente da ridire. Come si può mantenere la distinzione del fine naturale da quello soprannaturale? Ebbene, dicendo, *secundum veritatem*, che il fine naturale costituisce un che di virtualmente, ma realmente implicato nel fine soprannaturale.

Quindi il fine naturale è una possibilità, che non si attuerà mai da sola, ma sarà sempre attuato assieme al fine soprannaturale. Però anche nell'attuale realizzazione del fine soprannaturale, il fine naturale rimarrà sempre presente come reale possibilità di separazione, cioè come reale separabilità dallo stesso fine soprannaturale.

Cioè questa separazione del fine naturale da solo, avulso in qualche modo dal fine soprannaturale, mai di fatto si realizzerà. Però anche nell'attuale realizzazione del fine soprannaturale con la virtuale implicanza del fine naturale, anche in questo stato, il fine naturale sarà sempre realmente, sottolineo realmente, separabile, secondo possibilità, dal fine soprannaturale.

Come è importante, miei cari. Questo si connette con una premessa filosofica. Come è importante valutare la realtà della possibilità! In fondo tutto l'aristotelismo sta qui, se volete, cioè tutta la dottrina aristotelica, il cui perno è veramente la distinzione dell'atto dalla potenza, poggia su questo, cioè che anche la possibilità appartiene all'essere. Quindi come soluzione, si potrebbe dire, questo. Prego.

*... può anche essere conosciuta ... e quindi ...*

Non c'è nessun dubbio. E' proprio così.

*... da parte di ... vedere una persona orientata verso ...*

Sì. Sì. Sì, caro. Questo è molto difficile da discernere. Anzi, quasi impossibile, perché, vedremo poi in seguito, quando tratteremo della causa della grazia. S.Tommaso dedica proprio un articolo particolare alla conoscibilità della grazia, e dirà appunto che nessuno può sapere se è in grazia o meno. Questo effettivamente è abbastanza anche un po' terrificante, perché è proprio quella cosa che vorremmo sapere più di ogni altra, insomma, cioè se siamo amati o meno da Dio.

Ebbene S.Tommaso distingue così: dice che effettivamente per sapere se abbiamo la grazia, bisognerebbe entrare nei decreti divini, come dicevi giustamente. Cioè bisognerebbe praticamente sapere se Dio si è compiaciuto di darmela, di infondermela o no. E questo nessuno lo può sapere in maniera definitiva, in maniera scientifica, no?

Però si può sapere, per fortuna, dice S.Tommaso, *secundum iudicii connaturalitatem*. Il dono della sapienza, in fondo, consiste non tanto nel buon uso logico della facoltà raziocinativa, quanto piuttosto nell'esperienza della verità. Cioè la verità presente al soggetto, in qualche modo si fa intellettualmente, non sensibilmente, quasi sperimentare. E qui S.Tommaso effettivamente ammette un aspetto intuitivo della stessa intelligenza, e lo connette con la Sacra Scrittura, il famoso *manna absconditum*, quella manna nascosta che avranno i vincitori.

Quindi, in qualche modo sin da questa vita chi è in stato di grazia, gusta le cose di Dio, e questa percezione della soavità divina, può effettivamente condurre a una certa umile e nel contempo abbastanza sicura persuasione di essere in stato di grazia. Però non se ne ha mai la certezza definitiva.

E una delle difficoltà per arrivare a questa certezza, è la questione dei amori, per così dire. Infatti, quello soprannaturale, è sempre legato alla grazia. Quindi se si sapesse che uno è in carità, si saprebbe anche che è in grazia. Però questo tipo di amore è tanto simile all'amore naturale che è difficilissimo dire, se io, per esempio, amo il prossimo, veramente per motivi umanamente onesti, ma sempre e solamente umani, oppure se lo faccio già ispirato in qualche modo dalla grazia, dalla carità soprannaturale<sup>13</sup>.

La cosa è molto difficile da discernere e si può fare solo tramite dei segni congetturali. Dopo un incontro, un confessore cercherà certo di motivare<sup>14</sup> le anime in maniera soprannaturale, soprattutto convincendole<sup>15</sup> appunto alla preghiera, che è questa esperienza di Dio, e poi appunto, come dice San Tommaso, alla *fuga mundi*, a fuggire e disprezzare il mondo per potersi più liberamente dilettere in Dio.

Però c'è una cosa molto, molto vera, che pure era implicita in questa domanda. Proprio oggi ci ho meditato. Perché parlavo delle beatitudini, cioè che in fondo è interessante come il Signore, proprio nella morale più soprannaturale che ci sia, ossia la *magna charta* del Vangelo, basa il discorso delle beatitudini proprio sull'anelito naturale dell'uomo alla beatitudine.

Vedete di nuovo come il soprannaturale si innesta sul naturale. E certo di questa inclinazione naturale noi siamo certi. Tutti possono sperimentarla in sé. Persino i peccatori cercano nel male, nel peccato, un appagamento infinito, che poi ovviamente non i trovano mai.

---

<sup>13</sup> Teoricamente io posso e devo distinguere il motivo naturale da quello soprannaturale dell'amore; tuttavia, se mi domando se l'amor ch sto concretamente esercitando adesso è solo naturale o anche soprannaturale, per sapere questo dovrei sapere se sono in grazia, e quindi siamo d'accapo.

<sup>14</sup> Confortare

<sup>15</sup> Esortandole

Bene, cari. Mi pare che bisogna adesso darvi il vostro ben meritato riposo. E ci vediamo poi alle cinque, che così poi facciamo la seconda lezione.

*Mp3 Monesi 44.51: termina registrazione prima parte*

## SECONDA PARTE

*Mp3: 6 lezione (B) – 17 novembre 1987*

*Registrazione di Amelia Monesi*

... alcune obiezioni che si sollevano contro la nostra tesi. La conversione a Dio è comandata da Dio, in quanto è atto del libero arbitrio. Qui ci potrebbe essere una obiezione, cioè se Dio ci converte, come c'entra il libero arbitrio? Certamente c'entra. Cioè Dio non vuole una conversione nella quale noi siamo, diciamo così, delle entità in qualche modo non suscettibili di un movimento proprio, delle entità inerti, si potrebbe dire.

