

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Grazia e Carità
AA.1987-1988
Lezione n. 8
Prima e seconda parte

Bologna, 1 dicembre 1987
Grazia n. 8 (A-B)
(Rif.Archivio: R.a.3.8)

Audio:

<http://www.youtube.com/watch?v=qSHwLGmlPpg> e
http://www.youtube.com/watch?v=UVuY_7cyV5c (A)
<http://www.youtube.com/watch?v=dTi0p7N-wUs> (B)

<http://it.gloria.tv/?media=504292> e <http://it.gloria.tv/?media=524494> (A)
<http://it.gloria.tv/?media=506093> (B)

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

Prima parte (A)

Mp3: 8 lezione (A) – 1 dicembre 1987
Registrazione di Amelia Monesi
E registrazione di Remo Rumori

*In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.
Amen.*

Actionem nostram, quaesumus Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere: ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat, et per te coepta finiatur. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

*Sedes Sapientiae.
Ora pro nobis.*

*Sancte Thoma.
Ora pro nobis.*

*In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.
Amen.*

Bene, miei cari. Dunque, Dopo tante fatiche attraverso la questione 109 sulla necessità della grazia, siamo giunti ormai alla *quaestio* 110, che tratta della definizione stessa

della grazia, l'essenza della grazia. Voi vi ricordate in logica che si dice che la definizione è il discorso che significa l'essenza o la natura della cosa definita.

Quindi notate bene l'*ordo disciplinae*. S. Tommaso non ordina mai così a caso le sue questioni. Prima c'è la domanda se la grazia è necessaria, quindi evidenzia in qualche modo la necessità, perciò l'esistenza *a fortiori* della grazia e poi in un secondo passo adesso cerca di spiegare con esattezza maggiore, approfondendo la questione, appunto che cosa è la grazia, cioè la sua essenza. E abbiamo visto che, da bravo logico, inizia anzitutto dall'elemento generico. Cioè si chiede se la grazia anzitutto sia un qualcosa nell'anima dell'uomo, se sia una realtà nell'anima umana.

Vi dissi già l'altra volta, che questa è una domanda abbastanza inconsueta per un cattolico, perchè in fondo un cattolico facilmente accetta che la grazia sia un qualche cosa di intrinseco all'anima. Anzi, tutta la vita spirituale in fondo si fonda su questo, la vita spirituale nel senso stretto della parola. Vedete come il trattato sulla grazia è estremamente fecondo sul piano della teologia mistica, che è addirittura il fondamento della teologia della vita spirituale.

Ebbene, la grazia è quel germe divino, quella partecipazione alla natura divina, che è all'origine di tutta la nostra vita soprannaturale, che si consumerà appunto nella stessa patria eterna del Cielo. Questa tesi pacificamente accettata un po' da tutti i cristiani, fu messa in dubbio proprio da Lutero. Voi conoscete un po' la dottrina luterana della giustificazione.

Ovvero, Lutero, angosciato come era dai dubbi sulla sua salvezza, per curare le sue incertezze e titubanze, per trovare un Dio misericordioso, che cosa fa? Ha in qualche modo elevato a dogma di fede la sua personale salvezza. E' proprio una verità di fede che "io personalmente mi salverò". Ovvero, sarò salvato se crederò che Cristo mi salva. Mi salva, cioè salva me personalmente. Notate bene il cambiamento della prospettiva. Cioè, Lutero non concepisce una teologia che tratti Dio in Sè. La sua teologia è una teologia che tratta sempre di Dio nei riguardi dell'uomo. Non il *Deus nudus in maiestate*, dice Lutero, non il Dio nudo nella sua maestà, ma proprio il Dio che si china verso l'uomo, il Dio per me, *pro me*. Dio misericordioso per me. Ecco la sua *theologia Crucis*, in fondo, contrapposta alla *theologia gloriae*.

Uno dei corollari di questa impostazione luterana del Dio misericordioso per me, nei miei riguardi, è quello che in fondo non c'è bisogno di una trasformazione interiore. Questo addirittura è impossibile secondo Lutero. Cioè, l'uomo rimane sempre profondamente e costituzionalmente peccatore. Nessuno è giusto interiormente parlando. Si diventa giusti tramite una sentenza forense. Ecco come giustamente si dice che la giustificazione luterana è una giustificazione forense, ovvero Dio, l'eterno giudice, dichiara che quel peccatore è giusto, ma non smette di essere peccatore.

Ecco come Lutero stesso esprime questa sua tesi. Dice: *homo est simul iustus et peccator*. Dopo la giustificazione l'uomo non cessa di essere peccatore, ma è nel contempo giusto e peccatore. E' peccatore in se stesso, ma è giusto rispetto a Dio che lo giustifica, o meglio rispetto a Dio che fa come se l'uomo fosse giusto. E' veramente un fare come se.

Quindi, secondo la teologia luterana, la grazia propriamente non è un qualcosa nell'anima dell'uomo. Si oppone chiaramente a ciò. Questo articolo di S.Tommaso evidenzia esattamente la differenza della teologia cattolica dalla teologia luterana, dalla teologia protestante.. Secondo noi cattolici la grazia è qualcosa nell'anima, ma secondo Lutero no. Prego.

... distinzione teologica di Lutero ...

Sono contento che vi interessi la vicenda luterana. Il fatto è che, nella sua irrazionalità, è in fondo una teologia abbastanza logica. Cioè Lutero, disperando della propria salvezza, cerca quindi il Dio misericordioso, quel Dio che non è più in se stesso severo giudice, ma che usa misericordia verso di me. Questa misericordia Dio l'ha usata anzitutto per l'uomo nella croce di Gesù.

Ecco quindi come Lutero crea una chiara opposizione, ed è un elemento dialettico inconfondibile. Quello che è interessante è che in fondo subentra in teologia una struttura dialettica. Infatti certamente anche il buon cattolico dice che noi siamo redenti tramite la Croce. Lo staurocentrismo è proprio d'obbligo per ogni cristiano, cioè al centro della salvezza c'è la Croce di Gesù.

E non è che noi siamo privi di una teologia della Croce, solo che non opponiamo la Croce alla Gloria di Dio¹. Invece Lutero consapevolmente oppone questo duplice tipo di teologia. Cioè Dio nella sua gloria gli fa paura, e quindi bisogna in qualche modo concepire un Dio che usa misericordia, non però a tutto il genere umano, come diciamo noi con S.Tommaso, parlando della volontà antecedente e di quella conseguente di Dio, eccetera. Questo a Lutero fa paura. Bisogna trovare un Dio che sia misericordioso per me. Questo pro-me, è un altro elemento tipicamente moderno.

Un elemento è quello della dialettica, l'altro elemento è quello della soggettività. Cioè Dio usa misericordia non a tutti gli uomini, no, ma a me, concretamente, particolarmente a me.. Con questo poi si connette un altro elemento ancora, e cioè la misericordia di Dio è dialetticamente opposta. Come la Croce lo è rispetto alla gloria, così la misericordia di Dio è dialetticamente opposta alla sua giustizia, che si esprime nella legge.

Quindi dove c'è legge non c'è grazia, perciò bisogna superare la legge abolendola, non adempiendola. Il protestantesimo è una teologia veramente lacerata da questi contrasti. Noi cattolici diremmo: la legge veramente è stata abolita da Cristo, soprattutto negli elementi cerimoniali, giudiziari, eccetera. S.Tommaso precisa con molto acume, quali precetti sono decaduti e quali altri invece sono rimasti in piedi. Ovviamente il Decalogo è inalterabile. Cristo non lo toglie di mezzo, ma anzi lo adempie.

Perciò, invece il cattolico concepisce l'abolizione della legge antica non come una semplice soppressione di clausole legali, ma la vede come adempimento, come pienezza dinnanzi alla quale l'ombra scompare. Pensate appunto anche a quel famoso

¹ E qui abbiamo il principio della dialettica.

inno eucaristico di S.Tommaso, dove dice appunto che “l’ombra fugge davanti alla realtà”, cioè la realtà in qualche modo, come si potrebbe dire, estromette quella che era la promessa della realtà.

Invece la concezione cattolica è quella i cui in qualche modo c’è effettivamente un qualche cosa di superiore alla legge, ma non tramite un’abolizione della legge, bensì tramite il suo perfetto adempimento. Invece in Lutero è il contrario. Secondo Lutero chiunque confida nella legge è ancora un uomo dell’Antica Alleanza. Perciò la grazia è pura spontaneità. E non ha più nessun senso parlare di peccatore o non peccatore, perchè tutti siamo costituzionalmente peccatori. Non è possibile.

In fondo c’è questa tesi, anche se Lutero non la afferma esplicitamente: secondo lui, quella conversione o circoncisione interiore del cuore, in fondo è una cosa assolutamente impossibile. Cioè l’uomo non può convertirsi diventando virtuoso. Questo sarebbe già decadere. E qui c’è un altro elemento, tipicamente moderno anche questo. Cioè l’elemento irrazionalistico, anti-umanistico. E’ cosa curiosissima.

