

Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

Corso ISSR 2008/2009

QUESTIONI SULLA GRAZIA - II

Docente: P.Prof. Giovanni Cavalcoli, OP

LA NECESSITA' DELLA GRAZIA

I Parte

LEZIONE I

1. **Per trattare dell'azione della grazia, bisogna tenere presente il principio di causalità, che S.Tommaso definisce partendo non dalla causa, ma dall'effetto.** Anche Aristotele non definisce mai il principio di causalità partendo dalla causa, come farà Spinoza, il quale sostiene che, posta la causa, segue necessariamente l'effetto.

Ovviamente una simile causalità annichila in partenza ogni tipo di contingenza. La causalità, in questo caso, o è necessaria o non è causa. Questa è una concezione aprioristica del principio di causalità, che **non ammette la possibilità di una causalità libera, qual è la causalità della volontà.** Ora, per comprendere l'origine della grazia e come Dio agisce quando dona la grazia, non possiamo utilizzare una concezione deterministica, perché Dio dona la grazia per un atto liberissimo della sua volontà.

2. **Per concepire rettamente la causalità divina della grazia, dobbiamo partire dalla considerazione dei suoi effetti.** Dobbiamo fare questo ragionamento: dato l'effetto, è necessario supporre una sua causa adeguata, o della stessa valenza entitativa, o addirittura una causa superiore al suo effetto. Ora, è evidente che l'effetto dell'azione divina è inferiore alla portata dell'azione stessa. Inoltre, come ho detto, si tratta di una causalità volontaria, la quale come tale, pone effetti contingenti. **Dobbiamo infatti considerare che l'esistenza della grazia è contingente;** non è, come ho detto, un effetto necessario della volontà divina.

Dato poi che la vita eterna consiste nella visione di Dio, e dato che l'intelletto umano non può con le sue pure forze naturali giungere a questa visione essenziale di Dio, **per giungere a tale effetto soprannaturale è necessaria la grazia altrettanto soprannaturale.** Questo solo per darvi un saggio di quello che Maritain chiamerà appunto la "sovra-analogia della fede", ma che si può dire tranquillamente analogia tra l'ordine naturale e soprannaturale.

3. **Tra l'ordine naturale e quello soprannaturale vi è analogia.** Il principio di causalità che vale sul piano naturale per le essenze finite e limitate e limitatamente all'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 dalla stessa deità, cioè dall'*actus purus essendi*, per quanto poi questo *actus purus essendi* sia a sua volta partecipato alle creature.

In qualche modo ciò che vale come principio ontologico metafisico, a livello della natura delle essenze finite, vale anche nell'ordine soprannaturale, che è quello della Trinità stessa, soprattutto poi della deità comunicantesi alle creature.

4. **L'articolo sesto della Questione 109 della I-II tratta della necessità dell'aiuto della grazia per prepararsi a ricevere la grazia stessa.** Prima di affrontare nella questione 110 la definizione della grazia, S.Tommaso coglie l'occasione per fare pedagogicamente **alcune distinzioni a livello metodologico**. Questo quesito se è necessaria la grazia per avvicinarsi alla grazia, dà a S.Tommaso l'occasione per distinguere un **duplice tipo di grazia**. **La grazia è sempre una *participatio divinae naturae*, un possedere in parte la divina natura.** Praticamente in qualche modo Dio investe la creatura, non dell'essere creaturale, ciò che avviene per la creazione, ma la investe del suo stesso essere divino. Ecco il mistero della grazia! Dunque Dio si comunica all'uomo, Dio stesso riveste del suo essere increato divino l'uomo¹.

5. La grazia si distingue poi in due grandi generi: la **grazia santificante** e la **grazia ministeriale**. In realtà anche quest'ultima santifica, perché ogni grazia che viene dal Dio Santo è destinata a santificare; però questo tipo di grazia non santifica il singolo, ma piuttosto la comunità ecclesiale: sono le cosiddette **grazie *gratis datae***. In S.Paolo troverete la parola "carisma" (in greco: *chàrisma*). Invece la grazia santificante che santifica il singolo, si divide ancora in due tipi: **la grazia abituale e la grazia attuale**.

La grazia santificante abituale è una qualità stabile dell'anima, per la quale l'anima si trova in grazia in una forma permanente ed abituale. E' un **abito entitativo, cioè una qualità che conferisce un essere, un essere - si potrebbe dire - secondo Dio**. Invece la **grazia attuale è conferita non a modo di una qualità, bensì di una mozione**. La grazia attuale si connette molto strettamente con la questione della cosiddetta **premozione fisica** e della **mozione simultanea**² (si vedrà poi in seguito il collegamento con la **grazia efficace** e la **grazia sufficiente**).

6. **La premozione fisica e quella simultanea esistono già sul piano naturale, prescindendo dall'aiuto soprannaturale della grazia.** L'esistenza di queste due mozioni è insinuata dalle parole di S.Paolo, il quale afferma che "in Dio noi ci muoviamo, viviamo e siamo". In Dio ci muoviamo: ossia, ogni movimento che noi facciamo, anche il più insignificante, lo facciamo mossi da Dio. Questa mozione divina è di due specie: mozione previa o premozione (la famosa *praemotio physica*, negata dai molinisti, e asserita dai tomisti) e mozione simultanea. **Entrambe le mozioni dalla parte di Dio sono lo stesso atto di Dio che coincide in Dio con l'essere divino.**

Dalla parte dell'effetto, passivamente presa e considerata, questa mozione costituisce una mozione previa, ossia un influsso sulla causa creata. **Dio conferisce alla causa seconda (l'uomo) la cosiddetta entità viale³ che fa passare la causa seconda, cioè la causa creata finita dal cosiddetto atto primo all'atto secondo⁴.**

7. **L'atto primo è la possibilità di agire; l'atto secondo è l'agire stesso.** Per "entità viale" si intende quasi un'entità strumentale: un artefice che adopera uno strumento, imprime allo strumento il suo influsso causale. **Questa entità viale che la causa principale imprime allo strumento, è l'entità viale strumentale**, cioè un'entità viale analoga a quella che è presente nella premozione fisica, anche se non è precisamente identica.

¹ Ciò naturalmente non vuol dire che Dio "comunichi se stesso" alla creatura - come pensa Rahner - come se le donasse il proprio essere, perché Dio, nella sua assoluta semplicità, è incomunicabile, e d'altra parte, se ciò avvenisse, la creatura diventerebbe il Creatore: il che è assurdo.

² Come vedremo meglio, la premozione fisica è l'azione causale divina che precede l'atto umano in grazia; mentre la mozione simultanea è l'azione divina simultanea all'azione umana.

³ L'entità viale è un influsso ontologico, che parte dalla causa principale, si trova nella causa strumentale, e produce l'effetto inteso dalla causa principale. Per esempio, la penna che scrive non scrive in quanto è penna, ma in quanto è mossa dalla mano. Ebbene, questa attività della penna è detta "entità viale", perché è un influsso che dalla mano passa a ciò che la penna scrive, come effetto dell'attività della penna.

⁴ L'atto primo è l'essere dell'agente; l'atto secondo è l'azione dell'agente.

La grossa differenza tra il piano naturale e quello soprannaturale sta nel fatto che **in quest'ultimo lo strumento dev'essere elevato anche per poter agire, oltre che per agire.** Invece la causa seconda sul piano naturale è già disposta ad agire da sé, ma dev'essere ancora applicata. Il fatto importante è che **questa mozione previa è un influsso sulla causa, per applicare la causa dall'atto primo all'atto secondo, dal poter agire all'agire di fatto.**

8. **Poi c'è la mozione simultanea, che consiste nella partecipazione da parte nostra, non più alla causa divina, ma all'azione della causa e al termine dell'azione, cioè l'effetto esteriormente prodotto.** La mozione simultanea è la comunicazione o partecipazione all'azione umana e al suo termine, dell'essere essere partecipato divino. **La necessità di questa duplice mozione deriva dalla famosa distinzione tomistica tra l'essenza e l'essere⁵,** e non si riesce ad afferrarla se non in questa luce, ossia appunto della distinzione tra l'essenza, supposto che si tratti di una essenza finita, e l'atto di essere che è sempre infinito.

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'Essere per sé sussistente, cioè quell'essere nel quale l'essenza coincide con l'essere. Non è che sia privo di essenza, il quale tende un po' a favorire l'esistenzialismo, ma l'Essere per sé sussistente ha questo di caratteristico, che ha un'essenza che è tutta e solo l'essere⁶.

Invece, laddove l'essenza, ossia ciò che la cosa è, non è il puro essere, come per esempio l'esser uomo, l'esser pietra, l'esser altro, allora si tratta di enti finiti. Quindi la distinzione tra essere ed essenza costituisce la finitezza dell'ente. Notate bene: **là dove si produce una nuova esistenza, questa nuova esistenza è sempre al di là dell'essenza, anche dell'essenza dell'entità accidentale⁷.**

9. Quindi anche **gli accidenti hanno l'essere.** Se io agisco, il mio agire come predicamento di agire esiste in me. Quindi io acquisto un nuovo essere, quando agisco o mi muovo ad agire, io acquisto un nuovo essere secondo il predicamento dell'azione. **Di questo nuovo essere bisogna dar ragione.** Più che un nuovo essere, un nuovo ente, un ente intero, l'azione è un ente accidentale, che sorge di nuovo in me quando agisco.

Ora, questa nuova entità possiede anch'essa un'essenza ed un esistere. Ora **dell'essenza di questa nuova entità, dò perfettamente ragione io come causa seconda:** per esempio, mi applico allo studio; Dio mi ha dato l'intelligenza e quindi posso applicarmi allo studio. In qualche modo la causa seconda in questa prospettiva tomistica, non è per nulla esautorata.

10. **S.Tommaso è un po' restio a concedere qualche cosa al cosiddetto occasionalismo.** Voi ricordate che non è un pensiero nuovo, già gli Arabi lo sostenevano e anche nel '600 Malebranche, il quale diceva: "Non è il fuoco che brucia, ma è Dio nel fuoco"; quindi il fuoco è solo un'occasione dell'agire di Dio. S.Tommaso non è d'accordo: per lui **l'essenza dell'effetto deriva dall'essenza dell'agente.**

Fin qui nessun problema; il problema è che l'essenza dell'azione non è solo un'essenza, c'è anche l'esserci, 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 il suo essere a tutte le sue partecipazioni nella creatura. Questi è Dio, il quale è l'Essere per Sé sussistente.

⁵ Nelle considerazioni che seguono, vedremo come la distinzione tra l'essenza e l'essere fonda la distinzione tra l'agente e il suo agire.

⁶ Ovviamente il Padre Fabro non ha trascurato in metafisica la grande questione dell'essenza; però è indubbio che egli ha messo in luce in modo particolarmente felice l'*actus essendi* o atto d'essere - quello che egli chiama "essere intensivo" - come oggetto di una moderna metafisica tomista.

⁷ Vedremo fra poco come l'agire dell'agente finito è accidentale.

11. **La grazia attuale corrisponde a livello soprannaturale alla mozione previa e a quella simultanea, sul piano naturale.** Infatti la mozione previa diventa quella simultanea; non sono due mozioni separate l'una dall'altra. Sono distinte, perchè l'essere partecipato all'effetto non è l'entità viale partecipata alla causa seconda da parte della causa prima. Però tramite l'entità viale partecipata alla causa, l'essere deriva all'effetto.

Quindi alla mozione previa, che poi diventa simultanea, corrisponde sul piano soprannaturale, la grazia attuale, che poi S.Tommaso dividerà ulteriormente in operante e cooperante.

Operante vuol dire che è previa rispetto alla mozione della causa seconda; è la mozione divina che fa sì che la causa seconda si applichi ad agire, analogamente alla mozione previa.

Cooperante vuol dire che trova l'uomo già attivo, già applicante se stesso all'agire. In questa situazione agisce sia la grazia abituale che quella attuale. S.Tommaso fa notare che il **cammino dell'anima in vista di ricevere la grazia abituale e il momento in cui essa riceve la grazia abituale, è il della giustificazione.** Questo è un nome biblico che ricorre spesso, soprattutto negli scritti paolini. Dio giustifica l'uomo dandogli una giustizia soprannaturale che consiste nella grazia abituale. Quindi l'infusione della grazia abituale è appunto la giustificazione.

12. **Ora, in vista di ricevere la grazia abituale, si richiede qualche cosa di gratuito o basta la sola natura?** Consideriamo l'adulto, che non è in grazia e in seguito si converte e recupera la grazia. In vista della giustificazione o dell'infusione della grazia abituale, **basta che egli si prepari con la sua virtù umana connaturale oppure è necessario un aiuto divino?**

Voi capite che è una domanda molto importante poichè riguarda proprio la vita spirituale. Se io mi trovo in stato di lontananza da Dio, in stato di peccato, come posso avvicinarmi di nuovo a Dio? Pelagio avrebbe detto: compi un atto di buona volontà e avrai di nuovo la grazia.

S.Agostino è di altro parere. Dice che non ci si può preparare ad un bene soprannaturale, se non già tramite degli atti soprannaturali. E' necessaria una grazia per avere la grazia abituale. Questo è il dato patristico, soprattutto agostiniano. S.Tommaso confrontandosi con questo dato, dice che **bisogna avere la grazia per ricevere la grazia.**

13. **Ma quale grazia occorre? Se si intende per bene soprannaturale il bene della patria celeste, il bene della gloria, della visione del Volto di Dio, è chiaro che questo richiede la stessa grazia abituale, che è principio di merito.**

Il principio del merito, ovvero la grazia abituale, eleva l'agente rendendo degne le sue azioni, cioè rendendo degno e l'agente e le sue azioni della ricompensa divina. Dice S.Tommaso che, se si intende per grazia consumata la gloria celeste, in vista della visione di Dio è necessaria la grazia abituale per prepararsi tramite i meriti al conseguimento di questa eterna felicità.

14. **Invece, se si intende la preparazione alla giustificazione, cioè la preparazione a ricevere lo stesso dono abituale della grazia, la preparazione non ad avere la gloria futura, ma la giustificazione ovvero la prima infusione della grazia abituale, che cosa occorre?**

Anzitutto non si suppone, come presupposto preparatorio, un altro dono di grazia abituale; questo sarebbe assurdo, come giustamente dice S.Tommaso, al quale, come ad ogni metafisico, ripugna al sommo il ricorso all'infinito. Dice appunto che **"l'infinito non si può percorrere"**.

Ricordate il principio delle prove dell'esistenza di Dio? Questo è un principio estremamente importante, che è quasi un corollario dello stesso principio di causalità. Una causa infinitamente distante è una causa che non giunge mai al suo effetto. Si darebbe l'assurdità di un effetto senza la causa.

15. **E' possibile altresì avere una serie infinita di cause ordinate per accidens**, per esempio: la successione delle generazioni. Nel passaggio dal padre al figlio, è possibile una serie infinita. Qui abbiamo una serie di cause che influiscono sul divenire. Vale a dire che la causa non è necessaria per l'esistenza dell'effetto, non è la causa totale, tanto è vero che il figlio può essere vivo mentre il padre può essere morto. **Il processo all'infinito è impossibile quando si pone il problema della causa di tutto l'essere.** Quando si tratta delle cosiddette cause subordinate per sè, ossia dal punto di vista dell'essere, ci deve essere qualche **cosa di primo, che non rimandi ad una causa precedente, ma che abbia in sé la potenza di causare tutto l'ente** e quindi dev'essere una causa prima ed assoluta, da cui tutto dipende.
16. **Così anche qui, se si richiedesse una grazia abituale, per avere la stessa grazia abituale, si andrebbe all'infinito nelle grazie abituali presupposte.** Io, per avere una grazia abituale, ne dovrei presupporre un'altra; per avere quella ne dovrei presupporre un'altra ancora e così via. Per questo S.Tommaso dice che **non bisogna pensare ad un'altra grazia abituale, ma ad un altro tipo di grazia, che consiste nell'aiuto attuale di Dio, movente interiormente l'anima e ispirante il buon proposito.**
- Questa ispirazione è importante, ma si distingue dalla mozione strettamente detta, perchè Dio ovviamente non si limita a darci uno stimolo, ma nel contempo illumina soprannaturalmente la nostra mente. Però questa illuminazione, questa ispirazione del buon proposito, è qualche cosa di morale. Cioè non è un qualche cosa di puramente psicologico, ma è un qualche cosa di morale. Questo lo possono fare anche gli angeli. Voi sapete infatti che gli angeli, sia buoni che cattivi, possono suggerire dei pensieri e proporre dei beni e dei fini.
- Solo Dio invece può muovere efficacemente la volontà. Dio in questo caso, con la grazia attuale dà anche l'illuminazione interiore della mente; però l'elemento decisivo è soprattutto quello della mozione divina. **Dio muove soprannaturalmente, efficacemente ed interiormente la nostra volontà a prepararsi a ricevere in seguito la grazia abituale.**
17. **Questa preparazione poi comporta due fasi, a seconda della diversa distanza del dono abituale nei confronti del soggetto che lo deve ricevere: c'è una preparazione remota e una preparazione prossima o anche ultima.**
- Remota: prima che il peccatore si converta e riceva la grazia abituale, ci sono già dei suggerimenti,** non solo delle aspirazioni dell'anima, ma anche proprio delle mozioni divine, e queste sono le grazie attuali remotamente preparanti. Non è detto che, laddove Dio suscita in me qualche atto di pentimento, io subito corra a cercare il confessore. Io sento che ho fatto del male, e già questo è un pensiero salutare; e se è soprannaturale, deriva da una mozione divina. E' questo tutto un insieme di preparazioni previe remote.
18. **Poi c'è la preparazione ultima o prossima, la quale avviene simultaneamente con la stessa infusione della grazia abituale.** 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 di detestazione del peccato e con l'aiuto 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. **La cosa importante è la necessità di questo aiuto attuale per la preparazione a ricevere la grazia abituale, sia remotamente, che prossimamente nello stesso processo della giustificazione.**
19. Nel corpo dell'articolo S.Tommaso dice una cosa molto interessante riguardo a questa conversione, causata dalla mozione divina che converte l'uomo a Dio. **Si tratta di convertire l'anima umana tramite questi atti preparatori.** Notate bene che nella grazia abituale si

possiede Dio, perciò gli atti preparatori a ricevere la grazia abituale, sono degli atti di conversione a Dio.