C'è anche una bella condanna sullo stile del Concilio di Trento<sup>16</sup>, contro i luterani, proprio, proprio *si quis dixerit*, se qualcuno osasse dire che l'uomo nella conversione è un semplice strumento inerte e via dicendo, ebbene, *anathema sit*. Questa inerzia quindi non c'è. Ovvero Dio ci muove a muovere noi stessi. Ed è proprio quello che S.Tommaso sostiene in questa risposta.

Cioè dice: è vero che l'uomo si converte a Dio con il suo libero arbitrio, però lo stesso libero arbitrio non si muoverebbe se non fosse premosso da Dio. Vedete come S.Tommaso ha insegnato la premozione fisica e come il bagnezianismo è il più puro tomismo. Adesso Padre Garrigou-Lagrange ci benedice. Comunque voi sapete che appunto i molinisti hanno obiettato che in fondo la dottrina della premozione fisica è, una fantasia di Bañez, insomma. Quindi lo chiamavano bagnezianismo. Invece, come vedete, lo stesso S.Tommaso ne parla in maniera del tutto chiara.

Perciò il libero arbitrio non si muoverebbe se non fosse premosso da Dio. Viceversa, notate bene questo, e cioè che Dio muove tutte le cose con infinita efficacia e perciò stesso con infinità soavità. Lo canteremo all'inizio dell'Avvento: *O Sapientia*, Sapienza che attinge da un fine all'altro del cosmo *Fortiter disponens omnia suaviter*.

Notate bene: per lo stesso motivo per cui Dio è praticamente l'essere più potente, cioè appunto onnipotente, infinitamente potente, proprio per questo motivo Iddio è infinitamente soave nel muovere le cause seconde.

Di questo non abbiamo nessun esempio nel mondo creaturale, perciò stentiamo a capirlo. Però è necessario capire questo. Cioè Dio muove il libero arbitrio non come cosa inerte, ma lo muove a muovere liberamente se stesso. Questo poi lo sottolineeremo

---

<sup>16</sup> Si tratta di un canone del Concilio di Trento. Padre Tomas intende dire che qui notiamo lo stile caratteristico di questo Concilio.

anche nel trattato sulla giustificazione, dove lo rivedremo ancora più profondamente. E quindi San Tommaso cita Geremia: “Convertiti, o Signore, e saremo convertiti”.

Poi c'è un'altra obiezione. C'è un detto, che temo pelagiano per la verità, ma è suscettibile di una interpretazione buona, un detto che dice: *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, a colui che fa il suo dovere<sup>17</sup>, *quod in se est*, ciò che si deve. A chi fa ciò che deve, Dio non negherà mai la sua grazia. Ora, dice S. Tommaso: è vero; però lo stesso fare *quod in se est*, ciò che è dovuto, ciò che è giusto, ciò che è buono, è già effetto della mozione divina. Quindi il fatto stesso che io sia buono, è già effetto della grazia attuale.

Adesso vi leggo, solo brevemente. Purtroppo facciamo abbastanza tardi e dobbiamo proseguire. Voi lo sapete, sono combattuto tra queste due cose: o fare le cose bene e lentamente, oppure, insomma<sup>18</sup>. Comunque cercheremo, si spera, di fare un buon compromesso.

Ad ogni modo, la discussione teologica si svolse tra diverse opinioni. Anzitutto i semipelagiani dicono e sostengono che l'uso stesso del libero arbitrio è già inizio della giustificazione. Qui negano precisamente questa tesi tomistica. Non c'è bisogno della grazia per conseguire la grazia, per prepararsi alla grazia. Lo stesso uso naturale del libero arbitrio è già inizio della giustificazione. E' la dottrina semipelagiana sull'*initium fidei*, che combatté S. Agostino e che condannò il Concilio di Orange.

Ludovicus Molina. Il grande oppositore dei nostri Confratelli del '500. Dunque Molina dice questo: Dio dà la grazia all'uomo, che fa delle opere naturalmente buone, non però in virtù del suo merito, perchè anche Molina ammette che senza la grazia non si può meritare, bensì in virtù di un patto<sup>19</sup>.

Quindi ci sarebbe, per così dire, una specie di *gentlemen agreement*, come si dice, una specie di intesa, tra noi e Dio. E cioè che in qualche modo, se noi facciamo naturalmente delle cose buone, il Signore non mancherà di fatto di darci la grazia. Non è che ci sia proporzione e merito. Però di fatto il buon Dio, se mi vede buono, insomma, mi dà la grazia.

Vasquez, che è un amico di Molina, sostanzialmente molinista anche lui, seppure molto in disputa con Suarez, dice che chi fa opere naturali buone, riceve un aiuto naturale, mediato da Cristo. Cosa misteriosissima, questa. Cioè un aiuto naturale, però mediato da Cristo. E così è già ordinato alla giustificazione in virtù di un patto divino. E' sostanzialmente la stessa tesi. Quindi, chi fa le opere naturalmente buone, le fa perchè Dio lo muove attraverso il Cristo, però con una grazia naturale e non soprannaturale: più che una grazia è una mozione naturale. Ed è ordinato alla giustificazione sempre tramite una specie di patto.

---

<sup>17</sup> Ciò che è nelle sue possibilità, nelle sue forze.

<sup>18</sup> Sottintende: fare le cose velocemente ma meno bene.

<sup>19</sup> Possiamo ricordare i patti delle alleanze bibliche. Tuttavia nella Bibbia abbiamo un linguaggio metaforico e antropomorfo, come se si trattasse di un rapporto tra servo e padrone. Bisogna pertanto ricordare che qui il rapporto è con Dio, per cui occorre avere un'adeguata visione metafisica, ossia occorre il senso dell'analogia, dove invece i Domenicani eccellevano.