Lutero ha in comune con gli umanisti l’elemento soggettivistico. Però chiaramente non ha in comune con loro l’elemento razionale, cioè l’elemento culturale. Questo è interessante anche dal punto di vista della storia della cultura. Secondo Lutero, chiunque si fida delle sue virtù è già in qualche modo pagano, cioè ricaduto nella *Stoà*, ha abbandonato Cristo per seguire Zenone, gli stoici e i saggi dell’antichità.

Quindi, in qualche modo, secondo Lutero la grazia si oppone alla giustizia. E da qui si capisce quell’affermazione effettivamente scandalosa, *pro littera sonat, pecca fortiter, fortius fide*. Infatti i cattolici hanno subito rinfacciato a Lutero questa frase che è veramente sua, solo che certo non l’ha intesa nel senso di incoraggiamento al peccato. Questo glielo abbiamo un po’ attribuito noi nella foga della polemica.

Cioè non è che egli dica: peccate pure. Ma, se peccate, non potete non peccare: questa è l’idea.. Cioè la grazia non trasforma l’uomo, così che possa astenersi dal peccato. Quindi non è un incoraggiamento al peccato. Ma piuttosto un discorso di questo tipo: voi non potete, noi tutti non possiamo evitare il peccato; però poco male, perchè se uno al di là di ogni suo male, ogni suo peccato, crede, la sua fede lo giustifica.

Quindi c’è questo elemento, che io chiamerei, di spontaneismo quasi antinomistico, nel senso che non si tratta più di adempiere al Decalogo, ai precetti della legge. Per esempio, per Lutero non avrebbe senso una domanda, come quella di S.Tommaso, se è possibile, senza la grazia di Dio, adempiere ai precetti della legge. Nemmeno con la grazia è possibile, questa è la tesi di Lutero. Il ruolo della grazia non è questo. Insomma, la grazia, anziché abolire il peccato, abolisce la legge. E’ questo che è tremendo.

Guardate che molti contemporanei cattolici sono perfettamente luterani in quel punto. E’ tremendo. Sì, perché, certo, l’austerità della legge del Signore è qualche cosa di non facile da praticare, però con la grazia lo si fa e con gioia. Invece Lutero - non voglio fare la psicanalisi -, ha questo elemento e cioè che c’è un po’ di nevrosi in questo; c’è questo elemento ansioso: la legge comunque non la adempirò. E allora come posso essere salvato? Solo abolendo la legge.

Perciò una delle, delle più grosse eresie cattoliche, secondo Lutero, è proprio quella che sostiene la dottrina appunto del nostro amico d'Aquino. Non a caso si dice che Lutero bruciò la *Summa Theologiae* assieme alla Bolla *Exurge Domine* di Sua Santità Leone X, di veneranda memoria.

Quando il Papa scrisse la Bolla, contro Lutero, *Exurge Domine*, con un titolo molto significativo, si vede che ormai anche Leone X ha capito che lì c'era qualche cosa, *in partibus Germaniae*, di più grave di una lite tra frati. Ecco che allora scrisse questa Bolla *Exurge Domine*. E Lutero la fece bruciare nella piazza pubblica assieme alla *Summa Theologiae* di San Tommaso D'Aquino, Dottore Angelico, proprio perché Lutero riteneva appunto il tomismo giustamente come colonna del cattolicesimo. secondo lui, uno degli errori dei cattolici, consiste appunto nel fatto di esigere al di là della fede. anche la forma *caritatis*. Lo vedremo poi nella giustificazione, come la concepisce San Tommaso.

Quando tratteremo della carità, vedremo poi che si dice che essa è *forma virtutum*. Sicché la fede ci può essere in uno stato informe. Io posso credere tutto ciò che il Signore ci insegna e la Santa Chiesa ci propone; e però posso essere un uomo poco buono dal un punto di vista morale. E quindi è possibile avere la fede anche senza la carità.

Infatti, certo, se io non sono buono moralmente parlando, di carità non se ne parla neanche. Però non è detto che io pecchi necessariamente contro la fede. Il che dà una grande speranza. Perché io posso essere buon cattolico senza essere proprio² buono, avendo tutte le virtù compresa poi la carità, che è il coronamento delle virtù.

Invece Lutero dice che chiunque esige, al di là della fede anche la carità, fa di Cristo un altro Mosè, una specie di esattore duro che chiede all'uomo l'adempimento di precetti legali. Cioè, secondo Lutero il cattolico fa praticamente della carità un oggetto di giustizia. E' vero. Guardate che non sbaglia. Cioè nella concezione cattolica, la nostra lettura cattolica del Vangelo è proprio questa. In qualche misura la carità, che pure è infinitamente superiore alla giustizia, è di obbligo, non è una spontaneità. Non è bontà mia se amo il mio prossimo. "Ama il prossimo tuo". Quindi è una esigenza³.

S.Tommaso avrebbe detto che allora la giustizia in qualche modo serve, è ministeriale rispetto alla carità, però è anche lo strumento, cioè si potrebbe dire che è la *ancilla caritatis*, imprime qualche cosa di suo a questa sua padrona, cioè alla virtù della carità, che certo non perde nulla del suo primato. Vedete la differenza tra queste due impostazioni. Questo direi che è sostanzialmente *in nuce*.

Allora, per quanto poi riguarda l'estrinsecità della salvezza, e in genere della giustificazione, ovviamente Lutero dice che la grazia di Dio non è qualche cosa che trasforma interiormente il peccatore, togliendo praticamente il peccato o rimettendo il

² Totalmente

³ E' un dovere, al quale nel prossimo corrisponde un diritto, ma un diritto fondato non sulla natura (diritto naturale), ma sul fatto che il prossimo è amato da Cristo, per cui io devo vedere in lui un'immagine di Cristo, il che va oltre il diritto naturale e assurge alla dignità della figliolanza divina alla quale il prossimo è comunque chiamato, anche se di fatto per il momento egli non si trova per vari motivi in questa condizione.

peccato, nel senso ontologico, cioè proprio togliendo quell'*aversio a Deo*, di cui spesso già abbiamo parlato. No. Secondo Lutero l'uomo rimane incline al male, rimane una profonda rovina.

Addirittura una delle proposizioni condannate dal Papa, è proprio quella che vi dissi anche l'altra volta, e cioè che anche il giusto, non solo l'empio e il peccatore, pecca in tutte le sue opere. San Tommaso, vi ricordate, che cita l'*Yponosticon*, che attribuisce a S. Agostino, dice che persino il peccatore poverino qualche cosa di buono lo fa. Cioè, non so, costruisce delle case, delle vigne, così, può piacevolmente conversare con i suoi amici, e via dicendo. Quindi anche il peccatore può realizzare dei valori.

Secondo Lutero questo non è possibile. Cioè il peccatore è profondamente tale. Ma anche il giusto, cioè colui che ha avuto la grazia di Cristo e crede in Cristo e perciò è giusto, non cessa di compiere delle opere malvagie. Dato che la sua anima non è per nulla sanata, rimane peccatrice, non può compiere del bene. Quindi l'uomo continua a peccare, a fare del male, però Iddio continuamente usa misericordia in Cristo.

Senza volervi scandalizzare, perché è un'immagine un po' inquinante, ma Lutero non rifuggiva da questi esempi, - davvero chiedo scusa, eh, perché -, cioè Lutero paragona praticamente l'anima umana a una specie, come dire, di un mucchio di immondizie, lo dico in maniera un po' velata, un mucchio di immondizie che è toccato dal raggio del sole. Dice: il sole non viene inquinato dall'immondizia, che esso illumina. E così è la giustificazione del peccatore. Cioè l'anima rimane piena di impurità.

Lutero amava molto questi detti dei profeti, che poi sono veramente belli. Vi ricordate proprio la domenica scorsa, Isaia che dice appunto: noi siamo davanti a Te, o Signore, come cosa impura, le nostre opere di giustizia sono come un panno immondo. Lutero prediligeva queste veementi espressioni dei profeti, per dire che le nostre opere buone non valgono nulla, anzi sono proprio quelle che ci portano alla perdizione tramite la superbia. Quindi Dio usa misericordia, illuminando con la sua grazia la nostra malvagità, che però sempre rimane tale.

Quindi, al processo della giustificazione corrisponde in qualche modo nell'uomo la fede, la fede però fiduciale, non la fede nei dogmi⁴, ma la fede come atteggiamento fiduciale. Proprio Lutero in questo è precursore degli esistenzialisti, un altro elemento moderno. Non a caso Kierkegaard amerà molto questo aspetto, no? Cioè la fede fiduciale, che non riguarda l'adesione intellettuale ai dogmi, è un atteggiamento dell'uomo davanti a Dio, è lasciarsi afferrare dal mistero di Cristo. Se ciò accade, Dio non guarda più l'immondizia della nostra anima, ma guarda la Croce del Figlio suo.