Ora ciò che S.Tommaso vuole dimostrare, è che solo ed esclusivamente Dio può convertire l'uomo a sè. Il principio di questa tesi è che all'ordine dei fini corrisponde l'ordine delle cause. Una causa proporzionata produce, in esecuzione, il fine proporzionato ad essa. Più il fine è elevato, più elevata dev'essere la causa agente. Il fine spinge l'agente a muoversi verso il fine. Dio, donando la grazia, spinge l'uomo a giungere a Lui.

20. Questo risulta immediatamente, se si accetta questo principio, il quale non è altro che una particolare espressione del principio della causalità. Se si accetta questo 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. Solo Dio ci può convertire a Sè. Come dice Geremia: "Convertiti Signore a Te e saremo convertiti" (Lam. 5,21).

Se Dio non ci converte, non c'è niente da fare, checchè ne dicano i pelagiani; quindi è necessario che Dio stesso ci converta. **L'esempio che fa S.Tommaso in questo articolo è di tipo militaresco:** nell'esercito ci sono i distaccamenti, i reparti e i singoli soldati che a capo hanno degli ufficiali subalterni, e poi a capo di tutto l'esercito ci sarà il comandante supremo.

Ora in qualche modo gli ufficiali subalterni, devono convertirsi ad un fine intermedio, non a quello ultimo; a quale fine devono convertirsi? A mantenere la dovuta disciplina ed a far eseguire i comandi superiori; quindi si tratta di una finalità intermedia. Invece solo il comandante in capo destina tutto l'esercito alla vittoria, coordinando gli sforzi di ogni reparto. La gerarchia è rispettata sia negli ordini degli agenti, sia nell'ordine dei fini. **Ad un fine più alto corrisponde anche un agente più alto.** Mosse da Dio, tutte le cose si convertono a Lui, secondo la comune intenzione del bene o la ricerca della somiglianza divina, secondo le proprie capacità.

21. **E' lo stesso schema che sorregge tutta la teologia tomistica.** A proposito di questo schema, voi ricordate Plotino, ossia come per lui le cose emanano dal Principio divino e nel contempo mantengono in sè una nostalgia del ritorno al divino. Le creature quasi si alienano dal Principio dal quale sono procedute, ossia Dio, e desiderano ritornare a Dio.

S.Tommaso, nel trattato sul fine ultimo, dice che tutti gli enti, non solo l'uomo, ma anche gli enti inanimati, comunicano nel fine ultimo oggettivo. 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.**

Dio converte ogni creatura a Sè; però riguardo agli uomini elevati al piano soprannaturale, questa conversione avviene in maniera speciale. S.Tommaso insiste molto su questo, e anche qui si vede la distinzione tra il fine ultimo naturale e soprannaturale. **In partenza tutti gli uomini e persino tutti gli enti hanno come fine ultimo Dio; però le creature razionali hanno come fine ultimo soprannaturale, non più naturale, Dio.**

22. **E questa soprannaturalità fa sì che Dio si costituisca fine ultimo in modo speciale. Vedete la gratuità di questa elevazione soprannaturale: Dio non si è accontentato di darci la bontà delle nostre facoltà spirituali, che già ci assimilano a Lui, ma ci ha dato anche Se Stesso, cioè il possesso dello stesso Bene che è Dio.** Tanto è vero, che troviamo nella parabola dei talenti: "Ecco, servo buono e fedele, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto: entra nella gioia del tuo padrone".

Dio ci fa entrare nella gioia che non è più la gioia nostra, è la gioia stessa di Dio. Questa è la vita eterna: entrare in quella gioia che è Dio! Questa gioia, che è Dio, non è gioia proporzionata all'uomo; quindi occorre che Dio ordini l'uomo a Sè, come fine soprannaturale, in modo speciale. Già in maniera generica ovvero in partenza, in virtù della sua natura, l'uomo è

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.

23. **S. Tommaso sottolinea molto questa speciale ordinazione. Dio converte i giusti a sè, come a un fine speciale; il che suppone un aiuto soprannaturale.** E tale conversione, che è la preparazione alla grazia, può essere rappresentata dall'esempio dell'occhio che si prepara alla visione della luce, convertendosi alla luce. Questo esempio non è del tutto esatto, ma è abbastanza vero. Questo si connette con il trattato sulla **predestinazione**, della quale parleremo anche più avanti.

La predestinazione in generale è quell'atto divino col quale Dio conduce efficacemente alla salvezza gli eletti. Essa è l'esecuzione del suo piano della salvezza. Nel senso stretto, S. Tommaso parla di predestinazione solo sul piano soprannaturale. C'è anche una predestinazione al livello naturale, in quanto c'è un'efficace esecuzione della Provvidenza.

24. **In questo senso la Provvidenza, nella sua efficace esecuzione, diventa predestinazione nel senso largo. Invece, nel senso stretto, il destinare al fine ultimo concerne non il fine generico naturale, ma concerne in particolare il fine soprannaturale della vita eterna.**

Al giorno di oggi, si contesta molto la fondamentale distinzione tra fine ultimo naturale e soprannaturale. Innanzitutto il Magistero ci tiene a questa distinzione, come per esempio nell'Enciclica *Humani Generis* di Pio XII. Qui c'è proprio questa sottolineatura della distinzione dei due ordini. Anche nella Costituzione *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II vengono sottolineati i due ordini: uno naturale (*praebula fidei*) e uno soprannaturale (Dio nascosto nel mistero della Verità).

25. **L'oggetto formale⁸ cambia, cioè Dio può essere fine naturale, in quanto è attinto come sorgente dell'essere naturale e invece diventa fine soprannaturale, in quanto è attinto come sorgente della gloria beatificante.** Quindi la distinzione si impone; solo che è vero, e non bisogna trascurarlo, che nello stato attuale di natura decaduta dalla originaria dignità a causa del peccato, una volta elevata al fine soprannaturale, non è più possibile tendere ad un fine naturale (cioè un ordine a Dio naturalmente onesto), senza realizzarlo nell'ambito del fine soprannaturale.

Questo si connette molto con quanto detto sulla **grazia sanante**. Dopo il peccato, non è possibile essere onesti senza l'aiuto sanante della grazia. Una certa morale di onestà naturale era possibile nello stato di natura integra⁹, così pure un ordinarsi a Dio, come fine ultimo naturale. **Ma, dopo la caduta nel peccato, non è possibile recuperare nemmeno il bene naturale, senza possederlo racchiuso e superato nel bene soprannaturale.**

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

Alcuni traggono da ciò una conseguenza, che distruggerebbe la distinzione dei due ordini. Essi dicono infatti che i due ordini sono anzitutto finalistici, in quanto sono operativi, sia quello

⁸ Nel linguaggio di S. Tommaso l'"oggetto formale" è l'oggetto di una facoltà o potenza (per esempio l'intelletto), considerato sotto una particolare formalità o punto di vista. Si distingue dall'"oggetto materiale", il quale è l'ente considerato nella totalità dei suoi aspetti. Così un medesimo oggetto materiale può presentare più oggetti formali. Per esempio, la natura umana come tale può essere oggetto della fisica come della medicina o della psicologia e così via, ognuna col suo "oggetto formale", mentre la natura umana in se stessa, "materialmente", resta la stessa.

⁹ Ricordiamo che la natura integra è quello stato di natura che possedevano i nostri progenitori prima del peccato. Essa comportava il possesso dei doni preternaturali, come per esempio l'immortalità, il controllo delle passioni e l'esonazione dal dolore.

di natura che quello di grazia. E siccome l'ordine operativo è specificato dal fine, venendo meno il fine, in questo caso, anche la distinzione dei due ordini crolla.

Come si può mantenere la distinzione del fine naturale da quello soprannaturale? Dicendo che il fine naturale costituisce un che di virtualmente, ma realmente implicato nel fine soprannaturale. **E' vero che il fine naturale è una possibilità, che non si attuerà mai da sola, ma sarà sempre attuata assieme al fine soprannaturale.** Però, anche nell'attuale realizzazione del fine soprannaturale, rimarrà sempre presente come reale la possibilità di separazione, ossia come reale separabilità dello stesso fine soprannaturale dal fine naturale.

E' vero che questa esistenza del fine naturale da solo, non si realizzerà mai di fatto. Però, anche nell'attuale realizzazione del fine soprannaturale con la virtuale implicanza del fine naturale, sempre il fine naturale potrà essere realmente separabile dal fine soprannaturale.

Questa distinzione ci porta a renderci conto che è molto importante tener presente che esistono delle possibilità realizzabili, ovvero delle realtà possibili¹⁰. In fondo tutto l'aristotelismo sta qui, cioè tutta la dottrina aristotelica, il cui perno è la distinzione dell'atto e della potenza. Anche la possibilità può appartenere all'essere.

27. **Se la grazia è necessaria alla nostra vita cristiana, ci potremmo domandare se e come possiamo sapere se siamo in grazia.** S.Tommaso, quando tratta della causa della grazia, dedica uno speciale articolo a questa questione. E' proprio la cosa che vorremmo sapere, se siamo amati o meno da Dio. S.Tommaso osserva che per sapere se abbiamo la grazia bisognerebbe al limite essere dallo stesso punto di vista dei decreti divini, e questo nessuno lo può realizzare in maniera perfetta, quasi si trattasse di una verità scientifica. Però **la cosa si può sapere, secondo S.Tommaso, mediante una certa conoscenza per connaturalità o per affinità¹¹.**

Tale conoscenza sul piano soprannaturale è assicurata dal dono spirituale della sapienza, il quale consiste non tanto nel buon uso della razionalità, quanto piuttosto nell'esperienza della verità, gustata nell'amore. La verità presente al soggetto intellettualmente si fa quasi sperimentare. S.Tommaso ammette un aspetto intuitivo della stessa intelligenza: chi è in questa vita in stato di grazia, gusta le cose di Dio.

28. **Questa percezione della soavità divina può effettivamente condurre ad una certa umile e nel contempo abbastanza sicura persuasione di essere in stato di grazia, però non si ha mai una certezza di fede.** Questo tipo di certezza manca proprio perchè la verità di fede non riguarda la condizione personale dell'anima nei confronti di Dio, ma solo dei valori universali, che sono oggetto della Rivelazione divina comunicataci da Cristo.

Una difficoltà per arrivare a questa certezza è data dal **problema di distinguere se siamo animati da un amore solo naturale oppure da un amore soprannaturale.** Tuttavia questa difficoltà non va esagerata, giacchè lo **scopo principale della venuta del Signore Gesù è stato proprio quello di donarci la sua grazia.** Perciò non pare credibile che il cristiano che ama il Signore non abbia almeno in certi momenti privilegiati la certezza di essere in grazia.

29. **S.Tommaso parla di una conoscenza congetturale del proprio stato di grazia attraverso dei segni,** come per esempio il sentirsi a posto in coscienza, l'esperienza di una pace interiore, il gustare le cose spirituali, il desiderio di farsi santi e cose del genere. In questo caso evidentemente non c'è una vera e propria esperienza della grazia, ma la **mente deduce la**

¹⁰ Vuol dire che si deve distinguere tra una **possibilità reale** ("realtà della possibilità") e una **possibilità irrealizzabile**. La prima ammette la sua realizzabilità, che a volte si attua. La seconda, invece dice la semplice pensabilità o non contraddittorietà. Esempio della prima: la natura umana: anche se non esistesse nessun uomo, l'uomo comunque potrebbe esistere. Esempio della seconda: l'ente matematico, quello logico e quello fantastico.

¹¹ Si tratta di una conoscenza nella quale l'intelletto è facilitato a conoscere grazie ad una speciale affinità o inclinazione affettiva nei confronti dell'oggetto.

presenza della grazia da questi segni psicologici che essa lascia nell'anima, per cui l'anima sa di essere in grazia senza averne diretta esperienza.

Ma poi lo stesso Tommaso, quando parla della contemplazione infusa, la presenta come una specie di conoscenza sperimentale di Dio, secondo la tradizione mistica, per cui si capisce che in fin dei conti anche per lui esiste un'esperienza della grazia.

30. **Dio si fa sentire presente in noi in maniera simile alla quale noi avvertiamo e riconosciamo la presenza di un amico.** Ora, se un amico è in grado di farsi riconoscere, è impensabile che Dio non sappia farsi riconoscere molto meglio di una semplice creatura. Per questo il Salmista dice: "Al mattino fammi sentire la tua grazia" (Sal 142,8). Esiste dunque una certa sensibilità soprannaturale, la quale ha dato fondamento alla dottrina dei cosiddetti "sensi spirituali".

Certamente non si tratta di sentire Dio in un modo formale, sia perchè Dio non è una cosa sensibile, e sia perchè anche ipotizzando la visione beatifica questa, come ci dice la fede, è possibile solo in paradiso. Quindi, anche quando i mistici parlano di "esperienza" di Dio, è evidente che si tratta di una metafora e che non si tratta di un'esperienza vera e propria di Dio, ma della sua grazia, la quale non è Dio, ma è un suo dono. Per questo, si può parlare di una presenza di Dio indiretta per mezzo della grazia.

31. **La grazia è necessaria alla salvezza, in modo tale che è lo stesso Dio che ci salva: ma a questo punto può sorgere una domanda: se è Dio che ci converte, come può esistere il libero arbitrio?**

Risposta: certamente Dio non vuole una conversione nella quale noi siamo delle entità prive di un movimento proprio, delle entità inerti. C'è una sentenza del Concilio di Trento contro i Luterani, la quale dice che "se qualcuno osasse dire che l'uomo nella conversione è un semplice strumento inerte, sia anatema".

Ma tale inerzia non esiste, perchè Dio ci muove a muovere noi stessi. Infatti S. Tommaso osserva che **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.** Abbiamo qui la dottrina tomistica della cosiddetta premozione fisica, un'espressione coniata dal grande teologo domenicano spagnolo del secolo XVI, Domenico Bañez. Gli avversari gesuiti di S. Tommaso, guidati da Luigi Molina, hanno sostenuto che la dottrina della premozione fisica era una fantasia di Bañez; invece lo stesso S. Tommaso ne parla in maniera del tutto chiara.

32. **Tutto ciò vuol dire che il libero arbitrio non si muoverebbe se non fosse premosso da Dio.** Viceversa, Dio muove tutte le cose e quindi anche le cause seconde con infinita efficacia e perciò stesso con infinita soavità. E' necessario infatti capire questo, che **Dio muove il libero arbitrio non come una cosa inerte, ma lo muove a muovere liberamente se stesso.**

C'è però chi obietta citando quel detto secondo il quale "a colui che fa il suo dovere, Dio non nega la sua grazia" (*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*). S. Tommaso risponde dicendo che il fare "ciò che è dovuto", ciò che è giusto o ciò che è buono, è già effetto della mozione divina. **Il fatto stesso che io sia buono in ordine alla salvezza¹², è già effetto della grazia attuale.**

33. La discussione teologica a questo riguardo si è espressa in diverse opinioni. **I semi-pelagiani sostengono che l'uso stesso del libero arbitrio è già inizio della giustificazione.** Qui essi negano recisamente la tesi tomista. Essi sostengono che non c'è bisogno della grazia per conseguire la grazia o per prepararsi alla grazia. Lo stesso uso naturale del libero arbitrio, secondo loro, è già inizio di giustificazione. E' la dottrina semi-pelagiana sull'*initium fidei*, che combattè S. Agostino e che fu condannata al Concilio di Orange.

¹² Infatti esiste una certa bontà anche in chi è privo della grazia; però queste azioni buone non servono per la salvezza.

Agostino ebbe ragione nel combattere questa tesi perchè essa finisce per dare più forza all'azione umana che all'azione divina. Ora, questo è assurdo, perchè semmai è vero il contrario: **è l'azione divina, ossia la grazia che muove, guarisce, innalza e santifica l'azione umana.** Questo non toglie la parte dell'uomo nell'opera della salvezza, in quanto quest'opera, come insegna S.Paolo, richiede la collaborazione del libero arbitrio.

34. **Molina**, dal canto suo, dice che Dio dà la grazia all'uomo, che opera naturalmente il bene; Dio però non fa questo grazie ad un merito umano, perchè anche Molina ammette che senza la grazia non si può meritare. **Dio invece salva l'uomo in virtù di un patto**¹³. Ci sarebbe una specie di intesa tra noi e Dio, per cui 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, mi dà la grazia.

Vázquez, che è un molinista, in disputa con **Suárez**, dice che **chi fa opere naturali buone, riceve un aiuto naturale, mediato da Cristo.** Questa è una cosa piuttosto strana: un aiuto naturale, però mediato da Cristo. E così l'uomo sarebbe già ordinato alla giustificazione in virtù di un patto divino. Questa sostanzialmente è la tesi di Vázquez¹⁴. Per lui, chi fa le opere naturalmente buone, le fa perchè Dio lo muove attraverso il Cristo, però con una grazia naturale e non soprannaturale¹⁵; **è una mozione più che una grazia**, ed è ordinata alla giustificazione sempre tramite ad una specie di patto.

Con questa tesi di una grazia naturale **Vázquez sfugge al problema, il quale consiste nel confronto del libero arbitrio con la grazia soprannaturale.** E' ovvio che Cristo può agire attraverso cause seconde; ma qui la questione è come agisce mediante la grazia soprannaturale.

35. Un altro teologo, il **Lorca**¹⁶, meno conosciuto, **dice che le opere naturali buone dispongono alla grazia negativamente come un qualche cosa che rimuove gli ostacoli.** L'aiuto di Dio non verrà allora meno, non in virtù di un patto, ma secondo la congruità della misericordia divina. Se l'uomo sgombra il terreno dagli ostacoli, Dio, secondo la congruità della sua misericordia, avrà pietà di lui.

Ma anche la posizione di Lorca non salva la trascendenza e la gratuità della grazia, benché si sforzi di esaltare l'importanza dell'umiltà e della rinuncia. Infatti anche queste opere sono salvifiche solo in quanto sono prevenute dalla grazia. E il patto con Dio è a sua volta salvifico, se l'uomo è già elevato dalla grazia.

36. **La critica, che un tomista può fare è che tali opinioni pongono tutte nella stessa natura il principio della giustificazione, in virtù di un patto divino, che non è esattamente quello biblico**, 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, così come riteneva Molina.