Un altro teologo, meno conosciuto per la verità, è Lorca. Egli dice questo: le opere naturali buone dispongono alla grazia negativamente, come un *removens prohibens*. Cioè dispongono alla grazia come un qualcosa che rimuove gli ostacoli. Non è che dispongono positivamente, ma negativamente, rimuovendo l'ostacolo, come un *removens prohibens*. Allora, l'aiuto di Dio non verrà meno, non in virtù di un patto, ma secondo la congruità della misericordia divina. Quindi, se l'uomo in qualche modo sgombra il terreno dagli ostacoli, Dio, secondo la congruità della sua misericordia, avrà pietà di lui e gli darà la grazia.

La critica, che ovviamente un tomista non può mancare di fare, è questa: tali opinioni pongono tutte nella stessa natura il principio della giustificazione, in virtù di un patto divino, cosicché la grazia non sarebbe più data gratuitamente, ma secondo la previsione delle opere naturali buone e secondo la giusta distribuzione in base ad un patto divino.

Non ci sarebbe più il principio di predilezione. Cioè l'uomo non sarebbe migliore di un altro perchè Dio lo ha amato di più, ma sarebbe più buono di un altro perchè Dio gli ha dato la grazia in dipendenza dalla previsione della sua bravura. Pensateci bene. Notate bene. Questo è un punto molto importante.

La tesi molinista, che riprenderemo poi più avanti, che si distingue proprio strettamente da quella tomista, concerne anche la previsione del bene. Secondo i tomisti, Dio prevede il bene futuro dell'uomo, con la semplice scienza di visione, quindi con la scienza causale. Ovvero Dio prevede quel *bonum*, quel bene, scusate, quel bene, che Egli stesso fa. E quindi, vedete, non è che Dio dica: "Io gli farò del bene, perchè egli sarà buono". No! Egli sarà buono, perchè io gli farò del bene<sup>20</sup>.

Invece secondo i molinisti, Dio prevede con la cosiddetta scienza media, che sarebbe appunto intermedia tra la scienza dei reali e la scienza dei possibili. Cioè Dio prevede con la cosiddetta scienza media, che quel tale uomo farà buon uso della sua grazia e in dipendenza da tale previsione, il buon Dio gli dà la grazia. Con questo, ovviamente la grazia divina dipende quasi da una bontà previa dell'uomo. E questo è il grande scandalo.

Allora, vedete, la sostanza della critica, in qualche modo, è questa. Bisogna esclamare con S.Paolo, "se ciò viene dalle opere, non è più per grazia". Va bene questo discorso? E' molto facile. Se la nostra giustificazione viene dalle nostre opere buone, non avviene più gratuitamente, per grazia!

Anche se ovviamente i molinisti poi attenuano tutto negando il vero e proprio merito e introducendo quello strano patto. Per cui, ahimè! Dato il decreto pontificio, dall'inizio del '600, non posso più dire che i molinisti sono semipelagiani. Ma quasi mi verrebbe la tentazione a dirlo.

Ad ogni modo non si vede poi quali opere naturali buone sono quelle che in qualche modo conducono alla giustificazione. Perché, se tutte e ciascuna delle opere

---

<sup>20</sup> Qui Padre Tomas immagina quello che Dio direbbe da un punto di vista tomista.

buone dispone alla giustificazione, anche il peccatore fa delle opere buone, poveretto. E però non necessariamente viene giustificato.

Quindi non sono tutte. Se alcune opere buone naturali dispongono, bisognerebbe vedere quali. E i molinisti non lo specificano. E poi se è l'insieme del bene naturale, allora la questione l'abbiamo già risolta prima, perché abbiamo visto che non è possibile osservare tutta la legge di Dio, se non ancora con l'aiuto della sua grazia. Quindi, in qualche modo, le opere naturali stesse non bastano da sé, ma si richiede appunto già l'aiuto della grazia divina.

Infine, e questo pure è molto vero, Giovanni di S.Tommaso dice che, se Cristo avesse meritato quel famoso patto, in virtù del quale in qualche modo Dio giustificerebbe per le opere buone naturali, lo meriterebbe contro la grazia, affinché cioè la grazia non sia più gratuita, ma sia data per le opere naturali e buone dell'uomo. Quindi praticamente sarebbe proprio negata non solo un'opinione teologica, ma la stessa base scritturistica del trattato sulla grazia. Insomma S.Paolo è più con S.Tommaso e con Bañez, che con Molina. Su questo non ci sono dubbi. Dunque, articolo settimo. La necessità della grazia, per risorgere dal peccato. Prego, caro, prego.

... la grazia ...

Sì. Esatto. Infatti ciò che è importante è notare come nella premozione fisica, pur distinguendosi dalla mozione simultanea, perché infatti sono due influssi diversi, uno sulla causa e uno sull'effetto, effettivamente l'influsso sull'effetto è come la continuazione dell'influsso sulla causa. C'è qualcosa di analogo, quasi si potrebbe dire, all'opera della creazione e della conservazione. Non sono la stessa cosa e però una è conseguenza dell'altra.

Similmente sul piano della grazia, non sono due grazie attuali, ma una sola grazia che inizia come grazia attuale operante e prosegue come grazia attuale cooperante. Ma comunque questo poi lo approfondiremo quando divideremo la grazia in operante e cooperante. Che è un mistero, miei cari. Poi soprattutto quella operante. Perché bisogna che la grazia operante operi senza che operi l'uomo e però nel contempo deve operare nell'uomo un atto già umano. Non so se rendo l'idea. Questa poi sarà la difficoltà. Ma cercheremo con l'aiuto di Dio, ne avremo tanto bisogno, di darne una qualche plausibile, non dico spiegazione, ma delucidazione.