E questo distogliere lo sguardo dall'uomo, guardando il Cristo, l'unico giusto, fa sì che Dio non imputa i peccati all'uomo. Perciò secondo Lutero la giustificazione, non è infusione della grazia intrinseca. E' semplicemente la non imputazione di un peccato, che però di fatto continua ad esserci nell'anima dell'uomo.

⁴ Lutero accetta tranquillamente il contenuto concettuale del dogma, solo che egli all'interesse contemplativo antepone l'interesse soteriologico, quindi non tanto il Cristo in sé, quanto il Cristo-per-me.

Il dialogo ecumenico sarà molto difficile anche su questo punto, altro che quello che dice Rahner ottimisticamente. Va bene che per Rahner ormai anche i cattolici sono protestanti. Ma comunque, insomma, se uno rimane seriamente cattolico è difficile da accettare questo.

Possiamo riassumere pressapoco così: Lutero anzitutto cerca un Dio misericordioso per lui, quindi elemento della soggettività. Lo trova nell'esclusione della legge, quindi elemento dialettico. La grazia non è l'adempimento della legge, ma anzi si oppone alla legge. Il peccato è perdonato, non perchè il peccato non ci sia più, ma perché, tramite la grazia, la legge non è più in vigore. A chi non sottostà più alla legge, il peccato, la trasgressione non è più imputata. Anche questo sia detto tra parentesi, come conclusione di questo discorso.

Da questo deriva anche il famoso uso della legge, che per Lutero è duplice. C'è un uso che conduce a vantarsi della legge e questo è l'uso proprio empio, che induce in qualche modo a diffidare da Dio e dal suo Cristo. Quindi, uno che si fida della legge, *ipso facto* è già apostata dalla Croce e dalla grazia di Dio.

E poi però c'è anche la possibilità di un uso salutare della legge. C'è la possibilità di disperare tramite la legge. E qui Lutero ama molto la *Lettera ai Romani*, soprattutto nel 6° e 7° capitolo, dove S.Paolo fa vedere come l'uomo non può adempiere la legge, dove dice: "Io so che la legge è buona, però non riesco ad adempierla, chi mi libererà da questo stato, e via dicendo.

Quindi, secondo Lutero, l'uso salutare della legge è quello che ci fa disperare, cioè uno ci prova ad adempiere ai precetti. Anche Lutero ci ha provato. Egli qui fa veramente un po' la sua biografia, perché, quand'era frate, dice si fece frate per motivi quasi superstiziosi, perché ci fu quel fulmine che l'aveva spaventato. Allora, siccome la scampò bella in quella circostanza, disse, anzi gridò: "Sant'Anna". Aveva una grande devozione a Sant'Anna. Disse: "Sant'Anna, se tu mi liberi da questo temporale tremendo, io mi faccio frate". Infatti davvero doveva essere qualcosa di spaventoso

Effettivamente, a quanto pare, la grazia gli fu concessa. E così egli si fece frate. E si dice che era veramente un frate molto serio, super-osservante. Egli stesso dice che proprio era ligio a tutte le prescrizioni monastiche e via dicendo. Insomma, egli stesso dice che ha percorso, ha tentato di percorrere la strada della legge, e poi è arrivato a disperare della legge.

Naturalmente, insomma, qui c'è un elemento molto forte di nevrosi, cioè si trattava di un suo problema personale; però secondo lui universalmente ogni buon cristiano, se prova a praticare la legge, deve arrivare a un punto di disperazione. Se si vanta della legge, diventa fariseo. Se invece dispera della legge, allora rinnega la legge e aderisce alla grazia di Cristo. Ma vedete che questo rapporto tra legge e grazia è in qualche modo un rapporto di mutua esclusione

Melantone poi, che era un animo più pacato, cerca, e aveva una buona cultura giuridica. Egli insomma non se la sente di escludere la legge *sic et simpliciter*. Quindi dice che effettivamente c'è un *tertius usus legis*, ossia che c'è anche un terzo modo di usare la legge, ovvero per una serena convivenza civile, insomma.

Quindi non ci si fida della legge come di uno strumento di salvezza. E qui Melantone dà ragione a Lutero. Però, dice, bisogna cercare di osservarne i precetti perché, se uno proprio non sa che cosa farsene del Decalogo, anche la convivenza umana sarebbe alla fine un qualche cosa di spaventoso.

In questo senso Lutero, senza ombra di dubbio dice: non c'è una grazia intrinseca, che trasforma intrinsecamente l'uomo. Invece S.Tommaso sostiene proprio la tesi contraria, già a distanza di secoli, prima di Lutero. Cioè nell'uomo la grazia è una realtà nell'anima, è un qualche cosa di intrinseco all'anima. E' molto interessante il modo in cui la fonda, questa sua tesi. Vi ricordate che c'è quella distinzione, di una triplice accezione o di un triplice significato della grazia. La grazia è anzitutto l'amore per una persona, è il dono elargito alla persona amata, ed è la riconoscenza da parte del beneficiario verso il benefattore.

Ora, dice S.Tommaso, indubbiamente i due ultimi significati pongono qualcosa nell'anima: il dono elargito è una realtà data all'altro. Similmente la riconoscenza è un sentimento nell'anima. La difficoltà sta nel primo significato, che poi è quello più profondo e fondante, perché S.Tommaso giustamente dice che i tre significati sono interdipendenti e tutti dipendono dal primo.

Qui fa subentrare una meditazione molto profonda, di tipo metafisico, e cioè S.Tommaso cerca di spiegare una differenza all'interno della volontà. E lo stesso poi vale analogicamente per l'intelligenza, ma qui ci interessa la volontà. Una differenza tra la volontà creata, angelica o umana, e la volontà divina. La volontà divina procede diversamente da quella creata. Perché? Perché Dio è essenzialmente creatore.

Ovvero, Dio causa. Creare. Voi ve lo ricordate, l'avete già fatto in dogmatica, mi pare, alcuni di voi. La creazione. Quindi vi ricordate che creare significa porre nell'essere, senza presupporre un soggetto. Non c'è una materia a cui poi si dà la forma. No. Bisogna in qualche modo porre nell'essere tutta l'entità della cosa, potenzialità compresa, sostrato compreso.

Quindi, vedete, la creazione avviene appunto *ex nihilo sui et subiecti*, cioè la creazione avviene in maniera tale che prima di essa non c'è la cosa creata, che ci sarà dopo. "Dopo" inteso *secundum rationem*, perché non c'è un prima e un poi; non c'è un prima della creazione⁵, insomma. Perché il tempo non c'era ancora. Però è possibile concepire una specie di continuità temporale. Allora, potremmo dire che prima della creazione non c'è né la cosa, ma nemmeno un sostrato materiale della cosa.

E questa è la differenza tra la generazione e la creazione, perché nella generazione si tratta di attuare una potenzialità. Nella creazione si tratta di porre in atto e la potenza e la forma, e la materia e la forma. Quindi la creazione fa sì che Dio domini, con il suo atto causale, tutta l'entità della creatura.

⁵ Non c'è un prima in senso temporale, perché non ci può essere un tempo prima del tempo. Ma si parla di un prima in senso trascendentale, per esprimere che il tempo ha avuto un inizio.

Ora, l'entità è anche la bontà, la perfezione della creatura. Perciò Dio non trova nella creatura nessuna bontà⁶. Leggi: nessun essere. Capite. Perché qui bisogna vedere la coincidenza trascendentale del *bonum* e con l'*ens*. Quindi Dio, non trovando, prima per così dire della sua creazione, nessuna entità nella creatura, non può nemmeno trovare qualche bontà nella creatura.

Perciò S.Tommaso dice giustamente che non esiste nessun bene che Dio non faccia⁷ nella creatura, mentre noi, se concepiamo un'amicizia, o una simpatia per una persona che ci è cara, o anche per una cosa, insomma, se vogliamo una cosa perchè la riteniamo buona, noi supponiamo il bene nell'oggetto, nella persona amata, nella cosa desiderata e via dicendo.

Questo avviene almeno inizialmente. S.Tommaso, poi, da bravo e profondo psicologo, dice che talvolta succede che noi tendiamo a caricare di significati di bene la cosa amata. Perciò può succedere che uno ami una cosa più di quanto non sia amabile oggettivamente. Però, è certo che il nostro amore umano, comunque creato, inizia dalla conoscenza del bene nell'oggetto, di un bene vero o apparente, però bisogna che noi scorgiamo un bene preesistente.