In queste condizioni, non ci sarebbe più il principio di predilezione¹⁷; un uomo non sarebbe migliore di un altro perchè Dio lo ha amato di più, ma perchè Dio gli ha dato la grazia in dipendenza della previsione della sua bravura.

¹³ Il termine "patto" (o "Alleanza") si può bensì trovare nella Sacra Scrittura; tuttavia si tratta di un'espressione metaforica e quindi in se stessa inadeguata, presa dalle transazioni e trattative tra popolo e popolo, e quindi incapace di esprimere il **dislivello** tra il Dio Santo e l'uomo peccatore. Per questo i tomisti, nel trattare teoreticamente del rapporto natura-grazia, non ne fanno uso.

¹⁴ Gabriele Vázquez, Gesuita, 1549-1604.

¹⁵ Probabilmente si tratta di una forza naturale donata per grazia, la quale forza completa ciò che manca alla natura.

¹⁶ Pietro di Lorca, Cistercense, 1561-1612,

¹⁷ La predilezione divina, una dottrina evidente nella Sacra Scrittura, non ha nulla a che vedere con una specie di accezione di persone o di ingiustizia o di offesa all'uguaglianza umana, ma è un atto della generosità e della bontà divine che va al di là di quanto l'uomo merita presso Dio, per cui in questo caso Dio, non dovendo niente a nessuno, è

37. **La tesi molinista, che si differenzia notevolmente 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, cioè Dio prevede quel bene che Egli stesso farà. **Non è che Dio dice "gli farò del bene, perchè lui sarà buono, no! Lui sarà buono perchè Io gli farò del bene".**

38. **Invece, secondo i molinisti, Dio prevede con la cosiddetta scienza media, che sarebbe appunto intermedia tra i reali e la scienza dei possibili¹⁸.** Dio prevede con la scienza media che quel tale uomo farà buon uso della sua grazia e in dipendenza di tale previsione, Dio gli dà la grazia. Con questo, ovviamente, la grazia divina viene a dipendere quasi da una bontà previa dell'uomo. E' questa è una tesi errata.

39. **La critica da fare è quella che ci è suggerita da S.Paolo: "Se ciò viene dalle opere, non è più per grazia". Se la nostra giustificazione viene dalle nostre opere buone, non avviene più gratuitamente, cioè per grazia.** E' vero che i molinisti attenuano tutto negando che si possa naturalmente meritare la grazia ed introducendo quello strano patto nel quale uomo e Dio sembrano trattare alla pari.

Nella concezione di Molina, non appare chiaro quali opere naturali buone siano quelle che conducono alla giustificazione, nè se ciascuna delle opere buone dispone alla giustificazione; infatti anche il peccatore può fare delle opere buone, però non viene necessariamente giustificato. Se alcune opere buone naturali dispongono, bisognerebbe vedere quali, ma i molinisti non specificano.

40. Poi, considerando l'insieme del bene naturale, abbiamo visto che non è possibile osservare tutta la legge di Dio, se non con l'aiuto della sua grazia. **In qualche modo le opere naturali stesse non bastano da sè, ma si richiede l'aiuto della grazia divina.**

Infine, e questo è molto vero, **Giovanni di S.Tommaso dice che, se Cristo avesse meritato in qualche modo in base a quel famoso patto in cui Dio giustificerebbe per le opere buone naturali, meriterebbe contro la grazia,** sicchè la grazia non sarebbe più gratuita, ma data per le opere naturali dell'uomo. Praticamente, secondo questa opinione teologica, sarebbe negata la stessa base scritturistica del trattato sulla grazia. Per questo S.Paolo è più con S.Tommaso e con Bañez, che con Molina.

41. **Nell'articolo sette si tratta della necessità della grazia per risorgere dal peccato.** L'azione sanante della grazia comporta due processi di diverso genere: il passaggio dalla premozione fisica a quella simultanea e il passaggio dalla grazia operante alla grazia cooperante.

Da notare al riguardo che **la premozione fisica, che è un influsso sulla causa, pur distinguendosi dalla mozione simultanea, che è un influsso sull'effetto, viene ad essere anche in fin dei conti un influsso sull'effetto, ed è come una continuazione dell'influsso sulla causa.**

C'è poi qualche cosa di analogo, si potrebbe dire, tra l'opera della creazione e quella della conservazione. Non sono la stessa cosa; però una è conseguenza dell'altra. Similmente, **sul piano della grazia, non ci sono due grazie attuali, ma una sola grazia, che inizia come grazia attuale operante e prosegue come grazia attuale cooperante.**

liberissimo di dare a chi di più e a chi di meno. Dio rispetta l'uguaglianza umana, che del resto ha creato Lui stesso, mediante la giustizia proporzionale, dando di più a chi merita di più.

¹⁸ La scienza media di Molina non è scienza del reale perchè si tratta di un'ipotesi (se l'uomo agisce bene, Dio gli dà la grazia); ma non si tratta neppure di una scienza del possibile, perchè si tratta di ciò che Dio sa che farà. I tomisti, dal canto loro, riconducono la previsione divina a scienza del reale.

42. **La grazia operante è dipendente dal mistero della volontà divina; essa infatti opera di sua iniziativa prima e senza che operi l'uomo, e però nel contempo operare nell'uomo un atto già umano.** E' questo fatto che fonda 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.

Facciamo l'esempio di uno che ha avuto la grazia battesimale e poi fa un peccato mortale. Egli perde la grazia e deve riconciliarsi con Dio. E' possibile che si riconcili con Dio con la sua bontà naturale, oppure è necessario che abbia una grazia? E' abbastanza chiaro che ci vuole la grazia.

43. **Il peccato, quanto all'atto, passa, ma dopo l'atto resta una distorsione della volontà, al colpa,** dalla quale la volontà non è capace di liberarsi senza l'intervento della grazia divina perdonante, liberante e risanante. **La persona diventa colpevole.** Per esempio, uno che ammazza il suo prossimo: peccato grave. In quel caso egli non ha più la grazia di Dio, ma si suppone che avendo ammazzato, sia cessata l'azione omicida, quindi non c'è più l'atto del peccato.

Tale atto è cessato, ma rimane l'assenza della grazia, perchè il peccato rimane quanto alla colpa¹⁹, ossia resta la separazione dell'uomo con Dio, la volontà non è più in vitale comunione con Lui, resta priva della vitalità sufficiente per tendere efficacemente verso Dio suo fine ultimo e sommo bene. Bisogna dunque riconciliarsi con Dio.

44. Ma il risorgere dal peccato non può semplicemente significare il cessare dall'atto del peccato. **Occorre invece recuperare ciò che è andato perduto con l'atto del peccato, occorre riparare i danni che esso ha provocato. Tommaso elenca tra generi di danni:**

1°. **La perdita del decoro della grazia abituale;** l'anima in grazia ha una sua bellezza; il peccato la rende deforme. **Un'immagine metaforica è quella della "macchia":** il peccato "sporca" l'anima. Occorre toglierle questa sporcizia: e questa sarà la funzione della grazia. Si pensi al simbolo dell'acqua battesimale. La grazia è un'acqua spirituale, prosecuzione della grazia battesimale, che purifica l'anima.

C'è anche chi paragona l'anima in grazia ad una finestra aperta, e comunque trasparente, attraverso la quale filtra la luce del sole divino. Se io chiudo le imposte, non c'è più trasparenza, la camera si oscura; però fuori il sole continua ad esserci. **Il peccato è l'atto di chiudere le imposte: la luce non entra più; la camera resta al buio.** A differenza però di quanto ci capita ordinariamente, qui solo la grazia divina può riaprire le imposte, sia pur insieme col nostro consenso, che corrisponde al pentimento ed alla conversione.

45. **Noi siamo eternamente amati da Dio, anche i peccatori. Ciò risulta chiaro dalle parole del Vangelo: "Il Padre celeste fa piovere la sua bontà sui buoni e sui cattivi".** Il sole divino

¹⁹ **Bisogna distinguere il concetto morale di "colpa" dal concetto psichiatrico.** Nel primo caso, che è il presente, il soggetto ha coscienza certa, oggettiva e ben fondata su validi criteri morali di avere coscientemente e deliberatamente peccato. E questa è al **coscienza della colpa**. La colpa in questo senso può essere tolta solo dal perdono divino ed eventualmente dal **sacramento della penitenza**. Nel secondo caso si ha il cosiddetto "**senso di colpa**" (in senso tecnico), il quale viceversa è una sensazione puramente emotiva di disagio psichico, simile alla coscienza della colpa, ma con l'essenziale differenza che **il senso di colpa non ha fondamento oggettivo su di un peccato realmente commesso**, ma dipende da un'intromissione nella coscienza di suggestioni morbide angoscianti o terrorizzanti o provenienti da un difetto innato o da cattiva educazione o dal subconscio o indotte da agenti esterni, come l'ambiente umano o il demonio. Nella terminologia ascetica tradizionale questo fenomeno psichico morboso ha il nome di "**scrupolo**". In questo caso non c'è vera colpa morale, ma semplicemente un **difetto psichico**, che quindi va curato psicologicamente. Il soggetto può farlo da sé nei casi leggeri; bisogna invece **ricorrere allo psicologo o allo psichiatra nei casi gravi**. Qui il perdono divino e il confessionale non c'entrano per nulla, ma si tratta di far emergere alla coscienza che non c'è alcuna colpa oggettiva, ma si tratta di un inganno, dell'immaginazione. Molto probabilmente Lutero ha confuso le due cose.

irradia eternamente su di noi i raggi del suo amore; per cui, se noi non lo riceviamo, non è perchè Dio non ci invia la grazia, ma è che noi ci chiudiamo ad essa.

Questa chiusura alla grazia di Dio, questa indisposizione a ricevere la sua grazia, è la colpa, che non è più l'atto di un peccato, ma è **uno stato di peccato, è ciò che chiamiamo "essere in peccato"** così come si parla di un "essere in grazia". E' la macchia del peccato. Si tratta di un'indisposizione alla comunione con Dio, uno stato di avversione nei suoi confronti, perchè restiamo impigliati nel bene o nella creatura che ha occasionato il peccato.

46. **Certo non ogni peccato è della medesima gravità, e diversa può essere l'entità del danno. Il peccato veniale** è un disordine circa materie leggere oppure circa i mezzi o i modi, non circa i fini, per lo meno si pecca contro fini di scarso rilievo; oppure, se la materia è grave, il peccato è un atto non pienamente deliberato, e quindi con attenuanti. In tal caso il rapporto con Dio fine ultimo non è interrotto, ma solo in qualche modo, non grave, incrinato. Col peccato veniale non si perde la grazia, ma solo la si indebolisce.

Quando invece si pecca mortalmente, si pecca con piena deliberazione e consapevolezza in materia grave ossia circa oggetti o fini importanti, soprattutto Dio fine ultimo. In questo caso succede che uno al posto del vero fine ultimo, ne pone uno falso.

47. **In ogni peccato, grave o leggero, c'è sempre la scelta di un fine ultimo, anche se spesso la scelta è solo implicita.** Il fine intermedio immediatamente connesso col peccato ha sempre un rapporto col fine ultimo; e **se io scelgo un fine intermedio importante non ordinato al fine ultimo, pecco indirettamente contro quest'ultimo.** Per esempio, non è che io ammazzando il prossimo lo faccio necessariamente per odio a Dio; però non posso dire che ho ammazzato il prossimo e continuo ad amare il Signore.

In ogni peccato, soprattutto quello grave, è implicita, come dice S. Agostino, la conversio ad un bene creato e la aversio dal bene divino. L'anima perde il contatto con Dio e resta invischiata e prigioniera della creatura. Nel peccato la creatura viene come assolutizzata; e siccome essa non può perseguire due assoluti - "non potete servire due padroni", dice Cristo - succede che se l'anima assolutizza la creatura, non può più vedere in Dio il vero Assoluto.

48. 2°. **Danno allo stesso peccatore. In quanto la volontà diviene insubordinata rispetto a Dio, lo diviene anche rispetto a se stessa e all'anima tutta intera.** La volontà va in qualche modo contro se stessa, frustrando la sua naturale inclinazione verso Dio. L'ordine trascendente, quello che si potrebbe chiamare ordine verticale, ossia quello che collega l'uomo con Dio, è il fondamento dell'ordine immanente dell'anima.

Come la buona azione assicura la pace interiore, così il peccato provoca un conflitto interiore, uno stato di inquietudine, che vanamente il peccatore tenta di togliere o mascherare col suo orgoglio. Infatti la pace dipende dall'ordine, dalla coerenza e dall'armonia. Ma tutti questi valori vanno distrutti o compromessi col peccato, che comporta disordine, incoerenza, contraddizione.

49. **Se il peccato è causato da un cattivo giudizio pratico, così la colpa lascia tracce morbose nella facoltà di giudicare, la quale tende a conservare la stortura che ha determinato il peccato, perdendo di lucidità e di obiettività.** Il giudizio diventa passionale, caparbiamente soggettivo, parziale. La volontà o appetito influisce sul giudizio. Se io ho degli appetiti inclinati al bene, sono facilitato nella scoperta della verità; ma se sono inclinato al male - e la colpa comporta una tale inclinazione -, non giudico serenamente e vado fuori strada.

Un esempio dall'Antico Testamento lo abbiamo nell'avarò, il quale non giudica secondo giustizia, ma secondo il suo interesse, favorendo la parte che lo paga di più. La cattiva inclinazione dell'appetito influisce sulla serenità nel giudizio, perciò l'insubordinazione a Dio

conduce anche a un disordine interiore, sia volitivo-appetitivo, sia razionale-pratico. E facilmente il peccato si ripete.

C'è una specie di bruttura e di deformità del peccato, che riguarda anche il bene umano stesso. Ogni peccato, oltre ad offendere Dio, offende sempre anche implicitamente l'uomo e viceversa: se si fa un peccato contro un 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 l'ordine è sempre quello, prima l'offesa di Dio e poi l'offesa di se stessi.** Non c'è umanesimo che non sia cristianesimo. Non è possibile essere pienamente uomini senza essere ordinati a Dio.

50. 3°. **La pena del peccato. Per la Bibbia, la pena o punizione o castigo del peccato, meritati dal colpevole, non sono tanto un provvedimento regolato da leggi positive convenzionali in qualche modo staccate dall'atto del peccato, ma sono conseguenza logica e naturale del peccato stesso. Il castigo sostanzialmente è la morte.** Da qui l'espressione "peccato mortale".

Ma non s'intende tanto la morte fisica, quanto piuttosto la **morte dell'anima**, evidentemente non in senso ontologico, giacchè da questo punto di vista l'anima è immortale, ma in rapporto all'inclinazione volontaria della stessa anima, **in rapporto all'aggancio vitale del volere con Dio**, aggancio che col peccato viene meno, un po' come - per usare un paragone di Cristo - il tralcio che si stacca dalla vite.

51. **Naturalmente esistono anche pene fisiche facilmente controllabili, come quelle che avvengono negli eccessi dell'alimentazione. Ma la pena del peccato è da intendersi innanzitutto in senso interiore:** lo disagio interiore provato dal peccatore, al quale disagio accennavo sopra. E per quanto egli si sforzi di tacitare la coscienza, essa non cessa di tormentarlo. Peraltro si tratta di un tormento salutare, perchè è pur sempre un appello al pentimento e alla conversione.

Foriera invece di dannazione eterna è la coscienza completamente soffocata da una lunga ed ostinata abitudine al peccato. Ovviamente la coscienza può tacere nel caso dell'ignoranza invincibile; ma in tal caso il soggetto, anche se compie un'azione oggettivamente cattiva, non ne ha colpa, nè va soggetta alla pena interiore, benché possa subire una pena fisica.

52. **Tuttavia nella Bibbia la pena non è solo la corruzione e la morte che segue necessariamente al peccato, ma è anche un istituto giuridico di diritto naturale, civile ed ecclesiastico, la cui irrogazione a norma di legge secondo giusto giudizio è affidata a colui che ha la responsabilità del governo della comunità.** Mentre il concetto biblico del peccato, come trasgressione della legge divina, la cui colpa può essere rimessa solo da Dio, è una nozione della divina Rivelazione, la nozione giuridica di peccato (il *peccatum* di cui parla Cicerone come *mala actio*) è una nozione di diritto naturale e così pure lo è la sanzione penale che ne consegue irrogata dalla legittima autorità.

53. Mentre il peccato non può non essere "punito" intendendo la morte come conseguenza del peccato, così come chi beve veleno non può non morire, **la sanzione penale di tipo giuridico, essendo affidata alla volontà o al potere del giudice, benchè legittima e doverosa secondo giustizia, può di fatto non essere irrogata o può non essere giusta.** Ossia possono esistere criminali non puniti o non giustamente puniti. E' quello che purtroppo accade nella giustizia umana, benchè poi nessuno sfugga alla giustizia divina. Ma vedremo dopo questo concetto.

La sanzione giuridica è un intervento dell'autorità pubblica che si propone alcune finalità. **Una prima finalità è quella di ricondurre coercitivamente il delinquente nell'ambito dell'ordine sociale:** come il reo ha ecceduto in modo illegittimo nell'uso della sua libertà, così l'autorità pubblica limita la libertà del reo in una misura corrispondente a quella secondo la quale il reo ha ecceduto nell'uso della sua libertà.

54. **Una seconda finalità** oggi molto nota ed apprezzata è **la finalità rieducativa**, per la quale la persona punita svolge un'attività finalizzata al suo reinserimento nella vita sociale e viene opportunamente avviata al conseguimento di questo fine.

Una terza finalità è la riparazione dei danni eventualmente provocati dal delinquente.

Una quarta finalità introdotta dalla visione cristiana è la finalità per la quale il peccatore espia i propri peccati unendosi all'opera redentrice di Gesù Cristo.