La necessità della grazia, per risorgere dal peccato. Questa volta non si tratta più della giustificazione in genere, ma della giustificazione dopo aver commesso un peccato personale. Per esempio, non so, uno che ha avuto la grazia battesimale, poi fa un peccato mortale, perde la grazia e deve riconciliarsi con Dio. E' possibile che si riconcili con Dio di nuovo con una sua bontà naturale oppure è necessario che abbia una grazia? Qui mi pare che sia talmente ovvio. Perché, in base a quello che abbiamo detto in precedenza, è abbastanza chiaro che ci vuole la grazia. Ma S.Tommaso lo spiega, proprio *per partes*, cioè analizza bene la natura del peccato e spiega la necessità della grazia per risorgere da esso.

Dunque, il peccato passa, e questa una è cosa molto importante. Il peccato passa quanto all'atto, ma rimane quanto al reato<sup>21</sup>. Questa è una realtà veramente tragica. Cioè il peccato passa, cessa, il peccato non c'è più quanto all'atto, ma rimane quanto al reato. Mettiamo che uno ammazzi il suo prossimo. Un peccato grave ovviamente, se si tratta di un innocente. Commette peccato grave. In quel caso, egli ovviamente non ha più la grazia di Dio, però non ha nemmeno più il peccato, perché si suppone che abbia ammazzato e poi non ammazzi più, insomma. Cioè gli basta così, insomma. Quindi non è che vada in giro a sparare alla gente. Insomma ha ammazzato e poi non lo fa più. Perciò l'atto del peccato, come atto cessa.

Però rimane l'assenza della grazia. Perché? Perché il peccato rimane quanto al reato. intendendo per reato qualche cosa di molto, molto, molto vasto, insomma. Fa ritornare, insomma, la famosa macchia del peccato, no? Cioè la *aversio a fine ultimo*, l'allontanamento dell'uomo dal fine ultimo. Bene.

Quindi il peccato passa quanto all'atto, ma rimane quanto al reato. Ecco perché non basta semplicemente dire: ma io adesso non pecco più. No! Bisogna riconciliarsi con Dio, chiedere perdono, anche per peccati commessi in precedenza. Quindi, il risorgere dal peccato non può significare semplicemente il cessare dall'atto del peccato, ma significa la riparazione di tutto ciò che si perde con il peccato. Bisogna riparare, riparare tutto ciò che il peccato ha guastato. Ora, che cosa è ciò che il peccato guasta? Mi piace soprattutto per l'analisi della realtà del peccato. S.Tommaso individua i guasti del peccato in tre punti principali.

Il primo è il più importante. E' la perdita del decoro della grazia, cioè in genere della grazia stessa, della grazia abituale, la perdita del decoro della grazia, che è abituale. E questa abituale indisposizione rispetto alla grazia, si chiama macchia, derivante dalla deformità del peccato. La macchia, che è uno strano essere nell'anima umana, oltre che un essere increscioso. Ma è un essere anche strano, perché più che altro, la macchia è una privazione, una privazione di quella *illustratio divinae gratiae*, che Dio è sempre disposto a darci.

E' una cosa misteriosa, sapete. C'è chi lo paragona, un po' tanto per partire da cose sensibili e più evidenti, a una finestra aperta, comunque trasparente, attraverso la quale filtra la luce del sole. Se io chiudo la finestra, proprio la rendo non più trasparente, ebbene, la camera si oscura. Però il sole fuori continua ad esserci. Come è difficile, l'esempio, è molto molto modesto, insomma. E certamente non riesce a spiegare bene le cose.

Però, notate che, in qualche modo noi siamo eternamente amati da Dio. Da parte di Dio, tutti sono eternamente amati. E anche i peccatori, proprio come dice Gesù nel Vangelo. Il Padre ama tutti: buoni e peccatori. Quindi in qualche modo da quel lato, *ex parte Dei*, il sole divino irradia eternamente su di noi i raggi del suo amore. Se noi non lo riceviamo, non è perché Dio non ci dia la grazia. E' che noi ci chiudiamo alla grazia.

Questa chiusura alla grazia di Dio, questa indisposizione a ricevere la grazia di

---

<sup>21</sup> La colpa.

Dio, si chiama la macchia del peccato. Quindi la macchia del peccato consiste in questa indisposizione, che poi in fondo è la abituale avversione a Dio connessa con la conversione a un bene non divino.

L'uomo, quando pecca, mortalmente. pecca circa i fini; , succede cioè che uno pone al posto del fine ultimo vero, un fine ultimo ma falso. Abbiamo visto invece che il peccato veniale è un disordine circa i mezzi, non circa i fini. C'è veramente una scelta del fine ultimo, in ogni peccato, anche se talvolta, anzi spesso, la scelta è solo implicita. Cioè non è che io ammazzando il prossimo proprio lo faccio necessariamente per odio di Dio; però non posso dire: ho ammazzato il prossimo e continuo ad amare il Signore. Insomma, l'azione impedisce in qualche modo di poter dire così.

Quindi, vedete, in qualche modo in ogni peccato è implicita la *conversio*, come dirà S.Agostino, *ad commutabile bonum*, ad un bene creato mutevole, con la conseguente *aversio ab incommutabili bono*, cioè dal bene immutabile, dal bene infinito. Questa indisposizione, cioè questo essere abitualmente ordinati a un bene finito e perciò disordinati rispetto al bene infinito e divino, si chiama la macchia del peccato.

Questo è il primo e il più grave guasto del peccato: la perdita della grazia di Dio. Il secondo guasto è la perdita del bene connaturale, in quanto la volontà diviene insubordinata rispetto a Dio e quindi anche rispetto a se stessa e all'anima tutta intera. E' interessante come tutto si tiene. L'ordine trascendente, quello che si potrebbe chiamare l'ordine verticale, che collega l'uomo con Dio, è il fondamento dell'ordine immanente dell'anima. Così anche i progenitori, i quali, con il peccato delle origini, hanno perso l'amicizia con Dio e perciò stesso la pace dell'anima. Qualche cosa di simile lo conosce ogni peccatore, cioè perde la pace con Dio e per ciò stesso la pace con se stesso.