Vedete perciò la differenza: noi non creiamo il bene che amiamo, ma lo presupponiamo. Ed è molto bello anche questo aspetto, cioè c'è una certa umiltà davanti all'oggetto, davanti al bene. Rispetto dell'amico si potrebbe dire. Cioè, non sono stato io a rendere buono l'amico, ma mi rallegro per il fatto di trovarlo già buono in sè.

Invece il Signore non dipende da una bontà preesistente. Ma *omnia quaecumque Deus voluit, fecit*: Il Signore tutto quello che volle lo fece, ovvero ogni bene procede ancora dall'amore di Dio. Questo vuol dire che l'amore di Dio è sempre causalmente fecondo. Non c'è un amore sterile di Dio. Dio quando ama produce. Ciò che Dio ama lo pone, lo pone nell'essere.

Vi spiegai l'altra volta la differenza ovvia tra l'ordine dei possibili e l'ordine dei reali. Cioè Dio conosce sia i possibili tramite appunto la conoscenza, la semplice intelligenza, sia le cose reali tramite la scienza di visione. Però in entrambi i casi, entrambe le scienze, sono causali, sia secondo la causalità esemplare, che istituisce le essenze, sia secondo la causalità efficiente, che diventa creatrice, ponendo le essenze nell'essere.

Questa è una tesi molto cara ai tomisti, ma non fa parte del nostro trattato. Però è bene che la teniate presente, cioè che ogni conoscenza divina è sempre legata alla causalità. Non c'è conoscenza senza causalità in Dio. Notate bene che invece i Padri Gesuiti, tanto per fare una parentesi, ci hanno contrastato su questo punto.

Infatti hanno accolto la teoria di Molina della *scientia media*. Cioè secondo Molina c'è una scienza media⁸ che prevede come l'uomo si comporterà liberamente nel futuro, senza causare previamente quello stesso comportamento. Vedete come la teoria

⁶ Dio non trova ma crea la bontà della creatura, perché essa non esiste indipendentemente da Lui o prima di Lui.

⁷ Crei.

⁸ Divina.

della scienza media sgancia la conoscenza dalla causalità. La tesi domenicana è quella che abbina sempre la conoscenza alla causalità⁹. In questo senso, Dio quando ama, produce ciò che ama. Cioè il Signore non presuppone il bene, ma lo produce nella realtà amata.

Ora, a questo punto S. Tommaso fa una distinzione importante. Vi è un amore comune di Dio. Notate bene che ogni amore di Dio è gratuito, perchè il Signore non ha bisogno dell'universo, contrariamente a quello che pensa Hegel, il quale dice - Il Signore mi perdoni! - che "senza il mondo, Dio non è Dio". Invece noi diciamo chiaramente: il Buon Dio senza il mondo rimane perfettamente Dio. Cioè il mondo non può sussistere senza Dio, ma Dio senza il mondo sa benissimo come arrangiarsi.

Perciò in qualche modo la causalità di Dio è perfettamente libera. C'è già una certa gratuità in questo. Però in questo primo momento dell'amore potremmo dire creativo, Dio conferisce un essere a tutte le cose. Ecco perchè si parla di un amore comune, non nel senso che sia dovuto, ma nel senso che è comune a tutte le cose che sono.

In virtù di questo amore comune, il Signore conferisce un essere. Vedete ancora la fecondità dell'amore di Dio. Non è un amore sterile. Produce il bene amato. E' però un bene comune, perchè comunemente dà quell'essere, che spetta a ogni cosa che Dio vuole che ci sia.

Quindi in virtù di questo amore comune Dio produce l'essere naturale proporzionato alle nature delle cose: all'uomo dà l'essere umano, all'angelo l'essere angelico e così via. Infatti Dio ama tutte le cose che esistono: *Sapienza* 11; quindi produce per amore questo bene naturale a ogni cosa.

Poi c'è un amore speciale di Dio. Insisto sempre su questa distinzione tomistica tra comune e speciale, la quale vi fa capire subito, tra le righe. S. Tommaso non lo dice esplicitamente, ma nella distinzione si cela questa verità, e cioè la profonda, abissale distinzione tra il bene naturale, effetto dell'amore comune, e il bene soprannaturale, effetto dell'amore speciale. Quindi, al di là dell'amore comune, che dà l'essere connaturale alle cose, c'è un amore speciale: un'ulteriore gratuità. E' questo l'amore speciale con cui Dio attrae la creatura razionale. E solo razionale, perchè le altre creature non possono essere così attratte da Dio. Quindi Dio attrae la creatura razionale, al di là, *praeter*, della sua condizione naturale, alla partecipazione del bene divino, *participatio boni divini*.

In questo senso Dio vuole assolutamente, *simpliciter*, per l'uomo quel bene eterno che è Lui Stesso. Vedete come l'ordine soprannaturale nasce da questo ordinare la creatura razionale a Dio, oggetto beatificante. Quanto è buono il Signore, miei cari! Perchè gratuitamente e senza merito nostro ci ha chiamati a contemplare il suo Volto. Nessuno avrebbe potuto proprio concepire un bene così grande come è quello di vedere l'essenza di Dio. Ebbene, nelle Scritture ci è promesso proprio questo, che noi siamo chiamati a vedere con chiarezza il Volto di Dio, cioè la stessa essenza di Dio.

⁹ In quanto si tratta del sapere divino.

Perciò, notate bene questo, questa dualità di amore. Entrambi gli amori, per così dire, producono sempre il bene che ama. Però l'amore comune produce il bene naturale, l'essere delle cose; l'amore speciale, gratuito, fondatore dell'ordine soprannaturale, produce pure dell'essere, ma un essere spaventosamente grande, e cioè lo stesso essere di Dio conferito per partecipazione alle creature razionali e, notate bene, solo a quelle razionali, perché solo quelle sono capaci di quel tipo di partecipazione.

Come lo fa? Notate che S.Tommaso ha anche qui già una soluzione del problema della partecipazione della natura divina e cioè dice che Dio lo fa in quanto dona all'uomo quel bene eterno che è Lui Stesso. E' così che nasce l'ordine della grazia. Vedete come sempre il fine è ciò che governa l'ordine dei mezzi.

Perciò noi veramente arriviamo in qualche modo a intravedere l'essenza della grazia tramite la perfezione della grazia, che è la gloria. In questa povera vita, poveri noi, non abbiamo ancora la gioia del divino possesso, però sappiamo che quella grazia, che ci è già data, è il pegno di questa gloria futura.

Pensate a S.Paolo. E' una cosa bellissima, *Lettura* proprio degna dell'Avvento, quando dice appunto che noi abbiamo già la grazia, così che nessun dono di grazia più ci manca, però aspettiamo ancora la manifestazione di Cristo. Vedete quindi questa dualità di avere già la grazia e però non ancora manifesta.

Or dunque, notate bene che questa elevazione al piano soprannaturale è dovuta al fatto che Dio si propone all'uomo come oggetto della beatitudine eterna. Ora la beatitudine eterna è la visione di Dio, la visione intellettuale di Dio. Perciò vedete come la grazia scaturisce dal fatto che Dio si propone come oggetto, Egli stesso nella sua essenza, si propone come oggetto all'intelligenza umana. Tenete presente questo, perché ci servirà poi per spiegazioni ulteriori.

Quindi, dopo aver visto questo, possiamo concludere che effettivamente la grazia è una realtà soprannaturale che deriva all'uomo da Dio, cioè è un qualche cosa di reale, ma soprannaturalmente reale nell'anima umana, una *participatio naturae divinae*, una reale partecipazione della divina natura nell'anima.

Poi c'è un'interessante nota, che S.Tommaso aggiunge in questo *corpus articuli*, sulla grazia increata, in che modo si può parlare della grazia increata, che si chiamava allora anche la *gratia praedestinationis*. La grazia increata effettivamente non è nell'uomo, perché è impossibile che Dio stesso sia nell'uomo fisicamente. Sarebbe una specie di panteismo spirituale. Dio non può essere la forma di una realtà.

Perciò la grazia increata effettivamente non è intrinseca all'uomo, ma si intende per grazia increata quello stesso amore, che produce l'effetto creato nell'uomo, ma che però dalla parte di Dio è un che di increato. Cioè distinguete. Mi spiego, perché vedo un po' che siete scettici. Effettivamente non è facile capirlo, ma poi, si può spiegare. Adesso vi tartasserò, vi ripeterò un po' questo ritornello e si spiegherà bene.

Dunque, vedete, il fatto è questo - distinguete bene -, che in Dio la grazia procede dall'amore. Abbiamo detto appunto che l'amore di Dio è fecondo e produce più di un effetto. Questo effetto dell'amore di Dio è ovviamente un qualcosa di creato, un effetto esterno a Dio. Tutti gli effetti esterni rispetto a Dio sono creati, cioè non sono

divini. O meglio, la grazia è un che di divino. Ahimè, adesso ho detto quasi una eresia. Bisognerebbe dire che gli effetti creati sono non-Dio¹⁰.