Una quinta finalità, cosiddetta afflittiva, rientra anch'essa nel concetto cristiano della giustizia divina. Essa non deve farci pensare, come alcuni credono, ad un Dio crudele, perchè questo aspetto afflittivo della pena non è positivamente voluto da Dio, ma è **la conseguenza necessaria di quella "morte" che abbiamo visto essere a sua volta la conseguenza del peccato. Si tratta, come il lettore avrà già compreso, della pena dell'inferno.**

55. **Queste considerazioni ci portano ad affermare la presenza in Dio sia della giustizia che della misericordia, le quali sono due modalità secondo le quali si manifesta l'unica bontà divina.** Se Dio fosse solo misericordioso e non esercitasse la giustizia, premiando i buoni e castigando i cattivi, tutti certamente si salverebbero, come dice qualcuno: "l'inferno è vuoto", ma la Scrittura non ce lo lascia supporre. Gesù nel Vangelo usa delle espressioni veramente impressionanti.

A questo proposito possiamo chiederci che cosa vuol dire che Dio permette e in un certo senso vuole la punizione del peccatore. Per quanto riguarda il peccato, certamente Dio non lo causa e non lo vuole; però lo permette e, una volta che l'uomo cade nel peccato, Dio o fa giustizia con chi non si pente o usa misericordia verso il peccatore pentito. Però bisogna ricordare che lo stesso pentimento è suscitato da un misterioso decreto divino legato alla predestinazione, che non ci è concesso di perscrutare.

56. **Per quanto riguarda la permissione divina essa significa che in certi casi Dio potrebbe impedire il peccato, ma non lo fa. Anzi, dando esistenza al peccatore, sembra quasi che collabori con lui e che il peccatore sia quasi lo strumento dell'azione divina.** In realtà, come abbiamo visto, Dio crea l'atto peccaminoso solo dal punto di vista ontologico; ma, essendo Egli bontà infinita, la malizia morale dell'atto è da addebitarsi al solo peccatore.

Dio non impedisce il peccato, perchè Egli nella sua onnipotenza e nella sua bontà sa ricavare dal peccato, una volta commesso, un bene superiore a quello che ci sarebbe stato se il peccato non ci fosse stato. L'esempio più grande che si possa fare è l'Incarnazione del Verbo. Infatti Dio ha permesso il peccato dei progenitori per darci suo Figlio, grazie al Quale noi siamo elevati alla dignità di figli di Dio, che è una condizione di vita (la vita della grazia cristiana) superiore alla stessa vita di grazia dei nostri progenitori, i quali, se sono diventati figli di Dio, lo hanno dovuto non alla loro condizione originaria, ma appunto alla Redenzione di Cristo.

57. **L'esistenza della giustizia divina si deduce dalla rivelazione dell'esistenza di dannati che risulta con chiarezza dalle parole di Gesù Cristo.** Se dunque vogliamo essere veramente fedeli alle parole del Signore, non possiamo limitarci a dire, come fanno alcuni, che la dannazione è possibile ma non sappiamo se ci sia o non ci sia qualche dannato. Tanto meno è conforme alle parole del Signore la tesi di chi sostiene che si salvano tutti.

In realtà vi sono affermazioni del Signore dalle quali appare chiaramente che esistono effettivamente dei dannati, anche se non sappiamo chi sono e quanti sono. E' vero che certi interventi di Gesù Cristo sull'inferno sono dei semplici avvertimenti, però in altri luoghi il Signore prevede positivamente l'esistenza dei dannati.

58. Una questione speciale è suscitata dalla posizione di **Origene**, la quale per certi aspetti è ancora attuale. Infatti, **secondo Origene, l'esistenza dell'inferno costituirebbe un difetto nell'opera divina della creazione e della salvezza**. Infatti Origene risente della metafisica di Plotino, il quale concepisce il mondo come una emanazione divina che, uscita da Dio, torna a Dio. In questa visuale è inconcepibile che ci sia qualcosa che non ritorni a Dio.

Ma in realtà questa pretesa di una perfetta circolarità dell'azione divina appare eccessiva in riferimento al mondo. L'azione circolare divina è perfetta solo all'interno di Dio. **Siccome il mondo è distinto da Dio, il fatto che una parte del mondo non torni a Dio non è un'imperfezione dell'opera di Dio, ma è colpa del mondo.**

D'altra parte la provvidenza divina è presente anche nell'inferno e quindi anche nell'inferno esiste una certa perfezione che è il riflesso della bontà divina, nonostante la severità della pena. D'altra parte che cosa Gesù Cristo poteva fare di più per la nostra salvezza? Coloro che non si salvano, non si salvano quindi perchè l'opera di Cristo sia imperfetta, ma per colpa loro.

59. Riprendiamo adesso il discorso dedicato al problema di **come riparare ai tre guasti provocati dal peccato**. Abbiamo già detto che è **necessario l'intervento della grazia**.

Per quanto riguarda il primo guasto, dobbiamo dire che il dono della grazia deriva dalla luce divina, che viene ridata all'anima solo per mezzo di una nuova illuminazione (*illustratio*) da parte di Dio. Naturalmente *illustratio* è solo un esempio: la luce increata di Dio è luce in senso metaforico.

Però si può esemplificare così: **Dio dà di nuovo la luce, togliendo le tenebre del peccato**. Egli solo può togliere la macchia del peccato, in quanto converte a Sè il peccatore. Lo strappa quasi dal suo attaccamento al bene creato, lo converte a Sè, come l'occhio che si converte alla sorgente di luce e quindi Dio inonda l'uomo della sua luce divina.

60. **Dunque c'è prima la conversione e poi l'infusione della grazia divina**. Sempre nell'esempio della finestra chiusa, è come se il Signore aprisse la finestra e poi per un effetto immediato illuminasse la camera che prima era buia. **Il fatto è però che la finestra la chiudiamo noi, mentre chi apre è sempre Dio**. Nelle vicende umane l'uomo chiude e apre la finestra, ma nelle vicende soprannaturali l'uomo può chiudere la finestra, ma chi può aprirla è solo Dio.

In questo senso, solo Dio può dare la grazia; **Dio, per un principio di gratitissima predilezione, dice: "A questo peccatore, in questo momento, mi piace ridare la grazia"; e allora irrompe in lui con la grazia attuale, lo muove a convertirsi al bene e quindi gli dà di nuovo il dono della grazia giustificante.**

61. **Per quanto riguarda il secondo guasto, la subordinazione della volontà rispetto a Dio può essere restaurata solo dalla conversione che solo Dio può operare**. Solo l'Agente primo può ordinare nuovamente al fine ultimo. L'insubordinazione della volontà è tolta soltanto da un'azione divina sull'uomo.

62. **Per quanto riguarda il terzo guasto, anche la colpa e la pena possono essere rimesse solo da Dio**, perchè nel peccato il vero offeso è sempre e solo Dio. Quindi solo Dio, che è l'offeso, può rimettere colpa e pena, riappacificandosi col peccatore. Ridonare pace al peccatore presuppone una nuova dilezione, cioè un nuovo atto di amore speciale di Dio nei riguardi del peccatore.

Anche nelle vicende umane, se noi non conosciamo una persona, diciamo che per essa non c'è né particolare amore né particolare odio, anche se certamente c'è la solidarietà umana, questa amicizia fondamentale, che dovrebbe essere la base della convivenza sociale, come dice Aristotele. Se invece una persona ci ha offeso apertamente, per perdonarla bisogna che, con una particolare predilezione, la riaccogliamo di nuovo nelle nostre grazie.

E così accade e molto di più ancora, da parte di Dio. **Colpa e pena non possono essere rimessi, se Dio stesso non li rimette con un atto di speciale amore.** La guarigione naturale può essere ottenuta con le forze naturali; 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 richiede la nuova infusione dell'anima nel corpo.**

63. **Volendo paragonare il risorgere dal peccato alla guarigione da una malattia naturale, S.Tommaso dice che l'esempio dell'ammalato non regge, perchè questa guarigione avviene per forze connaturali.**

Potrebbe sembrare che le cose vadano in maniera simile anche sul piano soprannaturale. Invece non è così, perchè il bene naturale è una cosa e il bene soprannaturale è un'altra cosa. **L'ordine a Dio non è come l'ordine a noi stessi. L'ordine a noi stessi è sempre immanente, cioè proporzionato alle nostre forze; invece l'ordine a Dio è sempre trascendente, ossia dipende esclusivamente da Lui.**

64. **Quindi, se io offendo l'ordine trascendente, per recuperarlo bisogna che l'iniziativa parta ancora dal trascendente.** E' necessario che Dio mi infonda ancora la grazia. **E' un po' come la resurrezione di un morto.** L'uomo vivo è di per sè opera di natura. Tuttavia nessun processo naturale spiega il ritorno alla vita di un morto, perché la morte di per sè è un processo biologicamente irreversibile. Per questo occorre una nuova infusione dell'anima nel corpo: è quel che accadde nella resurrezione di Lazzaro.

S.Tommaso si vale di questo fatto, perchè intende esemplificare la cosiddetta "potenza obbedienziale". Egli dice, riprendendo S.Agostino, che "l'uomo è capace di Dio". Ciò non vuol dire che l'uomo è capace di Dio, come se fosse ordinato a Dio già per natura, ma che **non ripugna che egli posseda Dio in modo soprannaturale e gratuito.**

65. **Non c'è nell'uomo nessuna contraddizione rispetto alla grazia, ma non c'è neppure un'esigenza.** Questa capacità non significa un'esigenza, ma la pura esclusione di una impossibilità. **Non è impossibile che l'uomo abbia la grazia, come non è impossibile che un morto risorga; però occorre un intervento di Dio.** Come un corpo cadaverico è solo obbedienzialmente ordinato alla vita, così anche l'anima è solo obbedienzialmente ordinata alla vita soprannaturale, tanto di più un'anima dopo il peccato.

66. **Ci si può domandare se la natura integra²⁰ può tornare allo stato connaturale con le sue sole forze.** Infatti la questione del peccato non eccede i limiti della natura, non può elevarsi al di sopra dei limiti naturali.

Ora però bisogna considerare che la natura integra può sì operare tutto ciò che riguarda il suo bene connaturale, ma non può elevarsi al di sopra dei limiti naturali. Ma il peccato non lascia la natura integra, bensì la corrompe, cosicché la grazia è richiesta anche per recuperare il bene connaturale, e di nuovo siamo dinnanzi alla **grazia sanante.**

In altre parole l'ipotesi sarebbe questa: **supponiamo che l'uomo non avesse ricevuto da Dio la grazia santificante nel momento della sua creazione e Dio lo avesse creato solamente nell'integrità della sua natura.** Se l'uomo avesse peccato in queste condizioni, non contro Dio come fine ultimo soprannaturale, ma solo contro Dio come fine ultimo naturale, non avrebbe offeso un Bene soprannaturale. Quindi **sembrirebbe in questo caso che l'uomo, come sarebbe stato in grado di peccare, così sarebbe stato in grado di recuperare l'integrità della natura.**

²⁰ Qui facciamo l'ipotesi che noi possedessimo adesso una natura integra, cosa che invece è stata privilegio solo dei nostri progenitori. Diremo che anche in questo caso si risorge dal peccato solo con la grazia. A maggior ragione ci occorre la grazia nella nostra situazione di natura decaduta. Mi sono diffuso a parlare di questi stati della natura nel Corso Scolastico dell'anno scorso.

67. **E' vero che la natura è stata integra prima del peccato, ma dopo il peccato non lo è più.** Perciò, anche per recuperare l'integrità dalla quale il peccatore è decaduto, occorre l'intervento della grazia sanante. La spiegazione teologica di questo fatto è la seguente.

Secondo Giovanni di S.Tommaso, la remissione del danno naturale, nello stato presente, suppone l'allontanamento non solo dal fine naturale, ma anche dal fine soprannaturale; il che non è semplice assenza di quest'ultimo fine, ma una vera e propria esclusione. Nello stato presente l'allontanarsi dal fine naturale è *ipso facto* anche un allontanarsi dal fine soprannaturale.

68. **L'ipotesi suddetta può essere collegata alla tesi avanzata tempo fa da moralisti della Compagnia di Gesù, sostenitori del cosiddetto "peccato filosofico".** Secondo questa tesi, infatti, l'uomo potrebbe peccare contro i valori naturali senza offendere il fine ultimo soprannaturale, cioè il Dio rivelato in Cristo. Ma così ci sarebbe una dissociazione tra il Dio soprannaturale e il Dio dei valori naturali: io posso peccare contro valori naturali (per esempio ammazzando il prossimo), però nel contempo mantengo una buona ed intima amicizia con il Padre che è nei Cieli.

La tesi del peccato filosofico in certo modo ritorna nella morale di Rahner, con la sua distinzione tra l'atto categoriale e l'opzione fondamentale o trascendentale. In questa visuale il peccato vero e proprio riguarda l'opzione fondamentale atematica nei confronti di Dio, mentre gli atti categoriali, riferiti agli oggetti dell'esperienza - possiamo pensare anche a infrazioni della legge morale naturale - non hanno un peso morale negativo, supponendo l'orientamento teologico dell'opzione fondamentale. Questa teoria è stata confutata da Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Veritatis Splendor*.

69. **Bisogna ricordare invece che nel rifiuto del bene naturale, si rifiuta anche il bene soprannaturale, perché nello stato attuale i due beni sono assolutamente connessi l'uno con l'altro.** Nella **natura pura**²¹ invece ci sarebbe stato bisogno della grazia per la conversione dal peccato, non quanto all'effetto, che non riguarda il soprannaturale, bensì quanto al modo di recuperare il bene naturale, dal quale il soggetto è decaduto.

Nell'*ad tertium* dell'art.7 della I-II, S.Tommaso formula l'ipotesi di ciò che avverrebbe se l'uomo peccasse nello stato di natura integra, nel quale l'uomo non avrebbe ricevuto da Dio il bene dell'amicizia divina, cioè la grazia della vita soprannaturale. In questo caso sembra che non ci sia bisogno di recuperare la vita soprannaturale, perchè non è stata nemmeno proposta all'uomo.

70. **Quindi, si tratterebbe di recuperare il solo bene naturale. Infatti il peccato, in questo caso, non riguarderebbe doveri soprannaturali; perciò in tal caso Dio restituirebbe all'uomo un bene naturale, quello dell'integrità della sua natura.**

S.Tommaso fa invece osservare che la **natura può guarire se stessa quando si tratta di forze puramente naturali; ma quando la natura è corrotta dal peccato, Dio le restituisce il bene naturale solo per grazia.** Si tratta del dono di un bene naturale, però donato per grazia. Infatti, **all'uomo decaduto dallo stato di natura integra, il bene che ha perso non gli è più dovuto, per cui, se lo recupera, gli è donato per grazia, benchè sia dovuto alla natura come tale.**

Perciò Dio, se avesse voluto reintegrare l'uomo nella sua bontà naturale, avrebbe dovuto ridargli un bene puramente naturale quanto al contenuto; ma solo Dio avrebbe potuto darglielo, perchè in quella circostanza quel bene pur naturale avrebbe superato le capacità di una natura decaduta.

²¹ La cosiddetta "natura pura", della quale parla S.Tommaso senza chiamarla in questo modo, è la natura nella quale la composizione dello spirito col corpo è portata alla dissoluzione, ossia l'individuo è mortale. Però, nello stato edenico, esisteva la natura integra per la quale la morte era impedita grazie al dono dell'immortalità.

71. **C'è da notare come la dottrina della grazia richiama la dottrina del peccato.** Questo è molto vero, anche sul piano della vita spirituale. Oggi si dice molto spesso che l'uomo ha perso il senso del peccato. Ciò si collega con l'indifferenza nei confronti dell'importanza della grazia. **Infatti quanto più si ama la grazia, tanto più si odia il peccato. E viceversa, quanto più ci si rende conto della gravità del peccato, tanto più si apprezza il valore della grazia.**

Si può dire anche che oggi si è perso il senso del peccato, perchè si è indifferenti nei confronti del problema di Dio e quindi della grazia. Infatti, che cos'è il peccato se non il rifiuto di Dio? Queste due realtà - il senso del peccato e il senso del Dio della grazia - si perdono sempre insieme: se si sa chi è Dio, o almeno si intravede lontanamente chi è Dio, allora si ha orrore del peccato. Se invece si è indifferenti nei riguardi del divino, anche il peccato diventa una cosa irrilevante.

72. **Quindi, in qualche modo, anche qui c'è una duplice valutazione del peccato. E' il discorso di prima: la separazione tra il peccato contro il Dio soprannaturale e il peccato contro i valori naturali.** Anche i molinisti classici e un molinista moderno come Rahner, non sono così pelagiani da dire che il peccato è una cosa trascurabile; però **mettono in rilievo soprattutto il primo aspetto, ossia il peccato come disordine rispetto a Dio.** Ma sono un po' meno severi per quanto riguarda il secondo effetto: quello che riguarda l'offesa ai valori naturali.

Invece, S.Paolo dice che "l'uomo, quando pecca, diventa schiavo del peccato"; avviene infatti come se il peccato avesse una terribile ferrea logica; il peccato, una volta avvenuto, si trascina dietro un altro peccato e così via, a meno che l'intervento di Dio non spezzi questa catena.

73. **La risposta da dare ai molinisti e a Rahner è quindi che la conseguenza del peccato non è solo che noi siamo nemici di Dio; ma in qualche modo c'è anche l'indebolimento delle nostre stesse facoltà di ricupero.** E se questo avviene con il peccato personale, tanto più avviene con quello originale, perchè dovete immaginare la decadenza di una natura integra proprio in questo stato di miseria in cui ci troviamo adesso.

Come capita anche nei peccati personali, ci si accorge che, se ci si inoltra in un strada non buona, in qualche modo si tende a perseverare, non solo per le cattive abitudini, ma semplicemente perchè perseverando nel peccato, la stessa onestà naturale si indebolisce sempre di più e il ricupero è sempre più difficile.

74. Il peccato contro la temperanza è facilmente constatabile. Se uno, per esempio, va molto avanti nel prendere la droga, il recupero diventerà sempre più difficile; non solo per gli effetti della stessa droga, ma anche per i suoi effetti psicologici e per l'indebolimento delle facoltà dell'anima. E' su questo che fa appunto leva Giovanni di S.Tommaso.