E quindi il peccatore poi cercherà in qualche modo di adoperare dei palliativi per tranquillizzare la coscienza, insomma. Prova quasi la coscienza. C'è questa insubordinazione della volontà rispetto a Dio e quindi anche un disordine della volontà in se stessa. Questo per il motivo che vi dissi prima, cioè questa *aversio a Deo* è motivata da una conversione a un bene finito, non divino.

Ora, questa conversione rimane abitualmente nell'anima. Tenetelo ben presente. Quindi la volontà è abitualmente portata a un bene che non è il bene vero. E voi sapete come la volontà influisce, cioè come l'appetito - l'abbiamo fatto nel trattato sulla prudenza -, influisce sulla serenità del giudizio razionale pratico. Se io ho degli appetiti inclinati al male, non giudico serenamente.

Esempio dell'Antico Testamento: il giudice corrotto, che accetta regali come dice il Salmo, cioè egli, essendo avaro, ovviamente non giudica secondo giustizia, ma secondo il suo interesse. Insomma favorisce la parte che lo paga di più. Vedete come la ferita dell'appetito influisce sulla serenità del giudizio. Perciò questa insubordinazione rispetto a Dio conduce anche ad un disordine interiore, sia volitivo-appetitivo che razionale e pratico.

Quindi c'è una specie di bruttura, di deformità del peccato, che riguarda anche il bene umano stesso. Questo è interessante. Con ogni peccato, oltre ad offendere Dio, si

offende sempre implicitamente l'uomo e viceversa. Cioè, se si fa un peccato contro qualche cosa che riguarda la dignità dell'uomo, implicitamente si offende Dio. E se si offende Dio, si offende anche l'uomo. Ma in ogni peccato poi l'ordine è sempre quello: prima l'offesa di Dio e poi l'offesa di se stessi, insomma.

Non c'è umanesimo, miei cari, che non sia cristianesimo. Almeno nella visione attuale delle cose, cioè dopo la Redenzione in Cristo, non è possibile essere pienamente uomini senza essere ordinati a Dio. Perciò l'offesa a Dio comporta sempre anche l'offesa all'uomo.

Il reato della pena. Questo è un aspetto più giuridico che altro, ma è molto, molto giusto e importante anche questo. E' il mistero della divina giustizia, oggi, ahimè, così disatteso. Io lo capisco. Guardate che se io meditassi troppo sulla giustizia divina, ebbene, la pace della mia anima ne risentirebbe negativamente.

Cioè, bisogna certo pensare piuttosto alla misericordia che alla giustizia. Ma, pur tuttavia, vedete, la giustizia non va scartata. Esiste ed è un grande mistero. Quaggiù sulla terra non è spiegabile. Ovvero, quelle perfezioni che in Dio sono unite, nella creatura si moltiplicano e quasi si oppongono.

Non mi piace molto l'espressione, ma è quasi il caso di ricorrere all'espressione di Nicolò Cusano: *coincidentia oppositorum*. Cioè in Dio coincidono gli opposti, che sono invece opposti l'uno all'altro nel mondo creato. Non mi piace, perché sa molto di dialettica, insomma, quella faccenda. Ad ogni modo, tanto per rendere l'idea.

In qualche modo per noi la misericordia e la giustizia sono due atteggiamenti veramente complementari, cioè, se c'è l'uno non c'è l'altro, insomma. Non è che siano opposti, ma sono proprio uno al di là dell'altro. Invece in Dio sono l'unica bontà divina che si manifesta in questi due modi. Se Dio fosse solo misericordioso, tutti si salverebbero. Come dice quel tale, Hans Urs von Balthasar, cioè che l'inferno è vuoto.

Ma, ahimè, la Scrittura non ce lo lascia supporre, perché, ohi, i Vangeli che abbiamo sentito le domeniche scorse sono veramente terrificanti da quel lato, no? Pensate alle Vergini stolte, la porta che viene chiusa e nessuno più entra, no? E poi, quel servo fannullone, buttatelo fuori, là dove ci sono le tenebre esteriori, dove c'è lo stridore dei denti e via dicendo. E' terrificante.

Una volta che l'uomo cade nel peccato, Dio vuole la giustizia, la punizione del peccatore. Come è possibile che Dio lo permetta o addirittura sotto un certo aspetto lo voglia, benchè solo condizionatamente, effettivamente? Infatti Dio permette solo il peccato, non lo causa. Quindi, se non ci fosse la giustizia, non si porrebbe il problema della dannazione. Invece c'è l'una e l'altra. Non bisogna giudicare, miei cari. Voi siete buoni, ma non tutti accettano così pacificamente questa terrificante tesi. Però fa parte della nostra fede. Quindi bisogna anche in questo prestare una *oboedientia fidei*, non essere estetizzanti, come Origene.

Io lo capisco: l'inferno è un terribile neo nella creazione divina. Per un Origene, tutto deve tornare in qualche modo allo splendore, mi riferisco alla creatura restaurata in

Cristo, ricapitolata in Cristo. Questo splendore dal punto di vista umano non ammette la realtà di questo eterno fallimento<sup>22</sup>. E questo lo ammetto, dal punto di vista umano.

Solo che, vedete, il teologo - è una penitenza, questa -, deve appunto spogliarsi del modo di pensare umano e mettersi per così dire con molta umiltà, con timore e tremore, quasi nel pensiero di Dio, perchè il teologo giudica in base alla fede, non in base alle sue concezioni estetizzanti circa fine del mondo. Non so se rendo l'idea.

In base a questo, S.Tommaso dice che la giustizia di Dio si manifesta nel reato della pena. Ovvero al peccatore non è dovuta la vita, ma la morte, sia fisica che poi soprattutto spirituale, la morte eterna: il *reatus poenae*. Quindi in qualche modo nello stato di peccato mortale c'è anche il fatto che la pena è dovuta al peccatore secondo la giustizia divina. Questo ovviamente non è un qualche cosa nell'anima del peccatore, ma è una ordinazione della divina giustizia. Quindi da questo lato è un *ens rationis*, un qualche cosa nella mente divina.