Cioè gli effetti *ad extra* sono non-Dio. La grazia quindi è divina, ma non è Dio. E' una creatura nell'anima. Però questo effetto, che non è Dio, perché è esterno a Dio, procede da una causalità divina, da un atto con cui Dio conferisce quella grazia. Ora, quell'atto di eterno amore, con cui Dio ci ha amati per darci nel tempo la sua grazia, non è qualcosa di aggiunto a Dio, ma è Dio stesso.

E' qui che io vi dissi l'altra volta che è difficile pensare questa cosa, ma bisogna, miei cari. Mentre in noi l'amore e un qualsiasi altro stato psichico - il conoscere, il pensare, il voler bene, tutto questo -, è un qualche cosa di aggiunto all'essenza dell'anima, ma non è l'anima stessa, è un atto dell'anima, invece in Dio l'agire, l'amare, il pensare, eccetera, è Dio Stesso.

Ora noi intravediamo, capite, ma non afferiamo ancora come può succedere, questo. Perciò, se voi prendete la grazia dalla parte dell'atto con cui Dio conferisce la grazia, allora effettivamente è Dio Stesso e, siccome Dio è increato, è giusto parlare di grazia increata. Ma l'effetto di questo atto eterno di Dio, è un qualcosa di creato¹¹. Però notate che se ne può parlare. Questo lo aggiungo io, ma è un discorso molto delicato, chissà se S.Tommaso sarà d'accordo. Comunque proviamo. Io direi di sì, perché dopo lo dice, lo dirà poi più avanti. Comunque è un discorso molto delicato¹².

Certamente è da escludere¹³ e poi ho cura di farlo. Perché ci sono degli entusiasti al giorno di oggi, i quali con intenzione buona, partono spavaldi dicendo: la grazia è Dio. Cosa bella. Capite? La grazia è Dio sì, ma come è possibile allora che la grazia-Dio sia dentro di me? Capite? Perché effettivamente a me dà una certa dignità, anzi immeritata. Quanto a Dio, non so se lo abbassa un tantino. Non so se mi spiego.

Bisogna essere molto attenti, per certe esaltazioni da una parte, a non cadere in abbassamenti dall'altra parte. Quindi bisogna essere appunto, come dire, molto temperanti anche *in theologicis*, osservare la giusta misura, in questo senso: è certamente sbagliato dire che la grazia è uguale a Dio. E' un po' quello che Pietro Lombardo sosteneva rispetto alla carità, poi lo vedremo sul trattato sulla carità, quando dice che la carità è lo stesso Spirito Santo.

Notate che è una teologia che ha fatto fortuna. I nostri teologi oggi dicono queste cose edificanti, però non sono vere, perché questo, dice S.Tommaso, tornerebbe a detrimento della carità. Perché? Perché allora la carità, se è Dio, non è nulla di umano. Capite? Che lo Spirito Santo ami, questo lo so bene. Ma il problema è che ami anch'io.

¹⁰ Viene spontaneo dire che ciò che è creato, esterno a Dio, non sia divino. Senonchè però la grazia ha un'essenza divina, anche se è creata. Da qui la decisione di Padre Tomas di parlare di un "non-Dio". Quindi la grazia è divina, ma non Dio.

¹¹ Cioè di esterno.

¹² Si spiega successivamente.

¹³ L'identificazione della grazia con Dio.

Non so se mi spiego. Allora la carità sarebbe certamente cosa grande, cioè Dio Stesso, ma non sarebbe un atto o un abito umano¹⁴.

E similmente qui la grazia è un qualche cosa di creato, però l'essenza di quella entità creata esprime un qualche cosa di increato. Questo è il mistero della grazia. E mi fermo qui, perché non ci capisco più niente, al di là di questo. Ma lì si arriva ad un certo muro, di inintelligibilità per eccesso di verità, nel senso che si può dire, al limite, questo: che nella stessa natura della grazia si cela Dio. Cioè Dio increato è il contenuto essenziale della grazia. Cioè con e nella grazia ci è veramente comunicato Dio, però ci è comunicato un qualcosa di creato. Quindi la grazia non è Dio, ma nella grazia si possiede Dio stesso. Questo per quanto riguarda la realtà della grazia nell'anima.

Nell'*ad secundum* c'è un'osservazione interessante. Mi pare che è di una autorità agostiniana, comunque non ha importanza. Si dice che Dio è la vita dell'anima. Ed è una concezione molto bella. Bisogna pensarci spesso. "Non son più io che vivo, ma è Cristo che vive in me", eccetera. "Io in Cristo e Cristo in me". S.Paolo non si stanca mai di ripeterlo.

In questo senso non è sbagliato dire che Dio è veramente la vita dell'anima dell'uomo, però non come causa formale, notate la precisazione scolastica. Cioè Dio è vita dell'anima non come causa formale, bensì come causa efficiente. Qual è la differenza? La differenza è che mentre tra forma e materia non c'è nulla di intermedio. Quindi se io dicessi che è Dio stesso la forma della mia anima, naturalmente Dio sarebbe abbassato al rango di una creatura, cioè diverrebbe alla fine una forma sostanziale. Attuerebbe una materia o comunque attuerebbe una entità limitata¹⁵. E questo non si può dire.

Quindi Dio è sì vita dell'anima, ma non come l'anima rispetto al corpo. Qui c'è solo una lontana analogia, ma il rapporto è diverso. Cioè, mentre l'anima è vita del corpo e forma del corpo, Dio è sì vita dell'anima, ma non forma dell'anima, bensì Colui che infonde vita all'anima. E allora, tra l'efficiente e l'effetto c'è la mediazione della forma. Così tra Dio increato, che conferisce la grazia, e l'anima che riceve la grazia c'è la mediazione della qualità creata, che è appunto la grazia santificante.

Quindi l'*ad secundum* è molto importante. Ecco, miei cari, vi lascio subito. Però, però mi preme citarvi ancora il sacrosanto Concilio di Trento di venerata memoria, il quale a questo punto giustamente anatematizza Lutero per questa sua dottrina della estrinsecità della grazia. Quindi vedete che in fondo il Concilio di Trento fece sua, addirittura a livello di magistero infallibile, la dottrina di S.Tommaso. Quindi questa non è più opinione teologica.

¹⁴ Padre Tomas intende dire che se l'amore è lo Spirito Santo che è Dio e se la carità è questo Amore, allora quando amo dovrei essere Dio, per cui viene a mancare l'aspetto umano dell'amore. La carità è sì in certo modo un amore divino, ma in me è propriamente solo una partecipazione a questo Amore infinito ed assoluto.

¹⁵ Se Dio fosse la forma dell'uomo, avremmo le due possibilità opposte dell'ateismo e del panteismo. Ateismo, in quanto Dio si abbasserebbe all'uomo e scomparirebbe come Dio; panteismo, in quanto l'uomo s'innalzerebbe in Dio scomparendo in Lui come uomo.

Il *Denzinger-Schönmetzer*, è senz'altro un libro di cui voi siete dotati, quindi lo potete poi leggere anche voi. Ebbene in esso il Concilio di Trento al n. 1561 dice così: con una formula severa, ma alquanto giusta: *si quis dixerit*, se qualcuno osasse dire, *homines iustificari*, che gli uomini vengono giustificati, *vel sola imputatione iustitiae Christi*, o per la sola imputazione della giustizia di Cristo, quello che vi dicevo, cioè che Dio non ci imputa i nostri peccati e invece li imputa alla giustizia della croce di Cristo, *vel sola peccatorum remissione*, o solo tramite la remissione dei peccati, *exclusa gratia et caritate*, con l'esclusione della grazia e della carità, è quello che pensa Lutero, vedete, e cioè noi abbiamo i peccati rimessi, non nel senso che il peccato non c'è più, ma che il Signore non bada al nostro peccato, capite, quindi remissione dei peccati senza la grazia e senza la carità, *quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur*, che si diffondono nei cuori dei fedeli tramite lo Spirito Santo, vedi *Rm 5,5* quel bel detto di S.Paolo, *atque illis inhaereat*, e che inerisce a loro, vedete come è esplicito, la grazia inerisce all'anima, *aut etiam gratiam*, o se qualcuno, che Dio lo guardi da questa pretesa, osasse dire che la grazia, per mezzo della quale veniamo giustificati, *qua iustificamur, esse tantum favorem Dei*, è solo un favore di Dio, vedete la giustificazione forense, l'assoluzione per mancanza o non per mancanza di prove, non lo so, sarà assolto forse con formula piena, ma è solo un atto giudiziario, ecco: *anathema sit*, sia scomunicato.

Insomma, il Concilio di Trento scomunica chiunque osasse dire che la grazia non è qualche cosa di inerente all'anima dell'uomo. Scusate. Ho trasgredito il limite di tempo. Riposatevi bene e poi ci rivediamo.