In ogni peccato c'è anche un venir meno dell'integrità della natura. La non integrità dello stato di natura decaduta esige, **per l'integrazione dello stato precedente, un supplemento di grazia che non può venire che dalla causa trascendente, cioè da Dio.**

75. **Per la remissione del peccato non basta la cessazione dell'atto peccaminoso, ma Dio esige una riparazione, la quale può essere realizzata solo da una Persona divina.** Questo è un tema soteriologico: solo il Cristo può meritare il perdono completo dei peccati di stretto rigore di giustizia. **Solo Lui, vero Dio, ha offerto al Padre un'espiazione infinita per un peccato infinito²².**

Qui sta anche la convenienza dell'Incarnazione, il fatto che il Verbo si è fatto carne. Quando si pensa che queste due realtà, il Verbo e la carne, talmente tra loro distanti, si sono unite in

²² Infinito rispetto alla Persona offesa, che è infinita, e di conseguenza, in certo senso, anche rispetto al peccatore, il quale merita una pena di infinita durata, ossia l'inferno.

un'unica Persona, si rimane davvero senza parole. Il Verbo si riveste della nostra umanità, per salvare l'umanità e non c'era altra via²³.

76. **Emerge qui il tema della giustizia.** Dio è misericordioso nel senso che ci dona la grazia del perdono dei peccati; tuttavia nel contempo **esige un compenso al peccato commesso contro di Lui secondo una misura di massima giustizia.** Non si accontenta di una giustizia proporzionale, ma vuole la giustizia commutativa²⁴. **Vuole che ci sia un Suo Uguale che paghi il riscatto**²⁵. Solo tra il Padre e il Figlio è possibile questo scambio, perchè solo una Persona che è a sua volta Dio, può veramente compiere un'azione redentrice, di infinita redenzione.

S.Tommaso poi osserva che **la possibilità che ci è data in Cristo di espiare per noi e per gli altri, è a sua volta frutto della divina misericordia,** in quanto l'uomo peccatore, con le sue deboli forze, non sarebbe in grado di compensare il Padre, se Cristo non gli fosse venuto incontro con la sua grazia.

77. **Certo che Dio poteva accontentarsi anche di meno, ma quello che è interessante, è invece che Dio non si è accontentato di meno; ha voluto proprio la sofferenza e la morte in croce del Figlio**²⁶. Ciò sarebbe avvenuto anche se il peccato fosse avvenuto in uno stato di semplice natura pura, in quanto l'uomo, pur non essendo ordinato a Dio come fine soprannaturale, di fatto sempre avrebbe offeso un Dio infinitamente buono e sarebbe diventato debitore di un'infinita riparazione.

Per non concepire il Padre come un assassino, Schillebeeckx si rifiuta di pensare che il Padre abbia voluto la morte del Figlio, ma questo perchè non capisce che questa morte non è l'effetto di un peccato del Padre - sarebbe una bestemmia il solo pensarlo -, ma solo dei suoi uccisori. **Il Padre allora ha bensì voluto la morte del Figlio, ma una morte sacrificale,** nel senso che il Figlio, liberamente e per amore, si è offerto in sacrificio per la salvezza dell'umanità in obbedienza al piano del Padre.

Quindi, **anche nell'ipotesi dello stato di natura pura,** l'uomo, per quanto non sia ordinato a Dio come fine soprannaturale, non può commettere un peccato puramente filosofico o "categoriale", perchè di fatto offende sempre un Dio, che per quanto sia conosciuto e amato in questo stato solo tramite la natura, però è sempre infinitamente buono. Si tratta sempre di una offesa a un Bene infinito. Quindi anche **in questo stato ci sarebbe stato bisogno di una riparazione o di una espiazione per la colpa.**

²³ Di fatto noi non possiamo salvarci se non grazie al mistero dell'Incarnazione. Tuttavia Dio, se avesse voluto, poteva salvarci anche in altri modi.

²⁴ Giustizia proporzionale sarebbe stata che Dio si fosse accontentato di un'offerta espiativa da parte dell'uomo proporzionata ai suoi limiti umani, come avviene in tutte le altre religioni, compresa la religione ebraica dell'A.T. Invece il Padre ha voluto essere compensato con una giustizia commutativa, vale a dire con un compenso che fosse alla pari dell'offesa ricevuta. Ora, trattandosi di un prezzo infinito da pagare, tale prezzo poteva pagarlo soltanto il Figlio di Dio.

²⁵ Questo linguaggio di tipo economico naturalmente è una metafora, come il termine stesso "redentore", parola che significa "colui che paga un riscatto". Il concetto proprio invece da usare sarebbe quello di "espiatore", perchè Gesù Cristo Sommo Sacerdote, ci salva compiendo un atto di culto espiativo.

²⁶ Alcuni a questo punto si scandalizzano dicendo che il Padre non può aver voluto la morte del Figlio, ma questa è stata voluta solo dai suoi uccisori. Ora, è ovvio che il solo ipotizzare che il Padre sia stato un assassino è una bestemmia intollerabile. Si deve dire allora che **il Padre non ha voluto la morte del Figlio, ma ha voluto il suo sacrificio** per la salvezza dell'umanità, per la gloria del Figlio e per la stessa gloria del Padre. Quindi, il Padre ha utilizzato l'orrendo delitto dell'uccisione del Figlio per ricavare da esso il riscatto dell'umanità.

LA NECESSITA' DELLA GRAZIA

II Parte

LEZIONE II

78. **Ci chiediamo se, senza un'assistenza speciale della grazia, l'uomo possa evitare il peccato.** Non è questione dell'assistenza generale della grazia; ci si chiede se l'uomo ha bisogno o meno di un'assistenza speciale della grazia. Che abbia bisogno di un aiuto generico di Dio, questo è fuori questione. **Ci si chiede, invece, se l'uomo, al di là dell'aiuto generico, abbia bisogno anche di un aiuto speciale, per evitare il peccato.** La risposta di S.Tommaso comincia da una distinzione.

La fondamentale distinzione è quella tra lo stato di **natura integra** e quello di **natura decaduta**. Però ulteriormente **lo stato di natura decaduta si sdoppia in stato di natura decaduta *sic et simpliciter* e lo stato di natura decaduta, ma redenta nel contempo da Cristo.**

79. Vediamo le singole divisioni: certamente **nello stato di natura integra l'uomo poteva evitare ogni peccato mortale e veniale, perchè in fondo il peccato è un allontanarsi dal bene connaturale. Prima di essere offesa a Dio, il peccato è un danno fatto all'uomo.** E' interessante questo fatto del peccato: esso offende anzitutto l'uomo, è un allontanarsi dalla natura dell'uomo²⁷.

Ogni peccato è contro natura. In teologia morale talvolta si parla di certi peccati particolari "contro natura", ma, se ci riflettiamo, ogni peccato è contrario alla natura dell'uomo²⁸. Perciò, se ciò è vero, e S.Tommaso parla della legge naturale, quella che è contenuta nei precetti del Decalogo, da questo punto di vista **il peccato è un allontanamento da un bene connaturale all'uomo, anche là dove si pecca contro Dio.**

Per esempio, poter avere un collegamento col Trascendente fa parte della natura umana, anzi direi che definisce la natura umana in ciò che ha di più nobile; quindi è un dovere naturale dare a Dio ciò che è suo, dare a noi ciò che è nostro e dare a Cesare ciò che è di Cesare, tanto per usare la parola evangelica del Salvatore. A ciascuno il suo. A Dio il suo, a noi il nostro, e anche a livello politico, ciò che spetta a questo livello politico.

80. **In qualche modo nell'uomo si radicano queste diverse relazioni: la relazione a Dio, la relazione a se stesso, che non è una relazione reale ma di ragione²⁹, e poi una relazione al prossimo nella convivenza politica.** Notate bene come questa divisione triadica è archetipica: i doveri verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo.

²⁷ Infatti, se ci riflettiamo, Dio non può essere "offeso", in quanto, propriamente parlando, essere offeso comporta, nella persona offesa, il fatto che essa viene privata di qualcosa: ma Dio evidentemente, perfezione infinita, non può essere privato di nulla. Ciò naturalmente non vuol dire che dobbiamo abbandonare l'espressione tradizionale "offesa di Dio", ma ricordarci che si tratta di una semplice espressione antropomorfa.

²⁸ Il peccato è "contro natura" in due sensi: contro la natura animale dell'uomo e contro la natura umana in quanto razionale. Un peccato può essere contro natura nel secondo senso, ma non nel primo; se invece è contro il primo, è certamente anche contro il secondo. Per esempio, un peccato di pedofilia è contro il primo senso, perché è **fisiologicamente innaturale** che un adulto si unisca a un minore; e invece l'uomo che si unisce a una prostituta pecca nel secondo senso, ma non nel primo, perché è **fisiologicamente naturale** che l'uomo si unisca alla donna.

²⁹ La relazione reale è la relazione tra due cose realmente distinte, per esempio tra padre e figlio; invece la relazione di ragione è la relazione tra due formalità concettualizzabili all'interno di una medesima cosa: vedi l'esempio stesso del testo, ossia la relazione dell'io con se stesso.

Questi tre orientamenti fondamentali dell'uomo li ritroviamo nelle **tre Idee trascendentali di Kant: l'Idea di Dio, l'idea dell'anima e l'idea del mondo**; ovviamente si tratta del mondo morale e del mondo politico, cioè del mondo della convivenza con il prossimo. Questo triplice rapporto è tutto radicato nella natura umana, con tutto ciò che esso comporta di fragile, quindi corporeo, ma anche con tutto ciò che la nostra natura comporta di trascendente e di spirituale.

Dato che il peccato è un venir meno rispetto al bene connaturale dell'uomo e dato che per definizione nello stato di natura integra l'uomo era in grado di conservare l'integrità di quella natura che connaturalmente possiede, non c'è dubbio che **nello stato di integrità, l'uomo era in grado, senza un aiuto speciale di Dio di evitare il peccato.**

81. **Nell'art.7 della Questione 109, S.Tommaso tratta di Adamo, il quale aveva questa integrità, ma con il suo peccato l'ha perduta, sicchè noi abbiamo ereditato l'inclinazione al male, che è conseguenza del peccato e ci impedisce di attuare la suddetta integrità.**

Da tenere ben presente, che il peccato, anzitutto, è una disobbedienza alla legge naturale di Dio con la conseguenza di corrompere la natura dell'uomo. Dato che nello stato di natura integra, per definizione, l'uomo aveva l'integrità delle sue capacità di conservare il suo bene connaturale, **in questo stato l'uomo poteva non peccare ed evitare il peccato, senza bisogno di uno speciale aiuto divino, ma grazie ad una sola mozione generale, che comunque e sempre Dio concede alle cause seconde.**

Lo stato di natura integra, in S.Tommaso, fa sempre riferimento allo stato di innocenza originale³⁰. Invece la teologia posteriore giustamente distingue lo stato di innocenza o stato di giustizia originale dallo stato di natura integra. La differenza è che lo stato di innocenza originale contiene tutto ciò che possiede la natura integra e in più l'intimità divina, cioè l'amicizia con Dio, la grazia soprannaturale. La natura solamente integra non è dotata del dono soprannaturale della grazia abituale, ma è dotata di tutto ciò che spetta alla natura dell'uomo, in quanto è uomo.

82. **Nello stato di natura integra c'erano doni preternaturali veramente stupendi**, come per esempio il dono dell'immortalità, il dono dell'impassibilità e l'esenzone dalla concupiscenza³¹, che consisteva nella inclinazione spontanea a compiere perfettamente tutti gli atti delle virtù. Dovete pensare allo splendore di tutte le anime che perfettamente dominavano qualsiasi mozione della loro sensibilità.

Lo stato di giustizia originale, invece, aggiunge al resto anche la grazia abituale, che è soprannaturale nel senso stretto. Nello stato di giustizia originale, secondo questa distinzione, l'uomo **poteva adempiere senza grazia speciale a tutti i precetti della legge naturale e anche a tutti i precetti che riguardano le virtù teologali**, perchè allora ne aveva la capacità e anche l'esigenza, in quanto l'uomo era già in grazia.

83. **Riguardo al primo uomo creato da Dio, ci sono due ipotesi possibili. La prima ipotesi è che Dio avrebbe potuto crearlo anche senza la sua grazia:** non gli avrebbe fatto nessun torto, proprio perchè la grazia è gratuita. Se la grazia è data secondo le esigenze della natura - sto parafrasando un'esclamazione paolina - allora non è più data per grazia, ma annienta se stessa.

Quindi Dio era libero di creare l'uomo senza la grazia. Se lo avesse fatto, l'uomo avrebbe avuto l'integrità della sua natura umana. **Avrebbe avuto una legge morale solamente naturale e l'uomo sarebbe stato in grado di adempiere perfettamente alla legge puramente naturale, perchè aveva l'integrità del suo bene connaturale.**

³⁰ Lo stato di innocenza o di giustizia originale è lo stato originario della natura umana proprio della coppia primitiva. Esso comportava oltre al bene della natura umana (natura pura), i doni preternaturali (natura integra) e il dono della grazia.

³¹ La "concupiscenza" nel senso tecnico teologico è l'inclinazione a fare il male conseguente al peccato originale.

La seconda ipotesi ci dice quello che effettivamente è avvenuto, e cioè che Dio ha creato l'uomo non solo con le sue proprietà connaturali e preternaturali, nel senso che abbiamo detto, ma gli ha anche dato quella che si dice "amicizia con Dio". Pensate alle prime pagine del Genesi, splendide: Dio che si intrattiene con Adamo e che passeggia con lui nel Paradiso Terrestre.

84. **Questo dono dell'amicizia soprannaturale con Dio comporta anche un'esigenza di moralità, non solo naturale, ma anche soprannaturale.** Il nostro progenitore aveva una duplice morale, come l'abbiamo noi adesso. Non duplice nel senso di contraddittoria, ma duplice nel senso che una si sovrappone all'altra. C'è quindi la moralità naturale, che corrisponde alla legge naturale di Dio, e poi c'è la moralità soprannaturale, che corrisponde alla legge divina generale e positiva.

Quanto alla legge positiva³², possiamo pensare che il nostro Progenitore non ne avesse bisogno come noi, perchè alle origini egli aveva un'etica scritta nel cuore dalla grazia stessa. Ora, la grazia è una partecipazione di Dio stesso, ovvero della S.Trinità. Quando infatti la Trinità è presente nell'anima, quell'anima sente spontaneamente l'esigenza di comportarsi come figlia di Dio.

Questa è la moralità soprannaturale; quindi i nostri progenitori, in base a questa considerazione, se fossero stati creati solo nella natura integra, non avrebbero avuto la legge soprannaturale, ma solo quella naturale e avrebbero potuto obbedire la legge naturale secondo l'integrità di questo stato, senza grazia speciale.

85. **Similmente, creati come sono stati nella grazia santificante, in questo stato di innocenza originale, avrebbero potuto senza un aiuto speciale di Dio, adempiere a tutte le esigenze, sia della loro natura che allora era integra, sia della grazia santificante che Dio ha loro dato.**

Quanto allo stato di natura decaduta, dopo il peccato delle origini, se la consideriamo sanata dalla grazia santificante, è lo stato di natura decaduta che tende a peccare, ma in via di guarigione per opera della grazia di Cristo Redentore.

Lo stato attuale del buon cristiano è quello di colui che è figlio di Adamo e di Eva, ma nel contempo anche figlio di Dio, perchè crede in Cristo aderendo al suo Vangelo e vive la vita soprannaturale dei sacramenti e della preghiera.

86. **Ora, S.Tommaso dice che con questa grazia viene sanata primariamente la parte razionale, ovvero la nostra parte spirituale e precisamente l'apice della mente; non così le facoltà inferiori³³. Infatti la parte sensitiva rimane ancora disordinata.**

Avvertiamo che in questo processo di guarigione, con il sostegno della grazia del Redentore, cominciamo a superare le tentazioni. Il che vuol dire che le tentazioni non sono totalmente annullate; ci sono e continuano ad esserci. Perciò questa guarigione è solo parziale, ma nello stesso tempo, se il malato è perseverante nella cura, tende alla piena salute. S.Tommaso osserva altresì che, in questo stato della grazia sanate, continua ad esserci la concupiscenza e il fomite del peccato.

³² L'etica positiva o giuridica è quell'etica che determina la legge naturale universale in modo da adattarla ed applicarla alle esigenze e alle finalità particolari nella diversità dei tempi, dei luoghi e delle circostanze. La legge positiva è di due specie: **naturale** e rivelata. La prima fonda il diritto civile; la seconda, contenuta nella rivelazione cristiana, fonda la legge ecclesiastica o diritto canonico

³³ S.Tommaso non intende in qualche modo qui svalutare alla maniera platonica i sensi nei confronti della ragione, ma si riferisce ad un'esperienza che è accessibile ad ogni anima che vuol correggersi da cattive abitudini: avvertiamo che innanzitutto la grazia dà forza all'intimo del nostro spirito, mentre con fatica e solo lavorando con perseveranza, riusciamo gradualmente a sottomettere alla ragione gli impulsi delle nostre passioni.

87. **L'eccezione è ovvia: è quella della natura umana di Cristo e della Beata Vergine;** invece ogni altro cristiano che possiede una natura piagata dalla colpa delle origini, avviene che in forza della grazia di Cristo, **benché si trovi in uno stato di salute parziale, può evitare ogni peccato mortale.**

Questo al limite può avvenire senza una grazia speciale aggiunta, ossia una grazia attuale. **Si può quindi evitare ogni peccato mortale, ma non tutti i peccati veniali nel loro insieme.** Perchè i moti di sensualità sono reprimibili singolarmente, per cui, se non sono repressi, costituiscono peccati veniali. Però non sono reprimibili tutti, ma, per quanto si metta la buona volontà nell'evitarli, prima o poi il soggetto cade in qualche peccato veniale.

88. Ponendoci la questione di come cancellare il peccato nello stato di natura decaduta e redenta dalla grazia di Cristo, la cosa non è facile da afferrare. Essa infatti richiede una specie di analisi antropologico-teologica: siamo di fronte ad un'anima che ha conosciuto il morso dell'antico serpente, ovvero ha conosciuto il peccato delle origini, con la concupiscenza che ne consegue; quindi si tratta di un'anima che ha l'inclinazione al male, ma **possiede la grazia di Cristo o con il Battesimo e la conversione personale, o, nel caso che l'anima non sia a conoscenza della grazia di Cristo, perché consegue ugualmente la giustificazione in maniera extra-sacramentale per vie straordinarie, che solo Dio conosce.**

89. **La salvezza dal punto di vista cristiano è vista anche come una vittoria della grazia sul peccato: Cristo che vince Satana e noi dobbiamo lottare con Cristo per poter vincere.** Il che vuol dire che la vita cristiana va concepita come una lunga guerra. Per questo Cristo ha detto: "Non sono venuto a portare la pace, ma una spada".