Perciò, per risorgere dal peccato, occorre in qualche modo restaurare tutti questi tre guasti, riparare tutto, diciamo così, tutte queste tre decadenze dal bene. Ora, il dono della grazia deriva dalla luce divina, che viene, che viene ridata all'anima solo per mezzo di una nuova illuminazione, *illustratio* dice S.Tommaso, da parte di Dio. Naturalmente *illustratio* è solo un esempio. Cioè la luce increata di Dio è luce metaforicamente detta.

Però si può esemplificare così. Cioè Dio in qualche modo ripara la macchia del peccato, cosa che solo Dio può fare? Dio solo può riparare la macchia del peccato, in quanto converte a sè il peccatore. Quindi lo strappa quasi dalla sua conversione al bene non divino, lo converte a Sè, come l'occhio che si volge alla sorgente di luce, e quindi lo inonda della sua luce divina.

Quindi c'è la conversione e poi l'infusione della grazia divina, come sempre nell'esempio della finestra chiusa. E' come se il Signore aprisse la finestra e poi per un effetto ovviamente immediato illuminasse la camera, che prima era in qualche modo oscurata dalla chiusura della finestra.

Il fatto è questo: che la finestra la chiudiamo noi; chi apre è sempre Dio. Questo è il mistero. Nelle vicende umane noi chiudiamo e apriamo la finestra. Nelle vicende soprannaturali è l'uomo che può chiudere la finestra, ma chi la può aprire è solo Dio.

In questo senso, solo Dio può dare la grazia. Il buon Dio per un principio di gratuitissima predilezione dice: a questo peccatore, in questo momento, mi piace ridare la grazia. E allora irrompe in lui con la grazia attuale, lo muove ad allontanarsi dal male e a convertirsi al bene e quindi gli dà di nuovo il dono della grazia giustificante. Così pure la subordinazione della volontà rispetto a Dio, può essere restaurata solo ancora dalla conversione, che solo Dio può operare, come abbiamo visto in precedenza. Solo l'Agente primo può riordinare al fine ultimo.

Quindi anche questo fatto dell'insubordinazione della volontà è tolto per una azione divina sull'uomo. Infine, anche il reato di pena può essere rimesso solo da Dio,

---

<sup>22</sup> Lo splendore della redenzione, secondo Origene, non ammette la realtà dell'eterno fallimento di una parte dell'umanità.

perchè nel peccato - bisogna tenerlo sempre presente -, il vero offeso è sempre e in fondo solo Dio. Di conseguenza lo è anche l'uomo, come abbiamo visto. Ma il vero offeso, che ha ragione di lamentarsi, è appunto Dio.

Quindi in fondo solo Dio, che è l'offeso, può rimettere il reato di pena, in qualche modo riappacificandosi rispetto al peccatore, cioè ridonando la pace al peccatore. E ovviamente questo suppone una nuova dilezione, cioè un nuovo amore, un nuovo atto di amore particolare speciale di Dio nei riguardi del peccatore.

Perché, anche nelle vicende umane, se noi, mettiamo, non conosciamo una persona, certamente c'è la solidarietà umana, diciamo, che dovrebbe essere la base della convivenza sociale, come dice Aristotele, c'è questa amicizia fondamentale. Ma diciamo che non c'è né particolare amore né particolare odio. Se invece una persona esplicitamente ci ha offeso, per perdonarla bisogna che in qualche modo la riprendiamo in una particolare predilezione di nuovo nelle nostre grazie. E così accade, ma molto di più ancora, da parte di Dio. Quindi, anche il reato di pena non può essere rimesso, se Dio stesso non lo rimette con un atto di speciale amore.

Vi sono alcune spiegazioni da dare. Soprattutto la guarigione naturale può essere ottenuta con le forze connaturali, invece la vita soprannaturale di grazia non ha la sua origine nell'anima, ma in Dio. E così dev'essere nuovamente infusa come per la risurrezione di un morto si richiederebbe la nuova infusione dell'anima.

In qualche modo S.Tommaso dice: l'esempio dell'ammalato non regge. Uno che ha la salute fisica si ammala. Gli viene, non so, il raffreddore, l'influenza, qualche altra vicenda del genere, ebbene, si mette al caldo e dopo tre o quattro giorni prendendo l'aspirina, il tè e via dicendo, poi si rimette in piedi, no? Questa guarigione avviene per forze connaturali, ovviamente. Uno potrebbe dire: ma è una cosa simile anche sul piano soprannaturale: uno è venuto meno e poi recupera con la sua stessa natura.

Invece non è così, perchè il bene naturale è una cosa; il bene soprannaturale è un'altra cosa ancora. Cioè l'ordine a Dio non è come l'ordine a noi stessi. L'ordine a noi stessi è sempre immanente; l'ordine a Dio, anche quello naturale, è già trascendente. Quindi, se io offendo l'ordine trascendente, per ricuperarlo, bisogna che l'iniziativa parta ancora dal trascendente, insomma. Quindi è necessario che Dio mi infonda di nuovo la grazia.

Un esempio è molto significativo, è quello un po' come per la resurrezione di un morto. Questa neppure sarebbe un'opera di natura. Nessun processo naturale in qualche modo spiega il ritorno alla vita di un morto, che è stato sicuramente morto, perchè di per sé è un processo biologicamente irreversibile. Ebbene, per questo occorrerebbe una nuova infusione dell'anima: è quel che accadde nel miracolo di Lazzaro.

S.Tommaso non si serve di questo esempio non a caso, proprio perchè intende esemplificare la cosiddetta *potentia oboedientialis*. Tenetelo sempre presente quando S.Tommaso dice che l'uomo o l'anima è *mens capax Dei*. Dice: l'uomo è capace di Dio. Ciò non vuol dire capace di Dio come uno che è ordinato già per natura a Dio. Ma uno al quale non ripugna il possesso gratuito e soprannaturale di Dio. Cioè non c'è nell'uomo nessuna contraddizione rispetto alla grazia, ma non c'è neppure una esigenza.