Seconda parte (B)

Mp3: 8 lezione (B) – 1 dicembre 1987

Registrazione di Amelia Monesi

E Registrazione di Remo Rumori

Adesso San Tommaso in questo articolo ovviamente parlava della grazia abituale. Ma anche la grazia attuale inerisce a modo di una mozione. Quindi inerisce alla facoltà dell'anima mossa all'atto sia l'abito della grazia, sia una certa entità viale, strumentale, di cui parleremo poi più tardi. Questa è appunto la grazia.

Nel secondo articolo S.Tommaso le distingue. Spesso la distinzione aiuta a capire l'essenza. Quindi la definizione distingue tra grazia come moto, come movimento, e come qualità. Quindi distinzione tra grazia attuale (movimento) e grazia abituale o qualità.

La grazia è l'effetto della gratuita volontà di Dio, che aiuta l'uomo. Questo l'abbiamo visto. La radice della grazia è l'amore di Dio che vuole aiutare l'uomo. Però

questo aiuto gratuito che Dio dà per suo amore, è duplice. Uno, in quanto Dio muove l'anima a conoscere, volere e agire. E così la grazia attuale è un movimento dell'anima, un moto dell'anima, in quanto l'atto del movente nel mosso è il moto. L'atto del movente nel mosso, nel mobile, l'atto del movente nel mobile è il movimento.

Facciamo un esempio semplice. Io sposto un oggetto. Va bene? Gli imprimo un movimento. Quindi il mio atto, cioè l'atto del movente, impresso al mobile è il movimento del mobile. Va bene? In questo senso Dio aiuta l'anima, muovendola a conoscere, a volere, ad amare e ad agire. E così la grazia è un movimento, perchè l'attuazione che procede da Dio movente, nell'anima che è mobile, è il movimento dell'anima. Poi c'è un secondo aiuto che avviene in quanto Dio conferisce all'anima un dono abituale. Perchè ci deve essere un dono abituale, al di là di quello attuale?

Quello attuale è più facile da comprendere, perchè Dio aiuta. Quindi muove. Se io aiuto qualcuno, insomma, gli do una spinta, no? per fare quello che lui desidera realizzare. Perchè invece ci deve essere anche una disposizione abituale? Naturalmente non è che io possa dimostrare razionalmente la necessità apodittica, a priori, che così debba essere. Però c'è una forte convenienza affinché sia così. E questo articolo, lo vedrete poi approfondendo comunque S.Tommaso, procede in maniera *a fortiori*. Cioè da una realtà più debole, diciamo, passa ad una realtà più forte, dove la stessa struttura si realizza in maniera più eminente. A che cosa alludo? C'è un passaggio analogico, un passaggio analogico dal livello naturale a quello soprannaturale.

L'amico San Tommaso, voi lo conoscete ormai abbastanza bene. Non a caso diceva il Chesterton, che se nell'Ordine domenicano fosse d'uso aggiungere al proprio nome qualche attributo particolare, per esempio, non so, Teresa di Gesù Bambino, i carmelitani hanno questo uso, no? Allora S.Tommaso dovrebbe prendere il nome: Tommaso dal Creatore. Va bene? Questo diceva appunto Chesterton, non a torto. Infatti effettivamente la teologia tomistica è molto fondata sugli elementi filosofici e soprattutto, come si potrebbe dire, su quel punto di transizione tra filosofia e teologia, che è il trattato sulla Creazione, *De Deo Uno* e *De Deo creatore*.

In tal modo S.Tommaso ha un grande senso di Dio che crea, che dona la bontà connaturale alle creature. Ora, dice S.Tommaso, nell'ordine naturale dove vige quell'amore comune, come abbiamo detto, che conferisce i beni connaturali, a livello naturale noi vediamo che Dio non si è accontentato di dare alle cose solo il loro essere, ma ha dato loro anche la capacità di agire e non solo una capacità di agire di tanto in tanto sporadicamente.

Pensate che mondo sarebbe quello nel quale le cause agissero così, un po' caoticamente. No. Dio ha dato delle inclinazioni abituali in vista dell'agire. Cioè ogni creatura è dotata non solo del poter agire, ma anche di una abituale inclinazione a produrre quest'atto piuttosto che quello. Questa abituale inclinazione si chiama potenza operativa o facoltà operativa. E là dove la facoltà operativa non è sufficientemente ordinata al fine, ed è, come si potrebbe dire, un po' indeterminata in sè, si rende necessario l'abito.

Così, per esempio, prendiamo la stessa istintualità umana. Negli animali gli istinti sono determinati e quindi non c'è bisogno di un abito aggiunto. Invece, nell'istinto umano c'è una grande indeterminatezza. Quindi c'è bisogno di acquistare un abito di virtù per vivere bene in qualche modo la propria istintualità.

Già sul piano naturale Dio ha voluto dare alle creature non solo il poter agire, ma anche delle inclinazioni abituali all'agire, che rendono l'agire stesso pronto, soave e dilettevole. E per citare questa disposizione soave del Creatore, S. Tommaso non può fare a meno di fare riferimento al libro della *Sapienza*, capitolo ottavo, versetto uno. C'è questa disposizione soave di Dio. Dio non fa violenza alle cose. Quindi Dio dispone soavemente, in quanto non solo produce sporadicamente delle azioni nelle creature, ma dà alle creature delle tendenze operative fisse.

Notate bene adesso il passaggio *a fortiori*. Siccome Dio non provvede meno nell'ordine soprannaturale di quanto non provveda nell'ordine naturale, abbiamo la seguente conclusione: è chiaro che se nell'ordine naturale non si accontenta di dare l'agire, ma dà anche la potenza all'agire e gli abiti all'agire, tanto più *a fortiori* darà delle disposizioni abituali sul piano soprannaturale.

Questo è un argomento molto convincente, ma è un argomento di convenienza. Cioè Dio è sempre soave, sia sul piano naturale che sul piano soprannaturale. Perciò Dio conferisce all'uomo degli abiti soprannaturali, ragion per cui la grazia abituale è da concepirsi come una qualità della prima specie, ovvero abito entitativo. Quindi Dio dà all'uomo delle disposizioni soprannaturali abituali e l'abito soprannaturale entitativo è appunto la grazia, mentre gli abiti soprannaturali operativi saranno appunto le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo.

Notate bene la differenza tra abito entitativo e abito operativo. L'abito entitativo dà un modo di essere abituale. L'abito operativo dà invece un operare. Un esempio dell'abito entitativo è la salute. Uno che è proprio per natura quasi di buona costituzione, robusta, eccetera, si ammala difficilmente. Allora si può dire che abitualmente possiede la salute, che non è anzitutto un modo di agire, seppure questo poi consegue, perchè l'uomo sano ha un'azione diversa dall'uomo malato. Però ha anzitutto un modo di essere. Quindi la salute è un abito, ma un abito entitativo. Così anche la grazia sul piano soprannaturale dà un modo di essere abituale, quindi è un abito entitativo.

Qui c'è la differenza appunto tra grazia e carità, se volete. Poi alluderemo ancora a questo. Però lo afferrate già qui. Effettivamente sembrerebbe che sia la stessa cosa, perchè la carità segue sempre la grazia. Dove c'è la grazia c'è la carità e viceversa. La differenza sta proprio in questo, che mentre la grazia conferisce una partecipazione abituale all'essere di Dio, la carità conferisce per eccellenza una partecipazione altrettanto abituale all'agire e all'amore di Dio, che anzitutto è un agire per amore.

La differenza, se volete, tra le tutte virtù teologali e infuse, e in particolare la carità da una parte e la grazia dall'altra, è il diverso modo di essere abito. La grazia è abito entitativo, la carità è abito immediatamente operativo e così anche le altre virtù infuse.

Qui c'è un *ad secundum*, del secondo articolo, che è un gioiello nel suo genere. Quindi lo leggerete per conto vostro. Lì San Tommaso tratta di una cosa che è scandalosa per i nostri rahneriani, ovvero la nostra *Nouvelle Théologie*, come si chiama, e cioè l'accidentalità della grazia. La grazia è un qualcosa di accidentale. E questo non è una offesa alla grazia, no? Infatti uno potrebbe dire: come, la grazia un accidente dell'anima?

Vuol dire che in fin dei conti non ha capito che cosa è un *accidens*. Il fatto è questo. Cioè, l'accidentalità della grazia deriva dal suo essere essenzialmente al di sopra della natura umana. L'accidentalità della grazia nell'anima umana è dovuta alla sua stessa soprannaturalità. Quindi la grazia è accidentale perchè è soprannaturale. Notate come è importante questo. Perché la soprannaturalità della grazia non è cosa da poco.