Dunque la vita cristiana è un lungo combattimento perché la salvezza è concepita come una vittoria. D'altra parte, come osserva S.Cipriano: "Non c'è vittoria se non è preceduta la battaglia". Bisogna che prima ci sia la battaglia e poi c'è la vittoria: nessuno sarà incoronato, come dice S.Paolo, se non ha combattuto valorosamente.

90. Dio Padre non ci concede una redenzione facile. Infatti, **Egli con la grazia del Redentore certamente avrebbe potuto estinguere il fornite del peccato. Invece il Padre ha voluto che rimanga per noi uno spazio per una certa conquista interiore, sempre sostenuta dalla sua grazia. Però nel contempo la nostra libertà è sfidata dal fatto che rimane ancora il male.**

Per questo bisogna vedere la vita dell'uomo sulla terra, come la vedeva Giobbe, come una certa milizia, come un servizio militare. Ricordiamoci di Socrate, il quale diceva che non bisogna mai ricorrere all'omicidio o al suicidio, perchè gli dèi ci hanno posto come in una fortezza o in un avamposto, che noi dobbiamo fedelmente custodire come i soldati: guai ai disertori! Quindi la vita attuale, la vita terrena è veramente una conquista del cielo, non è una conquista facile.

91. Qui sta la convenienza che, secondo la fede cristiana, il cammino della salvezza sia una lunga lotta. E' un dato di fatto plausibile, ma la vera ragione del quale la conosce solo il Signore, e ciò corrisponde al fatto che la nostra natura non è del tutto guarita. Infatti, **come non abbiamo ancora vinto, così non siamo ancora guariti del tutto.**

L'anima comincia a guarire nella sua dimensione più intima o più elevata, quella che S.Agostino chiamava *ratio superior*. E di ciò abbiamo consapevolezza. Infatti, chi possiede la grazia, si rallegra delle cose di Dio e spiritualmente ha questa gioia. Però quello che l'affligge, e tutti ne facciamo l'esperienza, è il fatto che l'aver la gioia in Dio va assieme con l'esperienza che non ci abbandona l'attrattiva delle cose di questo mondo. **La parte superiore dell'anima è già al riparo, ma la parte inferiore continua a volersi sottrarre.**

92. **In questo stato, al limite, è possibile che uno si preservi dal peccato mortale.** Ci sono dei Santi che hanno conservato la loro innocenza battesimale per tutta la vita. Quindi, in qualche modo, in questo stato, dopo essere stati giustificati nel Battesimo, con la Penitenza e gli altri sacramenti, è possibile evitare tutti i peccati mortali. **Però non è possibile in nessun modo evitare tutti i peccati veniali collettivamente presi, mentre è possibile evitarli uno per uno.**

Ed è qui che si colloca il famoso **peccato di sensualità** (*sensualitas*)³⁴. Ne parla S. Agostino ed è una verità profonda, moralmente parlando. Questa dottrina di S. Agostino fa riferimento al fatto che il peccato suppone un **avvertenza razionale della peccaminosità dell'azione che si compie, per cui, se la forza della sensualità offusca tale avvertenza, la colpa diminuisce o si estingue del tutto.**

S. Bernardo fa questa osservazione: **“il peccato non consiste nel sentire, ma nel consentire”**. Non basta che uno avverta un movimento di sensualità; il peccato avviene quando uno acconsente, ovvero presta proprio il consenso della ragione e della volontà. Questo vuol dire che **la vera origine del peccato è lo spirito e precisamente la volontà.** La sensualità come tale, in quanto moto psicofisico, può essere sede di colpevolezza solo se è guidata da una cattiva volontà.

93. **Questa considerazione possiamo collegarla col principio che il peccato e il male non vengono dalla materia, ma dallo spirito.** In ciò quindi noi vediamo l'errore di quelle concezioni che pongono invece l'origine del male nella materia.

La colpa non nella parte sensitiva dell'anima, ma nella ragione. Quando la ragione ha presente il principio morale, e con coscienza e volontà contravviene a questo principio, allora si ha la vera e propria colpa morale. Ma dove quel giudizio non è possibile nella sua lucidità, non può esserci peccato grave, anche se la materia fosse grave.

Il soffermarsi su un movimento di ordine sensuale o sensitivo, senza che ci sia il consenso e l'avvertenza della ragione e della volontà, non può costituire ancora **peccato mortale.** Ma semmai costituisce **peccato veniale,** in quanto si suppone che il moto sensitivo poteva essere represso; se non lo è stato, sarà colpa, ma solo leggera e veniale, per il fatto che il peccato mortale è un rifiuto del fine ultimo, mentre il peccato veniale non rompe la relazione col fine ultimo, cioè con Dio.

94. Infatti **solo le facoltà razionali sono in grado di confrontarsi con il fine ultimo.** Per quanto riguarda **il peccato veniale, anche se la materia può essere grave, si dà peccato veniale quando o manca la piena avvertenza o il consenso non è pienamente deliberato.** Inoltre, come insegna il Concilio di Trento, **il peccato veniale, nel corso della vita presente, è inevitabile, si commette spesso e lo commettono anche i più buoni.**

Siamo allora qui davanti ad una specie di paradosso, in quanto in linea di principio il peccato veniale, in quanto atto volontario, dovrebbe essere evitabile, data la nostra facoltà di scelta, ma di fatto, come insegna la Chiesa ed entra nell'esperienza comune di tutti noi, è inevitabile.

E' possibile evitare i singoli peccati veniali uno per uno, ma considerando nell'insieme le tentazioni che si accumulano nel tempo, non è possibile non cadere in qualcuna. E' da notare peraltro quanto asserisce il Concilio di Trento circa **il privilegio della Madonna** di non aver mai commesso un peccato veniale; ciò infatti riguarda la straordinaria purezza della sua anima, uno stato di grazia assolutamente unico; il che vuol dire che la sua anima non aveva bisogno di essere risanata.

95. Già questa dottrina del Concilio di Trento, alla luce di quanto ci insegna S. Tommaso, ci fa capire che **la Madonna è priva del peccato veniale proprio perchè Immacolata;** questi due

³⁴ La *sensualitas* in S. Agostino, non è, come in S. Tommaso, la semplice facoltà sensitiva, ma è la sensibilità corrotta dal peccato originale, e quindi in stato di ribellione alla ragione e a Dio.

misteri sono strettamente legati. Invece, **nello stato di natura decaduta**, ma non restaurata, non sanata dalla grazia del Redentore, in un uomo che vive in stato di peccato, succede che nella **parte sensitiva non del tutto subordinata alla ragione, non si possono evitare a lungo i peccati veniali**; così pure nella parte razionale, che è sede del peccato mortale, si può peccare mortalmente. **In questa parte razionale non del tutto subordinata a Dio, non si possono evitare a lungo dei peccati mortali.**

Abbiamo dunque detto come a causa della sensualità disordinata, nello stato di natura decaduta, ma sanata dalla grazia del Redentore, il disordine che rimane nella parte sensitiva conduce fatalmente dopo un certo lasso di tempo, più o meno lungo, alla caduta nel peccato veniale.

Similmente, se noi pensiamo a uno che ha anche la parte razionale non sanata, cosa vuol dire questa malattia della parte razionale? Vuol dire che la parte razionale si sottrae a Dio, non è più subordinata a Dio, è ribelle a Dio, ovvero è abitualmente avversa al fine ultimo. **Questa abituale avversione al fine ultimo è sorgente potenziale ma attiva di altri disordini susseguenti.**

96. **L’Aquinata, quando parla della santità, dice che una delle etimologie è “ciò che è sancito”.** E aggiunge che effettivamente i santi hanno il contatto con Dio, il Quale è immutabile in Sè. **Questa adesione all’incommutabile Bonum, dà agli stessi santi che sono in partenza uomini fragili, una certa partecipazione all’immutabilità e alla fermezza di Dio.** Si tratta di una *virtus fortitudinis*, che in qualche modo appare nei santi.

Invece - dice S.Tommaso - **un uomo che non ha il cuore fisso e fermo in Dio, cede facilmente alla presentazione di cose che allontanano da Dio. Ciò accade - e questo è molto sottile psicologicamente - soprattutto negli eventi improvvisi, nei quali si agisce secondo il fine preconcipito. Per agire contro il fine abituale occorre infatti la premeditazione**³⁵.

97. **Se io devo cambiare parere soprattutto in questioni importanti,** come possono essere il mio rapporto con Dio, **prima di cambiarlo bisogna che abbia modo di pensarci; se invece sono chiamato ad agire improvvisamente *hic et nunc*,** e la morale ha proprio queste esigenze, e non ho sufficiente tempo per deliberare o per pensare, se non riesco a formulare insieme i necessari consigli interiori deliberativi - dico insieme perchè non ne basta uno solo -, **succede che il mio sillogismo morale lo imposto secondo il fine preconcipito, che nel caso del peccatore è quello sbagliato.**

Ciò riguarda soprattutto i peccati gravi, per esempio uno che l’abito di bestemmiare. Quando gli capita qualche contrarietà, il peccato si ripete: è l’irascibilità che fa scattare quella molla; ad un certo punto, quando agisce senza premeditazione, fa di nuovo quel male fatto in precedenza. Quindi è molto importante notare che **nello stato di natura decaduta e non sanata, anche la ragione è malata.** La sua malattia, però, il suo disordine è rispetto al fine trascendente, rispetto al fine ultimo, cosa che invece non può verificarsi nella parte inferiore dell’anima, che non può confrontarsi con il fine ultimo.

98. **Invece la malattia della ragione è un’avversione al fine ultimo. In questo stato, dove l’uomo è abitualmente avverso al vero fine ultimo, è evidente che in seguito ripete dei peccati mortali, soprattutto in eventi improvvisi, dove non può cambiare parere, e quindi agisce secondo il fine preconcipito che in tal caso è un fine disordinato.**

E’ da notare, come insegna San Tommaso, un triplice ordine dell’uomo nei confronti della realtà. Uno, esterno; ed è quello più superficiale, più banale: l’ordine a ciò che ci circonda;

³⁵ Bisogna distinguere qui un “fine preconcipito” nei casi in cui, a seguito di eventi improvvisi, si agisce d’impulso, non in modo premeditato. Invece il “fine abituale” è quello “premeditato”. In questi casi il fine abituale resta, però di fatto il soggetto è guidato dal fine preconcipito sotto l’impulso dell’evento improvviso.

un secondo, interno dell'uomo: secondo quest'ordine, la parte sensitiva deve sottostare alla parte razionale. Infine, l'ordine della mente a Dio. Quest'ultimo ordine sostiene gli altri due.

La mente si subordina immediatamente a Dio; e in queste condizioni, anche l'appetito sensitivo tende a subordinarsi alla mente. Una volta subordinato l'appetito sensitivo, anche nei riguardi del prossimo tendiamo ad agire secondo la norma morale.

99. **L'ordine esterno, riguardante il rapporto con le cose e con gli altri, e quello interno, riguardante le facoltà inferiori, sono a loro volta sostenuti dall'ordine primario, che è quello della parte suprema dell'uomo al fine trascendente.** Questo è molto indicativo, perchè vuol dire che il fondamento dell'essere umano è proprio il rapporto della sua parte suprema con Dio.

A tal riguardo abbiamo l'obiezione di **Durando**³⁶, il quale dice che **nello stato di natura integra non si poteva evitare ogni peccato, perchè senza la grazia non si compivano i precetti delle virtù teologali**, come se fossero necessarie le virtù teologali per vivere nello stato di natura integra. Occorre qui riferirsi alla distinzione fra la natura integra e la natura nello stato d'innocenza originaria.

L'obiezione di Durando è molto attuale; essa dice in fondo che nello stato di natura integra non era possibile senza la grazia evitare i peccati, perchè non si potevano adempiere i precetti delle virtù teologali. **Questa visuale comporta una concezione della vita cristiana, per la quale sembra che la grazia non trascenda la natura, ma in qualche modo debba come completarla. E' quello che oggi si chiama l'integrismo o soprannaturalismo, già condannato dall'Enciclica *Humani Generis* di Pio XII.**

100. **Il Gaetano risponde in questo modo: altro è poter adempiere i precetti della fede, della speranza e della carità, e per questo si richiede la grazia. Altro invece è poter evitare i peccati di omissione nei loro riguardi.** Una cosa è poterli adempiere, un'altra cosa è poter evitare i peccati di omissione nei loro riguardi, e per questo basta non porre ostacolo, ovvero non porsi al di fuori dell'ordine a Dio, in quanto si tratta di precetti positivi che obbligano supponendo l'elevazione soprannaturale.

Il Gaetano vuol dire che l'esigenza della fede, della speranza e della carità è comunque una esigenza buona moralmente parlando, ma non è un'esigenza insita nella natura umana come tale. Per questo tale norma non è obbligatoria, né concretamente attuabile, da un uomo che, secondo un ipotetico piano divino, non sarebbe stato dotato della grazia santificante; perciò **questa norma comincia ad essere obbligatoria supponendo la grazia. Se la grazia non c'è, neanche la norma urge, non obbliga all'adempimento.**

101. **Al riguardo notiamo la differenza tra i precetti negativi e quelli positivi.** I precetti negativi devono essere comunque in ogni momento adempiuti, per esempio "non uccidere"; invece "onora tuo padre e tua madre", che è precetto positivo, certamente vale per tutto il tempo della vita finché i genitori vivono, però assumerà caratteristiche diverse a seconda delle opportunità e dei momenti; infatti il figlio piccolo o un figlio ormai maturo onoreranno il padre in modo diverso; diversamente si onorano i genitori nel caso di serenità e nel caso di necessità.

Quindi i precetti positivi conoscono una variazione di circostanze, mentre i precetti negativi bisogna adempierli in ogni circostanza. Ora i precetti teologali sono precetti positivi; quindi obbligano supponendo le circostanze della loro urgenza. Ora, **questi precetti sono urgenti solo supponendo che ci sia la grazia.** Io direi di più: in questo caso, non si può non adempiere a questi precetti. Invece **sarebbe cosa assurda che Dio obbligasse l'uomo a compiere atti di carità, senza dare la carità infusa, senza dare la grazia.**

³⁶ Guglielmo Durando di San Porziano, OP, nato alla fine del secolo XIII e morto nel 1332.

102. **Quindi in ogni stato di natura, si danno esigenze morali diverse.** A tal riguardo, alcuni hanno sostenuto che S.Tommaso si contraddice quando sostiene che i precetti del decalogo appartengono alla legge morale naturale. Infatti, secondo costoro, i primi tre precetti che comandano il culto divino, farebbero riferimento alle tre virtù teologali. Infatti credere in Dio è un atto di fede.

I seguaci di S.Tommaso rispondono dicendo che non c'è contraddizione, perchè **i precetti della prima tavola hanno un duplice modo di essere osservati: un modo naturale e un modo soprannaturale. D'altra parte anche la morale naturale non è atea, non c'è morale atea, c'è sempre morale religiosa.** Dunque ogni morale è religiosa: bisogna ben dire queste cose in uno stato di laicismo imperversante. Quindi, non c'è una legge morale che non sia religiosamente fondata, perchè i precetti supremi riguardano Dio, ma c'è effettivamente una legge morale naturale, che non è ancora soprannaturale.

Dunque i primi tre precetti possono avere una duplice valenza: una, naturale, propria della virtù di religione; l'altra soprannaturale delle virtù teologali. E' chiaro che se non ci sono quelle virtù, non si possono nemmeno osservare i relativi precetti; se invece ci sono per divina infusione, allora urge l'adempimento anche dei precetti morali soprannaturali.

103. **L'articolo nove della Questione 109 tratta della necessità dell'aiuto della grazia nei giustificati per fare il bene ed evitare il male.** La questione è la seguente: **ci si chiede se l'empio giustificato dalla grazia di Cristo Redentore può fare il bene ed evitare il male, senza l'aiuto speciale della grazia.**

Questo problema ci riguarda tutti. Mi domando: **Io, nello stato di natura decaduta, ma risanata dalla grazia di Cristo Redentore, posso fare il bene senza l'aiuto di Dio, oppure per fare il bene ho ancora bisogno dell'aiuto del Signore?** Chiariamo ulteriormente: basta che Dio mi dia la grazia abituale e mi lasci a me stesso, oppure mi dà la grazia abituale e poi collabora con me in ogni opera buona e anche nella preservazione da ogni opera cattiva?

104. **Ovviamente evitare il peccato è un bene; quindi rientra nel poter fare il bene.** La tesi di S.Tommaso è questa: l'uomo giustificato ha già la grazia abituale, perchè la giustificazione è un'infusione della grazia abituale. **Egli ha già la grazia abituale e quindi non ha bisogno di un'altra grazia abituale;** lo abbiamo già visto rispetto alla preparazione alla grazia: uno non si prepara alla grazia abituale, con un'altra grazia abituale.

Similmente qui, se io ho già la grazia abituale, non ne ho bisogno di un'altra: sarebbe strano che ci siano due grazie in una sola anima. **Però l'uomo necessita sempre di un aiuto attuale, perchè per alcune opere può rendersi necessario un aiuto speciale.** Questo vuol dire che l'uomo ha bisogno di un aiuto gratuito della grazia attuale, anche dopo la giustificazione.

105. **Anzitutto c'è un motivo generico: S.Tommaso ama sempre questi aspetti universali che sono anche filosoficamente fondati: cioè ogni cosa creata ha bisogno della mozione divina per agire, è quella che i tomisti chiamano la "premozione fisica".** Per essere applicata all'atto, ogni realtà creata ha bisogno di una mozione divina. Infatti Iddio dà certamente alle cause seconde ovvero alle creature, non solo l'essere, ma anche reali capacità di agire.

Le creature hanno una loro certa capacità operativa connaturale, però queste capacità sono delle potenze, sono potenziali; non sono già in atto di operare. Questo compete solo a Dio; solo Dio è nell'atto secondo sussistente di agire³⁷. In Dio non c'è una potenza intellettuale che di tanto in tanto pensa; ma in Dio c'è il pensiero attuale sussistente in atto secondo. Ovvero, come dice più semplicemente Aristotele, **Dio è il Pensiero pensante Se stesso in atto.**

³⁷ L'atto secondo non è altro che l'agire, mentre l'atto primo è l'atto d'essere.