Quindi questa capacità non significa un'esigenza, ma la pura esclusione di una impossibilità. Insomma, non è impossibile che l'uomo abbia la grazia. Come non è impossibile che un morto risorga. Però bisogna che intervenga Dio perché risorga. Quindi, come un corpo cadaverico è solo potenzialmente, cioè solo obbedenzialmente, è ordinato alla vita, così anche l'anima solo obbedenzialmente è ordinata alla vita soprannaturale.

Tanto più un'anima dopo il peccato. La natura integra può tornare allo stato connaturale; infatti il peccato non eccede i limiti della natura<sup>23</sup>, ma<sup>24</sup> non può elevarsi al di sopra dei limiti naturali. Quindi la natura integra può operare tutto ciò che riguarda il suo bene connaturale, ma non può elevarsi al di sopra dei limiti naturali. Ora, il peccato però, notate bene questo, non lascia la natura integra, ma la corrompe, così che la grazia è richiesta anche per recuperare il bene connaturale. E di nuovo siamo davanti alla grazia *sanans*. Vedete.

Cioè l'ipotesi era questa. Mettiamo che l'uomo non avesse ricevuto da Dio la grazia santificante nel momento della sua creazione, cioè che Dio lo avesse creato solamente nell'integrità della natura. Se l'uomo pecca, non contro Dio come fine ultimo soprannaturale, ma solo contro Dio come fine ultimo naturale, l'uomo in fondo con il peccato non ha oltrepassato i limiti della natura<sup>25</sup>.

Quindi, a rigor di logica, bisognerebbe dire che l'uomo come è in grado di peccare, così sarebbe in grado di recuperare anche l'integrità della natura. Invece *Non sequitur*. Perché? Perché è vero che la natura è stata integra prima del peccato, ma dopo il peccato non più. Questo è il punto. E perciò anche per recuperare l'integrità, dalla quale il peccatore è decaduto, occorre ancora l'intervento della grazia sanante.

La spiegazione teologica di questo fatto. Secondo Giovanni di S. Tommaso, la remissione del danno naturale nello stato presente e l'allontanamento dal fine naturale suppongono quella dal fine soprannaturale, che non è semplice assenza, ma una vera e propria esclusione. Nello stato presente opporsi al fine naturale è *ipso facto* anche opposi al fine soprannaturale.

Adesso ricordiamo la famosa la tesi del peccato filosofico. Terribili, in questa Compagnia di Gesù, in certe cose, certe teorie. Ad ogni modo, l'ipotesi è questa: che l'uomo può peccare contro i valori naturali senza offendere il Padre che è nel Cielo. Ci sarebbe una dissociazione, tra il Dio soprannaturale e il Dio nei valori naturali.

Quindi io posso peccare contro valori naturali, magari ammazzando appunto il prossimo, eccetera, però nel contempo mantengo una buona ed intima amicizia con il Padre che è nei Cieli. Non è possibile! Capite? Cioè nel rifiuto del bene naturale, si rifiuta anche il bene soprannaturale, nello stato attuale dove i due beni sono assolutamente connessi l'uno con l'altro.

---

<sup>23</sup> Entra nelle possibilità della natura

<sup>24</sup> La natura

<sup>25</sup> Si è mosso all'interno della natura, per cui non ha offeso l'ordine soprannaturale.

Nella natura pura, ci sarebbe bisogno della grazia per la conversione dal peccato, non quanto all'effetto<sup>26</sup>, che non eccede i limiti della natura<sup>27</sup>, bensì quanto al modo di dare<sup>28</sup> un bene connaturale dal quale però il soggetto è decaduto. Questo sembra un po' misterioso<sup>29</sup>, no? Proverò a spiegarvelo.

E' il peccato ipotizzato da S.Tommaso nell'*ad tertium*. Cioè quando l'uomo in natura pura o integra, pecca, decade dalla integrità di questa natura. Mettiamo che l'uomo non abbia ricevuto da Dio il bene dell'amicizia divina, cioè della grazia e della vita soprannaturale. In questo caso non c'è bisogno di recuperare la vita soprannaturale, perchè non è stata proposta nemmeno all'uomo. Non c'è. Quindi si tratterebbe di recuperare il solo bene connaturale. Infatti il peccato non eccede i limiti di natura. Si tratterebbe invece di recuperare il bene connaturale.

Perciò in tal caso, Dio restituirebbe all'uomo un bene connaturale: quello dell'integrità della sua natura. Però glielo potrebbe restituire ancora solo Dio, per grazia. E' questo che è curioso. Cioè il dono sarebbe un dono naturale, però il modo di darlo sarebbe un modo soprannaturale. Infatti a uno che è decaduto dal bene connaturale, il bene connaturale non è più dovuto. Quindi è gratuito rispetto a lui, non rispetto alla natura come tale in astratto.

Perciò Dio in tal caso, se volesse reintegrare per così dire l'uomo nella sua bontà connaturale, ridarebbe all'uomo un bene puramente naturale quanto al contenuto; ma solo Dio potrebbe darglielo, perchè in quella circostanza quel bene, pur naturale, supererebbe le capacità di una natura decaduta. Prego.

... senza l'aiuto della grazia ...

Proprio così. Sì. Esatto. Perfetto. Proprio così. Sì.

... bisogno della grazia ...

No, no. Cioè non è che ci sia qualche finalità. Non è detto. Cioè si tratta di questo, di mettere in rilievo, in risalto appunto la *gratia sanans*, in fondo, come la teoria della grazia - è curioso come gli estremi si richiamano -, richiama la dottrina del peccato.