La grazia è essenzialmente soprannaturale e perciò accidentale. Dov'è il legame? Nel fatto che ciò che è essenziale o spetta alla sostanza, perchè è la sostanza stessa, o le spetta perchè ne fa parte come essenza o parte dell'essenza. Quindi, per esempio, è essenziale o sostanziale all'uomo sia lo stesso esser uomo, sia la sua umanità, sia la sua anima, sia la sua corporeità con tutte le proprietà essenziali. Tutto questo è essenziale all'uomo. Invece il fatto per esempio che l'uomo abbia acquisito cultura, quindi sia divenuto erudito, questo non deriva dalla natura stessa dell'uomo, ma è un'opera aggiunta. Ecco quindi l'accidentalità di questa acquisizione.

Ora, vedete, la grazia non solo non è l'essenza, e neppure è la sostanza dell'uomo. Questo è ovvio. La grazia non è l'uomo. Ma non è nemmeno l'essenza o parte dell'essenza. La grazia per esempio non è l'anima, ma è al di sopra dell'anima. Non è l'umanità, ma è al di sopra della stessa umanità. Quindi la grazia, non essendo nè la sostanza, nè l'essenza, nè parte dell'essenza, ma al di sopra di tutto questo, non può che essere accidentale¹⁶. Non solo, aggiungo ancora io, ma la grazia non è nemmeno un accidente predicamentale, bensì è un accidente predicabile improprio. Pensate alla tenuità della grazia.

Adesso non voglio ripetere tutto il corso di filosofia del Padre Gredt¹⁷ rispetto agli accidenti. Comunque vi ricordate pressappoco gli accidenti propri e gli accidenti impropri. Per esempio, l'erudizione è un accidente improprio, ma la radice dell'erudizione che è la razionalità come facoltà è un accidente proprio¹⁸. La razionalità è anche l'essenza dell'uomo, come differenza specifica. Ma questo adesso non ci interessa. La facoltà razionale è una qualità nell'anima umana.

¹⁶ Infatti noi immaginiamo l'accidente come qualcosa che sta al di sopra della sostanza, la quale invece sta al di sotto (*sub-stantia*). Dunque il soprannaturale, ossia la grazia lo vediamo allora come un accidente che sta al di sopra della sostanza o della natura dell'uomo.

¹⁷ Joseph Gredt, benedettino tedesco, è l'autore di un ottimo manuale, gli *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisircae*, che nel secolo scorso ebbe una trentina di edizioni formando così generazioni di sacerdoti. Purtroppo, nel periodo postconciliare si cessò di pubblicarlo. E' stata questa un'idea scriteriata, segno che si intese alla rovescia la riforma conciliare degli studi. Infatti si sarebbe piuttosto dovuto tradurlo per offrire anche alle generazioni di oggi una sano nutrimento dottrinale al posto delle eresie che oggi sono in circolazione.

¹⁸ L'accidente proprio o necessario entra nell'essenza e quindi è inseparabile, mentre l'accidente improprio o contingente è separabile.

Quindi essa è accidente quanto alla sussistenza. Però fa parte, cioè è esigenza dell'essenza dell'anima umana, essere razionale. Invece l'erudizione acquisita con lo studio, eccetera, è un accidente. Purtroppo, magari non lo fosse. E' un accidente improprio, nel senso che non deriva spontaneamente dall'essenza dell'anima. Il bambino che nasce è già razionale, ma non è erudito.

Similmente la grazia, non solo non fa parte, non è la sostanza, non è l'essenza, non fa parte dell'essenza, eccetera, ma nemmeno corrisponde a una esigenza della sostanza e della sua essenza. Quindi, assolutamente parlando, è un accidente ontologicamente improprio, contingente, che può esserci e che purtroppo può anche non esserci.

In fondo giustamente il Padre Ramirez¹⁹ dice che la grazia è anche sostanziale, però, la sostanza che è grazia, non è altro che Dio. La grazia è sostanziale solo in Dio, Dio è grazia per essenza. Quindi nell'uomo o nella creatura razionale, la grazia non può che essere accidente e accidente addirittura acquisito improprio. Però che c'è un duplice tipo di accidentalità impropria. Ci sono degli accidenti impropri acquisiti per opera dello stesso soggetto. Se io per esempio mi metto a studiare, il mio studio non è che sia un qualcosa che oltrepassa le mie forze. Invece, se io ricevo la grazia, lì effettivamente essa oltrepassa infinitamente le mie forze. Quindi c'è un accidente improprio acquisito e un accidente improprio derivante per donazione da una entità superiore, per partecipazione.

Ecco allora che cosa ne deriva per la grazia accidente nell'anima? S.Tommaso in questa distinzione toglie di mezzo l'apparente scandalo, perchè egli stesso si fa un po' l'obiezione, cioè si chiede, come è possibile, insomma, che la grazia, che è così grande, così divina, un'entità così sublime sia accidentale? Perchè l'accidente è un qualche cosa di molto modesto nell'*analogia entis*.

Ecco la spiegazione: bisogna distinguere, ancora la famosa distinzione tomistica. Bisogna distinguere il modo di essere dall'essenza. Ora, vedete, quanto al modo di essere, la grazia è una partecipazione imperfetta della bontà divina da parte dell'anima. E così l'essere della grazia nell'anima, essere accidentale, è meno perfetto dell'essere sostanziale, che l'anima ha in se stessa.

Siccome la grazia è partecipazione a una entità superiore, *participatio Dei*, il suo modo di essere, l'esistenza, è meno perfetto del modo di essere dell'anima stessa. Perchè l'anima è parte della sostanza umana, mentre la grazia è un qualcosa di inerente alla sostanza.

Però quanto all'essenza, quanto al contenuto quidditativo, direbbe San Tommaso, quanto all'essenza stessa, che è determinata non dalla parte del soggetto che partecipa, ma dalla parte della realtà partecipata, la grazia, essendo espressione e partecipazione della stessa bontà divina, è più nobile della natura creata dell'anima.

¹⁹ Il Padre Santiago Ramirez è stato un grande teologo domenicano spagnolo del secolo scorso. Scrittore assai fecondo, ha trattato soprattutto i temi della natura della teologia, della morale, della beatitudine e dell'analogia. Anche l'opera di questo grande discepolo di S.Tommaso meriterebbe di essere tradotta in italiano, cosa che non è purtroppo avvenuta sempre per una fraintendimento del progresso della teologia promosso dal Concilio.

Quindi, quanto al modo di essere, la grazia è meno dell'anima, perchè l'anima è forma sostanziale; la grazia è un accidente, quanto al modo di essere. Ma quanto all'essenza, l'anima è una creatura, mentre la grazia, quanto all'essenza, è Dio stesso, quindi un qualcosa di increato, quindi al di sopra di ogni natura creata e creabile.

Ahimè, miei cari. Non abbiamo proceduto molto. Speriamo che poi il Signore ce la mandi buona. L'otto c'è la festa dell'Immacolata Vergine, che naturalmente celebreremo nel modo dovuto. E' questione poi di recuperare in qualche modo. Ad ogni modo, è il caso di dirlo, non posso purtroppo non rendervi partecipi delle elucubrazioni di Giovanni di S.Tommaso rispetto ai diversi tipi di partecipazione. Questa mi pare che sia una speculazione importante.

Quindi cercherò di proporre in sintesi quello che appunto dice Giovanni di S.Tommaso, commentando questo tema della grazia come partecipazione. Mi ha dato molto da pensare, per la verità. Non sono poi approdato a un gran che, però è una divisione della partecipazione che dà molto spunto a pensare.

Anzitutto Giovanni di S.Tommaso distingue questi tipi di partecipazione.

La prima, la più superficiale potremmo dire. Essa è quella di tipo morale. Questa partecipazione si fonda su di un atto della volontà, per cui una cosa è designata per rappresentare un'altra o per appartenere ad un'altra. Quindi questa partecipazione non è insita nella cosa stessa, ma, questa partecipazione si costituisce tramite l'atto della volontà, che fa sì che una cosa sia assunta a rappresentare un'altra o a far parte di un'altra. Per esempio, il matrimonio.

Nel matrimonio. Le femministe adesso se la prenderebbero con me, perché il matrimonio è una manifestazione un po' maschilista, perché batte dalla parte della moglie²⁰. cioè dice: la moglie è assunta al consorzio della vita coniugale, familiare. Quindi in qualche modo, in virtù del rito delle nozze, - adesso meno maschilisticamente, possiamo dire -, per volontà umana o per il contratto che avviene da entrambe le parti, sempre per volontà dei contraenti, cioè degli sposi, avviene questo fatto della reciproca partecipazione alla stessa realtà familiare che si costituisce. Così quando il Santo Padre nomina un cardinale, lo rende partecipe del Sacro Collegio. Ma è una partecipazione morale, non è una entità fisica.