Invece, là dove c'è lo sdoppiamento della potenza e dell'atto³⁸, **occorre un qualche cosa (principio di causalità), che faccia passare la causa seconda dal poter agire all'agire di fatto**; insomma, che faccia passare la causa seconda dalla potenza di agire, all'agire in atto secondo. **Questo passaggio non si spiega se non tramite una causa superiore**. E questa è in ultima analisi la seconda via di S.Tommaso per dimostrare l'esistenza di Dio causante incausato.

106. **Questo è un motivo estremamente generico, che vale analogicamente sia nell'ordine naturale che nell'ordine soprannaturale**, secondo il detto di S.Paolo: "In Dio ci muoviamo, viviamo e siamo". Come le cause seconde naturali hanno bisogno di un'applicazione naturale di Dio a degli effetti altrettanto naturali, così le cause seconde nell'ordine soprannaturale, in vista di effetti soprannaturali, avranno bisogno di un'applicazione, che però non è più naturale ma soprannaturale.

Quindi, **questo argomento ha valore universale perchè riguarda anche il livello naturale, ma a fortiori vale anche sul piano della grazia. Un motivo specifico poi è questo: cioè la natura decaduta è risanata e riparata da Cristo; rimane però parzialmente corrotta**; la nostra natura non è sanata del tutto. Questo innanzi tutto per quanto riguarda le facoltà inferiori, il famoso fomite del peccato: per esempio, la tendenza all'orgoglio, la concupiscenza, la tendenza a possedere, a godere e ad esercitare il potere, ma poi anche quanto all'oscurità dell'intelletto, che facilmente si perde nella molteplicità degli eventi esterni (qui si tratta dell'intelletto pratico).

107. **S.Tommaso non si contraddice avendo detto che la parte superiore dell'anima (la *ratio superior* di S.Agostino) è sanata**; infatti egli si riferisce **all'intelletto pratico, che risente molto del disordine delle facoltà inferiori**. Per cui l'intelletto facilmente si perde nella molteplicità degli eventi esterni, dove c'è una tale dovizia di circostanze, che la nostra prudenza da sola non ci vede più chiaro.

E poi l'intelletto rimane disorientato anche nella conoscenza che l'uomo ha di se stesso: persino a conoscere il nostro stato inferiore facciamo una grande fatica, sia a conoscere le circostanze nelle quali dobbiamo agire, sia a conoscere noi stessi che dobbiamo agire. Allora è necessaria una duplice assistenza di Dio e cioè che Egli ci diriga interiormente e che ci protegga esteriormente.

108. **La direzione interiore riguarda una mozione ontologica (la cosiddetta "promozione fisica"); la protezione esterna è quella che si chiama la congruità delle circostanze**. E' una grazia di Dio che il Signore non ci provi più di quanto noi possiamo sopportare; ecco perchè è sensata l'invocazione "non ci indurre in tentazione". **Che cosa vuol dire questo, che il Signore si diverte ad indurci in tentazione?**

No, Dio non fa questo; però è giusto dire "non indurci in tentazione", in quanto ciò significa: "preservaci, Signore, da situazioni nelle quali noi potremmo venir meno". C'è effettivamente questa **duplice assistenza di Dio: una interiore che ci muove a vincere la tentazione che si presenta e l'altra, che fa sì che noi non incontriamo la tentazione**. Entrambe sono delle grazie divine; solo che sono molto diverse; ovviamente è molto più significativa la grazia interiore, la quale ci guida interiormente.

109. **A quali condizioni l'uomo può realizzare il bene soprannaturale, corrispondente allo stato di grazia in cui si trova? Per realizzare appieno il bene soprannaturale della grazia in cui ci si trova, c'è bisogno di un aiuto soprannaturale speciale**, perchè la grazia abituale lascia infermo l'appetito sensitivo e in qualche misura oscurato l'intelletto pratico.

³⁸ Come avviene nel funzionamento dell'intelligenza creata.

Quindi immancabilmente, **se l'uomo non fosse assistito con speciali benevolenze divine, perderebbe dopo un certo tempo la grazia.** Faccio un esempio tratto dalla fisica: c'è quasi un'entropia anche nella vita spirituale. Abbiamo tutti da lottare contro questa stasi, questo arrugginirsi della vita divina in noi.

Succede che, **a causa delle imperfezioni e dei peccati veniali, in qualche modo si affievolisce il fervore della carità.** Non per questo la carità è distrutta. Ma può succedere che, se uno si abbandona a questa entropia crescente col peccato veniale, può ad un certo punto disporsi a cadere nel peccato mortale e con questo perde proprio la stessa vita divina.

110. **Quindi a lungo andare, nello stato attuale di una grazia che ci sana parzialmente, l'uomo non solo ha bisogno di avere la grazia abituale, ma che quella grazia sia continuamente coltivata, sia dall'uomo stesso, sia ovviamente per opera divina³⁹,** perché, se Dio non costruisce la città, invano faticano i costruttori, come dice il Salmo. Per questo c'è bisogno dell'assistenza divina, non solo di quella esterna, ma anzitutto di quella interiore.

Si tratta quasi di mantenere in funzione la grazia, come quando, se si ha un apparecchio, bisogna anche provvedere alla sua manutenzione. Oppure la grazia può essere paragonata a un qualcosa di vivo, per esempio una pianta, che va curata, alimentata e fatta crescere.

Ha ragione S. Agostino quando dice che il rallentare o il fermarsi nella vita soprannaturale è già in qualche modo un disporsi ad abbandonarla. Così, per conservare e realizzare l'integrità del bene soprannaturale proporzionato alla grazia abituale, c'è bisogno di una grazia speciale.

111. **Invece per alcuni beni soprannaturali particolari basta l'aiuto generale,** come per esempio per quei doni che in se stessi non possono aumentare, se non nel modo di essere vissuti, come il dono del sacerdozio, il quale, una volta ricevuto, è mantenuto in essere da Dio con una grazia che si può definire "aiuto generale"; sta poi al sacerdote sforzarsi di vivere ogni giorno questo dono in maniera sempre più perfetta con una grazia che, in questo caso, diventa un aiuto "speciale", perché è destinato ad aumentare indefinitamente per opera della bontà divina.

Anche per quanto riguarda la conservazione degli abiti soprannaturali, è necessario che Dio ci assista con aiuti attuali speciali per conservare in noi l'abito della grazia santificante.

112. Un'altra questione è la seguente: **con questo abito soprannaturale noi possiamo e dobbiamo compiere di tanto in tanto degli atti soprannaturali?** Possiamo farlo col semplice aiuto generale oppure Dio può darci una grazia speciale? Facciamo degli esempi: un atto di amore di Dio, un atto di meditazione, un atto soprannaturale di carità, un trascendersi dell'animo in Dio, un atto di carità verso Dio o verso il prossimo: se io amo il prossimo soprannaturalmente, ovviamente in Dio, si tratta di un atto soprannaturale; se io, nelle mie difficoltà, spero che il Signore mi aiuti, faccio un atto soprannaturale della speranza.

Quindi, **se io compio un atto soprannaturale, ho bisogno per ogni atto di un aiuto speciale? Non necessariamente.** Può succedere che io faccia del bene soprannaturalmente solo con l'aiuto solo generale di Dio. Questo, in ogni caso, ci vuole, perché abbiamo visto che Dio deve applicare me come causa seconda, questa volta soprannaturalmente elevata all'atto soprannaturale.

Questo aiuto generale si richiede sempre per ogni atto, anche minimo. Il minimo atto di fede necessita di un aiuto generale di Dio. **Talvolta si esige un aiuto speciale. Quando?** Quando capita l'occasione di compiere quegli atti che i teologi chiamano "eccellenti" o "eroici". Essi sono detti tali rispetto alla carità ordinaria o alla grazia abituale; invece gli atti propri della grazia abituale sono chiamati "ordinari". Se poi la carità si infiacchisce, abbiamo gli atti "dimessi" o "tiepidi".

³⁹ Il che vuol dire che Dio con la sua grazia sostiene l'azione dell'uomo, ma, di sua iniziativa, aggiunge anche altre grazie che non sono frutto dell'azione dell'uomo in grazia.

113. **Certo che la grazia non è quantificabile; la sua “quantità” è piuttosto la sua intensità, il suo radicarsi nell’anima. Intensità, che è una quantità intensiva della grazia.**

Facciamo un esempio quantitativo, perchè l’intensità della carità ci sfugge; siamo troppo materiali e legati ai sensi per poter comprendere questo mistero. Tuttavia, si può analogicamente applicare la categoria della quantità, e posso dire che, **se io ho avuto un tot di grazia e devo fare un atto soprannaturale che, anziché essere proporzionato a quel tot, è eccedente, per questo ho bisogno di un aiuto speciale.**

Se io invece devo compiere un atto soprannaturale, la cui intensità è inferiore alla quantità di grazia che già possiedo, non ho che da attingere a quella medesima quantità, per cui in questo caso non ho bisogno di un aiuto speciale, ma mi basta la grazia abituale.

114. C’è un’interessante osservazione di Giovanni di S.Tommaso, il quale cita l’articolo 4 della Questione 70 della Terza Parte della *Somma Teologica*, dove S.Tommaso dice che **anche la minima grazia basta per resistere ad ogni concupiscenza ed evitare ogni peccato mortale.**

Come si giustifica questa tesi? La risposta è questa: **ciò è vero rispetto all’essenza e alla potenza della grazia. Ciò invece può non essere vero, rispetto al soggetto in cui la grazia è ricevuta.**

Pensiamo sempre che la grazia è una partecipazione della divina natura, perciò, essendo la partecipazione di una natura superiore a quella umana, **noi potremmo ravvisare nella grazia un duplice aspetto: uno è la sua essenza, che è nientemeno che quella divina. L’altro invece, fa riferimento al modo di essere per partecipazione nel soggetto, per cui la grazia è un qualche cosa che dipende dal soggetto.**

115. **Allora, per quanto riguarda l’essenza della grazia, è chiaro che anche la più piccola grazia contrasta con ogni peccato mortale; invece, per quanto riguarda il suo modo di realizzarsi nella nostra povera e fragile anima, ebbene lì abbiamo bisogno che il Signore ci aiuti continuamente per perseverare nella grazia, evitare il peccato e vincere le tentazioni.**

Ciò si collega con quanto dice S.Paolo, secondo il quale noi “Abbiamo questo tesoro in vasi di creta” (II Cor 4,7). Da un lato, un tesoro grandissimo che è la grazia di Dio, però in vasi di creta che sono la nostra fragilità umana. Perciò, sotto un certo aspetto, ha ragione S.Tommaso nel dire che la grazia sempre e comunque si oppone a ogni peccato. C’è sempre un’inimicizia radicale tra grazia e peccato, per cui di per sé la grazia è fatta per vincere il peccato; ma, considerando la nostra fragile natura, abbiamo bisogno di essere aiutati.

Tuttavia, la grazia può aumentare anche per i nostri meriti e per il nostro impegno nelle opere buone. Questo fa sì che noi, utilizzando la grazia ricevuta, simboleggiata dal talento evangelico, possiamo essere in grado di affrontare vittoriosamente situazioni di emergenza.

116. **L’articolo 10 della Questione 109, riguardante la necessità della grazia, tratta della necessità dell’aiuto divino in vista della perseveranza finale.** Grande è il dono della perseveranza, che vuol dire morire in stato di grazia, ovvero perseverare nella grazia fino all’ultimo respiro.

C’è chi persevera negli ultimi istanti: io penso sempre al buon ladrone in questa circostanza; egli certamente in precedenza non era in grazia di Dio, ma per il suo pentimento, è entrato in grazia ed è morto in quella grazia, ha perseverato. Perseveranza significa morire in stato di grazia, mantenere lo stato di grazia fino al momento della morte.

S.Tommaso ne fa un’analisi più accurata, coglie l’occasione per distinguere **tre tipi di perseveranza. Anzitutto s’intende per perseveranza l’abito della mente in virtù del quale l’uomo resiste alle tristezze, soprattutto a quelle prolungate. Così si distingue la semplice pazienza dalla perseveranza.**

117. **La pazienza resiste in generale alle tristezze; la perseveranza resiste a quella tristezza particolare, che è la durata della tristezza.** S.Tommaso dice che effettivamente una tristezza non da poco così da costituire un oggetto particolare di virtù, è quella tristezza logorante che consiste negli stress continuati.

Non aveva del tutto torto Epicuro, quando diceva che le sofferenze intense sono di breve durata, mentre le sofferenze meno intense possono essere talvolta di durata lunghissima: per esempio, una malattia che dura per parecchio tempo. **Se si tratta invece di resistere ad una tristezza per un incidente passeggero, allora c'è bisogno della pazienza. Se invece io devo sopportare per anni e anni una tristezza che mi affligge continuamente, allora ho bisogno della virtù della perseveranza.**

118. **La fortezza resiste in qualche modo alla minaccia del male; non si allontana dal bene della ragione nonostante la minaccia di un male sensibile.** Però le situazioni sono diverse: ci può essere la **minaccia della tristezza immediata e questa va superata con la pazienza.** Ci può essere invece la minaccia di una tristezza che si prolunga nel tempo e per questo c'è bisogno della virtù della perseveranza. La virtù che combatte la malattia nervosa è la perseveranza, dice S.Tommaso.

Gli stati depressivi possono essere tali da scagionare dal peccato; è per questo che bisogna essere molto cauti nel dare una valutazione morale, eventualmente negativa, del loro modo di comportarsi. Quando si tratta del suicidio, una volta la Chiesa vietava la sepoltura ecclesiastica. Effettivamente non aveva tutti i torti; è cosa grossa togliersi la vita; però bisogna distinguere il motivo: c'è veramente il suicida cinico, che proprio a ragion veduta, senza uno stato mentale alterato, si suicida. Invece ci sono dei casi in cui avviene la depressione, la quale in sé è senza peccato e può addirittura scagionare dal peccato; perchè ci può essere una tale alterazione mentale, che quel poveretto in quel momento non può non vedere la morte come migliore della stessa vita.

119. Invece spesso noi abbiamo anche la responsabilità delle nostre tristezze. Talvolta può esserci una vera e propria malattia psichica e questo è involontario, anche se c'è sempre l'obbligo di curarsi, perchè c'entra il dovere di aver cura di noi stessi. Se dobbiamo curare il corpo, tanto più l'anima; bisogna curarsi sia dal lato somatico che dal lato psichico.

Però **può succedere che qualche cosa entri nel campo della morale: e sono le tristezze volontarie.** Non è che la tristezza come tale sia volontaria in partenza (se mi viene un male anche piccolo, un raffreddore, non posso lavorare come al solito e mi rattristo, è cosa normale). **Quello che è importante è vincere la tristezza, non abbandonarsi ad essa, non coltivarla.**

Come avviene per tutte le virtù che regolano le passioni, così avviene nel **vizio.** Esso **non è, come dice S.Bernardo, il “sentire, ma il consentire”.** E' coltivare la tristezza e in questo senso **ci possono essere dei peccati contro la pazienza e contro la perseveranza.**

120. **Notiamo che la pazienza è perseveranza da un lato e mansuetudine dall'altro.** Infatti spesso si sente dire **“ho perso la pazienza”:** non è la pazienza che si perde in tal caso, ma si perde la mansuetudine. **S.Tommaso dice infatti che la virtù della mansuetudine appartiene più alla temperanza che alla fortezza, anche se la sua materia è l'irascibile; in qualche modo è una temperanza riguardante l'ira.**

Infatti è interessante vedere che **l'ira ha un movimento di impulso; l'ira è aggressiva e quindi si tratta di contenerla;** ecco perchè la **mansuetudine rientra nella temperanza,** la quale trattiene gli impulsi. La **perseveranza invece riguarda la tristezza,** che tende ad opprimere; la tristezza è piuttosto deprimente che aggressiva; ecco perchè **la perseveranza fa parte della fortezza.**

121. **A questo punto prendiamo in considerazione quella perseveranza che comporta il proposito abituale di perseverare fino alla fine della vita nella grazia di Dio.** Penso che ogni uomo giusto, nel momento della giustificazione, abbia anche questo proponimento di perseverare nella grazia. Se vado a confessarmi, ma poi ho ancora voglia di peccare, è chiaro che la mia confessione non è valida, l'assoluzione non ha effetto. **Bisogna che chi viene giustificato abbia anche il proponimento sincero di perseverare nella grazia.**

Un altro significato della perseveranza è quello che riguarda, non il voler perseverare, ma il perseverare di fatto nella grazia santificante fino alla fine della vita. Ora S. Tommaso osserva giustamente che i **primi due tipi di perseveranza sono infusi insieme alla grazia** come ogni altra virtù. Le virtù sono connesse; invece, si può avere un peccato senza avere tutti gli altri; spesso infatti i peccati si contraddicono. Se uno pecca per eccesso, è difficile che pecchi nel contempo per difetto.

122. **Non è invece possibile avere una virtù perfetta, senza averle tutte.** Se si possiede bene una vera virtù, si possiede insieme ad essa tutte le altre. Infatti la vita virtuosa è un che di organico, un che di connesso, un che di vitale. Allora in questo senso **con la grazia santificante sono infuse tutte le virtù:** sia quelle che non possono che essere infuse, cioè le virtù teologali, sia quelle che sono sia infuse che acquisite.

Aristotele dice che i giovani non sono prudenti perchè non hanno l'esperienza della vita. Ribatte S. Tommaso cristiano, dicendo che possono esseri prudenti, non certo con la prudenza acquisita, ma con la prudenza infusa ricevuta nel Battesimo. Quindi ci può essere una virtù non ancora perfettamente acquisita, però già presente in virtù della giustificazione.

123. **Ora la grazia santificante ci infonde anche la virtù della perseveranza e ci infonde la ferma volontà di perseverare fino alla fine della vita nella grazia medesima.** Questa è quasi una legge biologica: ogni essere vivente tende spontaneamente a conservare la sua vita; così c'è una specie di **tendenza spontanea alla conservazione della vita soprannaturale.** Chi vive soprannaturalmente, difende spontaneamente la vita divina in sè.