Questo è molto vero anche sul piano spirituale. Si dice spesso che l'uomo di oggi ha perso il senso del peccato. Ora, io dico sempre che l'ha perso, perchè ha perso il senso di Dio. Cioè, il duplice senso si perde sempre insieme, cioè, se si sa chi è Dio, o almeno si intravede lontanamente chi è Dio, allora si ha orrore del peccato. Se invece, così, si è un po' ottusi nel riguardo del divino, anche il peccato risulta una cosa da poco, insomma.

---

<sup>26</sup> Del peccato

<sup>27</sup> In questa ipotesi il peccato si verifica nell'orizzonte della natura

<sup>28</sup> Riparare

<sup>29</sup> Perché a tutta prima sembrerebbe che la natura dovesse avere la forza di ripararsi da sola.

Quindi in qualche modo anche qui, si potrebbe dire, c'è una duplice valutazione del peccato. Anche i molinisti non sono così pelagiani da dire che il peccato è una cosa trascurabile. Però ne mettono in rilievo soprattutto l'aspetto primo, cioè quello della macchia: in qualche modo il peccato come disordine rispetto a Dio. Ma sono un po' meno severi per quanto riguarda il secondo effetto. Cioè quella che in qualche modo è l'inclinazione, susseguente al peccato, al male.

Questo lo dice anche S.Paolo, quando dice appunto che chi pecca diventa schiavo del peccato. E' come se il peccato avesse una terribile ferrea logica: quando c'è un peccato, se ne trascina dietro un altro, un altro ancora e così via. A meno che appunto l'intervento di Dio non spezzi questa catena.

E quindi in qualche modo, come si potrebbe dire, c'è, come conseguenza del peccato, non solo il fatto che siamo nemici di Dio, ma anche in qualche modo il fatto dell'indebolimento delle nostre stesse facoltà di ricupero. E questo avviene veramente anche con il peccato personale, tanto più poi con quello originale, perchè dovete immaginare - se è possibile immaginarlo -, la decadenza da una natura integra proprio in questo stato di miseria in cui ci troviamo adesso.

Invece, questo capita anche nei peccati personali. Ci si accorge per esempio, se ci si inoltra per una strada non buona, come in qualche modo si tende a perseverare. Non solo, così, prendendo cattive abitudini, ma anche semplicemente perché appunto perseverando nel peccato, in qualche modo la stessa onestà naturale si indebolisce sempre di più. Il ricupero è sempre più difficile.

Per esempio, il peccato contro la temperanza è una cosa facilmente constatabile. Se uno va molto avanti nel prendere la droga, il ricupero diventerà sempre più difficile, insomma, ma non solo per gli effetti, diciamo così, che riguardano la medicina, ma anche per gli effetti psicologici: l'indebolimento delle facoltà dell'anima. Ed è su questo che fa leva appunto Giovanni di S.Tommaso in questa risposta. E' comprensibile, così?

Quindi, in ogni peccato c'è anche una decadenza dal bene immaginato integro. Cioè, anche nell'ipotesi di una natura integra, ci sarebbe sempre questo venir meno. Quindi la non integrità dello stato di dopo esige, per la reintegrazione dello stato di prima, un supplemento di grazia, che non può venire che dalla causa trascendente, cioè ancora da Dio.

La remissione del peccato, cioè del reato del peccato, non si accontenta di un solo cessare dall'atto peccaminoso. Per la remissione del peccato non basta, non basta il cessare dall'atto peccaminoso. Ma si esige quella riparazione, che Dio ha diritto di esigere, riparazione che *ex stricto rigore iustitiae* può essere realizzata solo da una Persona divina. Solo il Cristo - questo è un tema soteriologico, -, solo il Cristo può veramente meritare il perdono completo dei peccati *ex stricto rigore iustitiae*, perchè solo Lui, vero Dio, ha offerto al Padre un'espiazione infinita per un peccato infinito.

Questa è poi anche la convenienza dell'Incarnazione. Guardate che è cosa tremenda, miei cari, pensare che il Verbo si fece carne. Davvero! Guardate che quelle due cose, il Verbo e la carne, sono talmente distanti che, quando ci si pensa, allora si

rimane davvero allibiti. Cioè il Verbo si riveste della nostra umanità. Perché? Per salvare l'umanità. E non c'era altra via *ex stricto rigore iustitiae*.

Notate bene il tema della giustizia. Questo mi stupisce sempre. Cioè come Dio, pur nella sua misericordia, vuole sempre spingere anche la giustizia fino all'estremo. Non si accontenta di una giustizia proporzionale, vuole la giustizia commutativa. Vuole che ci sia proprio un suo Uguale che paghi il riscatto.

Cioè, solo tra il Padre e il Figlio è possibile questo scambio, perchè solo una Persona, che è a sua volta Dio, può veramente compiere una azione redentrice di infinita redenzione. Non per limitare la libertà divina, ma certo che Dio poteva accontentarsi anche di meno. Ma è questo che è interessante: che Dio non si è accontentato di meno, ma ha voluto proprio la sofferenza e la morte in croce del Figlio suo unigenito.

Ciò vale anche nello stato di natura pura, in quanto l'uomo, pur non essendo ordinato a Dio come fine soprannaturale, di fatto sempre offende Dio, infinitamente buono, e diventa debitore di una infinita riparazione. Quindi anche nell'ipotesi dello stato di natura pura, l'uomo per quanto non sia ordinato a Dio, come fine soprannaturale, anche lì non può commettere un peccato puramente filosofico, perchè offende di fatto sempre un Dio, che, per quanto sia conosciuto e amato in questo stato solo tramite la natura, però è sempre infinitamente buono. E quindi sempre si tratta di una offesa ad un bene infinito. E quindi anche in questo stato, ci sarebbe bisogno, in qualche modo, di una riparazione, di una espiazione per il reato della pena.

Bene, miei cari. Bisogna che vi lasci qui. Ci vediamo il martedì prossimo.

In nomine Patris et ...

Amen.

Agimus Tibi ...

Amen.

In nomine Patris et ...

Amen.

Tanti auguri e buono studio, miei cari. Arrivederci.