Poi c'è la partecipazione fisica²¹, che deriva - e qui c'è la differenza -, dalla stessa natura del partecipante e del partecipato. Non interferisce una volontà umana, per così dire, o comunque una volontà artificiale. La partecipazione fisica è insita nella stessa natura del partecipante e del partecipato. Ad esempio, l'immagine è di per sé adatta a rappresentare ciò che essa raffigura, a parte l'arte moderna. Ma, in fin dei conti l'immagine classica è di per se stessa adatta a rappresentare ciò che deve raffigurare.

Quindi, nel segno artificiale²² c'è la partecipazione morale. Io, per esempio, così, escogito un segno particolare, e dico: quel segno sta a significare quella tale realtà. Ma

²⁰ La moglie è svantaggiata.

²¹ Ontologica.

²² Convenzionale.

se non lo spiego io, nessuno ci capisce qualcosa. Invece ci sono dei segni che per natura significano, come un'immagine, un ritratto ben fatto significa la persona.

Ora questa partecipazione fisica si distingue ancora in un duplice modo: partecipazione virtuale e partecipazione formale. Però vediamo adesso quella virtuale, la quale è ancora motivata in un duplice modo. Qui, vorrei capirci qualcosa di più, perché bisogna vedere il nesso tra questi due modi. Io vi dico i modi e poi ci penserete anche voi.

Anzitutto, dice Giovanni da S. Tommaso, la partecipazione fisica virtuale si realizza là dove il partecipante contiene la virtù attiva, cioè la virtù o potenza attiva, in vista della forma partecipata. Così, ad esempio, la specie impressa²³ contiene la virtù di produrre la specie espressa²⁴, che contiene in sé la forma intenzionale dell'oggetto. Nella specie impressa c'è già una via alla espressione della medesima specie, cioè nel concetto.

Voi conoscete un po' la dottrina tomistica della conoscenza. Quindi sapete che c'è anzitutto l'impressione della specie da parte dell'intelletto agente e poi l'intelletto possibile, ricevuta la specie, tende a proporsela come oggetto, non come oggetto terminativo²⁵, ma come ciò in cui si vede poi l'oggetto, che è la realtà stessa delle cose.

In questo senso la specie impressa contiene in sé già un'esigenza ad essere anche espressa. Forse un esempio più facile invece è quello del seme, che contiene virtualmente in sé la forma sostanziale del generato: una pianta per esempio. Il seme della pianta contiene in sé la forma del generato. Nel seme però questa forma è virtuale. E' partecipazione, non della forma, cioè non si tratta di partecipare la forma, ma si tratta di aver parte alla virtù attiva in vista della forma. Il seme non possiede la forma dell'albero, ma possiede ciò in virtù di cui l'albero si costituirà. Questo tipo di fondamento della partecipazione virtuale, è un fondamento dinamico, in qualche modo Causale.

Poi c'è un altro tipo di partecipazione virtuale, che si verifica laddove il partecipante contiene una forma, che però in sé è realizzata in maniera eminente nel bene partecipato stesso. Si tratta della partecipazione non della forma, ma di una derivazione limitata della forma. E proverò a spiegarvelo. Si partecipa alla forma non in sé, nella sua pienezza, ma una derivazione limitata della forma. Per esempio, l'uomo possiede l'intelligenza limitata alla razionalità. Voi sapete che la razionalità è una intellettualità discorsiva. La discorsività non è perfezione dell'intelligenza. Gli angeli conoscono molto meglio dell'uomo, perché hanno un'intellettualità intuitiva. Quindi

²³ È la forma intenzionale dell'oggetto impressa nella mente.

²⁴ E' l'immagine della cosa che la mente produce per rappresentare la cosa ed è ciò che la mente capisce ed esprime della cosa; in altre parole, è il concetto della cosa.

²⁵ L'oggetto della conoscenza si può intendere in due modi: o la cosa stessa esterna, e questo è l'oggetto terminativo dell'atto del conoscere, cioè a cui il conoscere tende; oppure è quell'oggetto interiore – appunto la specie espressa, il concetto – che la mente costruisce per cogliere la cosa. E' anch'esso un oggetto, perché può esser fatto oggetto interiore di conoscenza mediante la riflessione, soprattutto quella logica, la cosiddetta seconda intenzione.

l'uomo partecipa dell'intellettualità, ma non dell'intellettualità nella sua pienezza, ma all'intellettualità ridotta a quel tipo imperfetto che è la razionalità.

E qui si partecipa della forma, ma non nella sua pienezza, bensì in una sua limitazione. Cioché l'angelo possiede tutto ciò che ha l'uomo, ma eminentemente. E tanto di più il discorso vale per Dio. Per esempio la stessa bontà in Dio è eminente: c'è formalmente, ma eminentemente rispetto a noi. Poi ci sono in Dio delle perfezioni che sono eminenti e virtuali, cioè esistono virtualmente ed eminentemente, per esempio le metafore.

Si dice che Dio ruggisce come un leone, in quanto si atteggia da forte come un leone. Questa forza, nel senso fisico della parola, c'è in Dio virtualmente e eminentemente. Cioè, non è che Dio sia forte di forza muscolare. Ma ha una perfezione che contiene virtualmente quella, ma un qualche cosa di infinitamente di più, che è però qualcosa di infinitamente più grande.

Notate bene che, rispetto alle perfezioni che noi stessi conosciamo, c'è allora questa differenza in Dio, nell'aver determinate perfezioni: tra l'averle formalmente eminentemente ed averle virtualmente eminentemente. Comunque Dio possiede sempre queste perfezioni eminentemente e ciò fa sì che noi partecipiamo le perfezioni di Dio solo virtualmente sul piano naturale.

Poi c'è la partecipazione fisica formale, ed è la partecipazione forte, la partecipazione fisica formale, dove il partecipante possiede la pienezza della forma partecipata. Qui S. Tommaso fa un esempio che gli è caro, e cioè la luce ricevuta nel diafano, cioè nell'aria trasparente. L'aria riceve la pienezza della luce. E però la luce è diversa in sè e in quanto ricevuta nell'aria.

Perciò c'è ancora differenza tra la forma partecipata, cioè tra la forma in sè e la forma nella sua partecipazione. Ma nel contempo l'aria riceve la pienezza della luce. E questo è il modello che si applica alla partecipazione della grazia. Cioè noi, in virtù del dono soprannaturale di Dio, possediamo lo stesso pieno essere di Dio, cioè secondo una partecipazione che è fisica e che nel contempo è una partecipazione formale, fisica e formale. La partecipazione di grazia è una partecipazione fisica e formale.

Qui bisogna che approfondiamo ulteriormente. Ma vi anticipo già una cosa, poi finisco. Perché infatti, comunque, vedete, c'è da dire questo, e cioè che questa partecipazione così forte di Dio stesso, ossia la deità nell'anima, è possibile solo tramite l'intellettualità. Non è possibile che un essere si rivesta dello stesso essere di Dio fisicamente²⁶ parlando. Ovvero, questa partecipazione, che poi sarà fisica e formale, è possibile solo tramite un fondamento intenzionale, ovvero tramite l'intellettualità.

Vi anticipo solo questo pensiero, che riprendiamo poi la prossima volta. Meditatelo bene. La festa dell'Immacolata, della Piena di Grazia, vi sproni a pensarci. Il fatto è questo, che in Dio abbiamo intellettualità pura, cioè il Pensiero pensante Se Stesso. Però ogni pensiero contiene una dualità, proprio quella che darà fastidio a Plotino, cioè la dualità dell'oggetto e del soggetto. Quindi, in Dio possiamo in qualche

²⁶ Ontologicamente.

modo distinguere l'oggetto divino dall'atto conoscitivo soggettivo, con cui Dio conosce Se Stesso.

Ora, l'uomo non può essere partecipe dell'atto soggettivo di Dio, perchè questo è esclusivo di Dio, è lo stesso essere di Dio²⁷. Però, l'uomo può essere elevato ad avere per oggetto - vedete, la *intentio* -, quello stesso oggetto che è oggetto dell'atto divino, cioè l'oggetto che è Dio, l'essere stesso di Dio.

Vedete come la visione beatifica è veramente la grazia condotta alla sua perfezione. Notate quindi che la partecipazione di Dio nella grazia è fondata strettamente nell'intenzionalità conoscitiva e ovviamente anche volitiva.

Bene, miei cari. Vi lascio qui. Ci vediamo poi. Non tra sette, ma, ahimè, tra quindici giorni.

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

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

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

Arrivederci. E buona vacanza.

²⁷ Infatti in Dio il suo pensare che è infinito si identifica col suo essere infinito, mentre in noi il nostro essere è distinto dal nostro pensare e per questo noi non possiamo pensare in questo modo divino. Per questo non possiamo assimilarci a Dio nel suo essere e invece possiamo farne oggetto del nostro conoscere, come avviene nella visione beatifica.