Invece il **terzo tipo di perseveranza,** dopo il proposito di perseverare al momento della giustificazione e la perseveranza di fatto al momento della morte, richiede **un aiuto attuale continuato di Dio, che protegge e dirige l'uomo in modo tale che egli possa resistere a tutte le tentazioni. Si tratta proprio di mantenere incolume la grazia santificante, superando tutti gli ostacoli e tutte le tentazioni e procedendo nella grazia fino alla fine della vita.**

124. Questo non è possibile senza una grazia attuale continuata e non basta avere la grazia attuale, bisogna averla in continuazione, volta per volta. **Ogni volta che si presenta un pericolo per la grazia abituale, bisogna che Dio ci dia il dono della perseveranza, ci faccia pervenire un aiuto speciale per vincere tale ostacolo.**

In questo modo la **perseveranza finale,** a cui secondo S. Agostino e S. Cipriano corrisponde l'invocazione del *Pater* "Sia santificato il Tuo nome", è **oggetto di preghiera.** Bisogna chiedere. Si può pensare che questa invocazione del *Padre Nostro* sia una preghiera di adorazione.

Comunque sia, la perseveranza finale è tuttavia oggetto di preghiera. Noi moderni abbiamo un po' perso il senso della morte, di una morte santa. Una volta nelle litanie c'era: "da una morte subitanea ed improvvisa, liberaci Signore". Ora c'è la tendenza a dire: "che io non me ne accorga neanche!". La mentalità è cambiata e devo dire non in meglio!

125. **La cosa più bella che dobbiamo chiedere al Signore è che ci dia una morte consapevole, cioè una morte nella quale noi possiamo compiere un ultimo atto di amore divino.** Poi il Signore provvederà Lui, ma è veramente una grande grazia che il Signore ci dia proprio una buona morte, nel senso che ci faccia morire ben disposti.

E questo nessuno lo può meritare, perchè la perseveranza finale non è oggetto di merito, proprio perchè consiste in quella continuazione della grazia, che è principio e non oggetto di merito. Perciò, non potendo la perseveranza finale essere meritata, bisogna che venga chiesta nella preghiera.

Infatti S.Tommaso dice che **non tutti coloro che hanno la grazia perseverano in essa**: è questo un grande mistero: tra tanti giustificati, ce ne sono alcuni che possono morire senza stato di grazia; hanno avuto in precedenza la grazia, ma poi l'hanno persa. **Una cosa è avere la grazia, un'altra cosa è conservarla**. Per conservarla fino alla fine della vita, bisogna che Signore ci aiuti con un aiuto attuale speciale e continuato, perchè quella stessa continuazione è ancora una predilezione particolare di Dio.

126. **Nell'ad tertium dell'articolo 10, c'è un'analisi di S.Agostino sulla differenza tra la grazia di Adamo e la grazia che ci viene da Cristo**. Giovanni di S.Tommaso prende spunto da questo articolo per dire che **la grazia abituale dà diritto alla vita eterna e che gli atti compiuti in questa grazia meritano anch'essi sia la vita eterna e sia l'aumento della grazia stessa**. Quindi con ogni atto buono soprannaturale si può meritare e di fatto si merita la vita eterna e l'aumento della grazia.

Ma la grazia abituale, come tale, non dà diritto alla perseveranza finale. Quindi la grazia abituale non dà diritto al suo possesso costante in un soggetto labile e potenzialmente deficitario, per cui occorre ulteriormente il dono della perseveranza. Perciò, se io faccio delle opere buone soprannaturali, con queste opere buone e questi meriti, io mi merito la vita eterna; però non subito, ma merito la vita eterna per il momento della mia morte. Ma se io, dopo essere stato buono, perdo la grazia santificante e muoio senza la grazia santificante, i miei meriti non contano nulla.

127. **Ciò significa che io non posso meritare, con i meriti di adesso quel bene supremo che è il perseverare nella medesima grazia che dà diritto alla vita eterna fino alla fine della vita; questo è oggetto di una particolare donazione di Dio**. Che cosa si esige infatti nel dono della perseveranza? Anzitutto una morte provvidenziale: **il dono della perseveranza comporta questa particolare grazia di Dio che è una morte provvidenziale**.

Questo rientra in qualche modo nella guida esterna di Dio; **il Signore fa coincidere queste due circostanze: cioè il mio stato di grazia e il momento della mia morte**. In un secondo momento Dio mi concede gli aiuti interni, per vincere tutte le tentazioni, fino alla morte. E infine occorre la continuazione di questi aiuti: quindi si esige una morte provvidenziale, come aiuto esterno. L'aiuto interno sta nel vincere di volta in volta tutte le tentazioni che si presentano e nella conservazione continuata nello stato di grazia abituale⁴⁰.

Tutto questo comporta un dono speciale della grazia di Dio. Vediamo così come **la grazia della perseveranza finale supera la grazia stessa della vita presente e le sue esigenze**. Quella grazia che merita la vita eterna non è però in grado di meritare una buona morte, solo la preghiera può impetrarla⁴¹.

⁴⁰ Il dono della perseveranza non può essere meritato, perché si riferisce al momento della nostra morte, noto solo a Dio, momento nel quale noi entriamo nella vita eterna. Infatti noi meritiamo per gli atti che compiamo all'interno della nostra vita. Invece l'atto d'amore col quale deve morire il cristiano in unione col sacrificio di Cristo, non è come tutti gli altri, perché non si tratta semplicemente di aumentare la grazia nella vita presente, ma di **ottenere la salvezza o vita eterna, che è puro dono della misericordia divina**. Per questo, allora, se un aumento di grazia può essere meritato, non così la **perseveranza finale, che è quell'atto finale e conclusivo della nostra vita col quale entriamo in cielo**.

⁴¹ Noi possiamo e dobbiamo meritare la vita eterna con le buone opere e mantenendoci in grazia. Ma la grazia della buona morte ovvero della perseveranza finale, che ci fa effettivamente entrare nella vita eterna, come si è detto, non può essere meritata, ma solo chiesta insistentemente nella preghiera. Uno nella vita può meritare moltissimo, ma non può meritare quella grazia. Viceversa, uno può essere stato un grande peccatore fino all'ultimo, ma, se apre il suo cuore pentito a quella grazia, si salva. Allora **tutto il problema della salvezza consiste nel non rifiutare la grazia della perseveranza**.

128. **La Questione 110 tratta dell'essenza della grazia.** La grazia è un *aliquid*, un qualche cosa, una entità reale, una qualità nell'anima? Dal punto di vista della storia della teologia la questione ha assunto una grande importanza dopo le dottrine protestanti.

Nel primo momento della sua ribellione contro la Chiesa di Roma, **Lutero** partì dalla sua dottrina sulla giustificazione e in base alla sua concezione dell'estrinsecità della grazia, egli avrebbe risposto alla nostra domanda: No, **la grazia non è nulla di reale nell'uomo, la grazia c'è solo in Dio.** La grazia è Dio che giustifica, non l'uomo che è giustificato. **Secondo Lutero il peccatore è "giustificato", ma rimane peccatore.** Dio usa grazia nel senso che non guarda i peccati dell'uomo; ma non c'è un qualche cosa di trasformante interiormente l'anima dell'uomo.

129. S.Tommaso per rispondere a questo quesito, distingue **tre accezioni o significati della parola "grazia"**, sui quali ci siamo fermati nel corso scolastico dell'anno scorso.

Primo. L'amore per qualcuno, essere graditi a qualcuno (quando viene espulso un diplomatico, si dice che era una persona non grata).

Secondo. Fare grazia a qualcuno: in questo caso si tratta di un dono che si elargisce ad una persona amata, come segno di amore. Qui il secondo significato è connesso con il primo. Il primo è quello di amare qualcuno, averlo grato; da qui proviene il fargli grazia, dargli qualche cosa come segno di amore.

Terzo. Rendere grazie. Anche chi riceve il dono ringrazia il benefattore; si parla anche di un rendimento di grazie. La grazia è analoga in queste tre accezioni, che in qualche modo causalmente si completano tra loro, è un unico dinamismo dell'amore, perchè il fondamento della grazia è l'amore.

130. **La grazia significa innanzitutto amare attivamente qualcuno, fare del bene alla persona amata, ricevere il ringraziamento dalla persona amata, alla quale si è fatto del bene.**

Ora, sia il dono che la riconoscenza sono ovviamente qualche cosa nella persona amata. Il dono è un qualche cosa che ricevo, il ringraziamento è un sentimento che ho dentro di me: la riconoscenza, con la conseguenza che ricambio in qualche modo al dono ricevuto.

Però considerando il primo aspetto, quello di amare attivamente, c'è una fondamentale differenza tra l'amore di Dio e l'amore dell'uomo. E' proprio una differenza metafisica che ha a che fare con la differenza tra l'Ente divino increato, l'Atto Puro di essere e l'ente creato. Ora **l'amore divino è sempre produttivo del bene che egli vuole alla creatura amata.** Quindi **Dio non presuppone nella creatura un bene per il quale le vuol bene.**

131. **Invece l'amore della creatura suppone la bontà nella persona amata,** o in tutto o in parte. Infatti bisogna che almeno in maniera incoativa ci sia un qualche bene che mi rende simpatico l'amico. **Se io non vedessi nel prossimo qualche proprietà amabile, non lo amerei.** Bisogna che io prima conosca un bene nel prossimo e poi lo amo per quel bene che egli ha.

Quindi **il mio amore di creatura è dipendente dal bene che io non ho fatto;** non sono stato io a rendere simpatico il mio amico. S.Tommaso dice che **almeno in parte il bene dell'amato è presupposto,** perchè è vero che quando io comincio già ad amare l'amico, tende ad attribuirgli dei beni che eventualmente non ha. E' il fenomeno della proiezione psicologica: nell'innamoramento è molto frequente il fatto dell'idealizzazione della persona amata.

132. **Nell'amore umano, creaturale si presuppone il bene nella persona amata.** Non sono stato io a rendere buono l'amico, riconosco che è buono e gli voglio bene per quel bene che riscontro già in lui. Invece **Dio non riscontra nella creatura un qualche bene indipendente da Lui,** ma è **Lui che le dà quel bene per il quale la ama.** Bisognerebbe dire che quella

creatura ha quel bene perchè Dio l'ha amata, senza doverla amare, ma con atto di liberissimo amore.

Il Signore è Sovrano assoluto; non c'è neanche un'entità, per quanto sublime, che potrebbe far dipendere da sé la volontà di Dio. Cioè Dio non riscontra nella creatura nulla da cui dipendere; invece nella creatura tutto dipende da Dio, dalla sua intelligenza e dalla sua volontà. Ciò vuol dire che ogni creatura è effetto di un'intelligenza divina, che è sempre pratica. Tutte le cose che il Signore ha voluto le pensa. Il Signore disse "vi sia la luce" e vi fu la luce. Vediamo dunque come l'intelletto del Signore è pratico nel senso di creativo⁴².

133. **Bisogna distinguere qui in Dio l'intelletto di semplice intelligenza (*intellectus simplicis intelligentiae*) e l'intelletto di visione (*intellectus visionis*). In Dio si distinguono questi due aspetti: cioè l'intelligenza dei possibili e l'intelligenza dei reali.**

Ma entrambe le intelligenze sono in certo modo causate. Causate quanto al contenuto, secondo una causalità esemplare; ovvero Dio, vedendo la ricchezza infinita della sua essenza, intravede in essa l'esemplarità rispetto a tante possibili creature. E' questo che bisogna notare, e cioè che persino per quanto riguarda l'intelligenza dei possibili, **l'intelligenza divina è sempre feconda, cioè fa ciò che conosce. Ciò è particolarmente evidente per l'intelligenza dei reali, ovvero per l'intelligenza di visione.**

134. **L'intelligenza dei possibili è l'intelligenza delle essenze possibili nella mente di Dio, che però non sono realizzate al di fuori di Dio.** Anche le idee sono in qualche modo create, o meglio, causate da Dio, però lo sono non secondo il loro essere, perchè il loro essere in Dio è Dio e quello è increato. Il fatto è che **le idee esistono già in Dio; invece, quanto all'essere, le idee sono in Dio, Dio stesso che è increato.** Perciò in questo senso le idee non sono causate, quanto all'essere.

Perciò, persino i possibili sono causati da Dio secondo la conoscenza che Dio ha di se stesso. Dio si conosce e conoscendosi produce i contenuti particolari delle sue idee. Questo in linea di causalità esemplare, poi in linea di causalità efficiente nella creazione. In ogni modo l'intelligenza e tanto più la volontà divina sono qualche cosa di pratico, di creativo: **quando Dio vuole, produce ciò che vuole, quando vuole e come vuole.**

135. **Così dall'amore eterno di Dio deriva un bene temporale per la creatura, nel momento in cui vuole concederlo.** Come è difficile pensare a Dio! La teologia è una disciplina austera. Cioè da un lato bisogna dire che Dio da sempre ci ha amati, sempre ci ama e sempre ci amerà, perchè il suo amore è eterno. Mi piace tanto quel Salmo che ripete cento volte "in eterno è la sua misericordia".

La misericordia di Dio è eterna; però dall'altro lato produce degli effetti nel tempo quando Dio vuole. Quindi è giusto dire l'una e l'altra cosa, e cioè che **il peccatore, sotto un certo aspetto è amato da Dio, mentre sotto un altro aspetto non è amato.** Cioè è amato perchè Dio gli userà grazia nel futuro, ma in quel momento in cui è in stato di peccato non è amato da Dio.

Da tutta l'eternità Dio decise che S. Agostino, giunto all'età di 40 anni, avrebbe avuto la grazia, però prima della sua conversione la grazia di Dio non c'era ancora in quell'anima. Perciò Dio già in quel momento lo amava, perchè dalla parte di Dio non c'è tempo, c'è l'eternità, ma l'effetto temporale non c'era ancora; dalla parte dell'effetto non era ancora amato.

In questo senso si può dire che Dio cambia dall'odio all'amore; ma ciò avviene non dalla parte di Dio (*ex parte Dei*), perchè Dio non cambia, ma da parte dell'effetto (*ex parte effectus*). Effettivamente gli effetti temporali della disposizione divina cambiano⁴³.

⁴² La creatura contempla il bene e lo ama; invece Dio concepisce il bene creabile, lo crea, lo ama e lo contempla e ne gode, come è detto nel Genesi: "vide che erano buone".

⁴³ Il concetto che Dio possa cambiare è meramente metaforico, benchè si trovi nella Bibbia. In realtà è l'uomo che cambia davanti a Dio, e ciò può essere espresso in modo tale che sembri che sia Dio stesso a cambiare.

136. Perciò è giusto dire l'una e l'altra cosa facendo attenzione a questa distinzione. **L'agire di Dio non è libero dalla parte dell'azione, ma è liberissimo dalla parte dell'effetto.** Infatti, l'agire di Dio è sempre formalmente immanente e virtualmente transitivo, questo è il suo mistero!

Infatti in Dio l'azione è Dio stesso, e quell'azione è necessaria come Dio è necessario; Dio non può non esserci. Così l'agire di Dio non può non esserci. Dio non domina liberamente il suo atto. Il dominio della volontà sul proprio atto suppone una distinzione tra la volontà e i suoi atti. Ma questo è proprio della creatura e non del Creatore. C'è da notare inoltre che tale dominio è la condizione di possibilità dell'atto cattivo. Ma Dio è bontà infinita e quindi non può peccare.

Ma con il suo atto non dominato liberamente, Dio domina sovranamente in quell'atto tutti gli effetti del suo atto, perché è il creatore di tutti quegli effetti. In quanto tale, Dio, con la sua onnipotente volontà, ha il potere di muovere l'agente creato libero a dominare i suoi stessi atti, e in tal senso Dio come causa prima domina gli atti di tutte le creature razionali.

L'ESSENZA DELLA GRAZIA

LEZIONE III

137. **La Questione 110 tratta dell'essenza della grazia.** Ricordiamo che in logica si dice che la definizione è il discorso che significa l'essenza o la natura della cosa definita. S.Tommaso si pone innanzitutto la domanda se la grazia sia necessaria, ne evidenzia in qualche modo la necessità e a maggior ragione la sua esistenza, e poi cerca di spiegare con esattezza maggiore, approfondendo la questione di che cosa è la grazia, cioè la sua essenza. Abbiamo visto che, secondo le regole della logica, S.Tommaso inizia dall'elemento generico, cioè si chiede se la grazia sia anzitutto un qualche cosa nell'anima dell'uomo, ovvero se sia una realtà nell'anima umana.

138. Questa domanda appare inconsueta per un cattolico, perchè egli accetta facilmente che la grazia sia un qualche cosa di intrinseco nell'anima. Anzi, tutta la vita spirituale si fonda su questo; il trattato della grazia è estremamente fecondo sul piano della teologia mistica, che è addirittura il fondamento della teologia della vita spirituale.

La grazia è quel germe divino, quella partecipazione alla natura divina che è all'origine di tutta la nostra vita soprannaturale che si consumerà nella stessa patria eterna del cielo. Questa tesi, pacificamente accettata da tutti i cristiani, fu messa in dubbio da Lutero. La sua dottrina sulla giustificazione viene dal fatto che egli, angosciato com'era dai dubbi sulla sua salvezza, per trovare un Dio misericordioso, trasformò in un dogma di fede la sua salvezza personale.

139. Per Lutero è una verità di fede che "io personalmente mi salverò", ovvero sarò salvato se crederò che Cristo mi salva. Salva me personalmente. Notate bene il cambiamento della prospettiva: **Lutero non concepisce una teologia che tratti di Dio in sè. La sua teologia è una teologia che tratta sempre di Dio nei riguardi dell'uomo.**

A Lutero ripugna Dio nella sua maestà, e invece si concentra esclusivamente sul Dio che s'inchina verso l'uomo, il Dio per me, *pro me*⁴⁴. Ecco la sua *theologia Crucis*, contrapposta alla *theologia gloriae*. Uno dei corollari di questa impostazione luterana del Dio misericordioso-per-me, è che in fondo **non c'è bisogno di una trasformazione interiore. Questa è addirittura impossibile. Secondo Lutero l'uomo rimane sempre profondamente e costituzionalmente peccatore. **Nessuno è giusto interiormente parlando, ma si diventa giusti tramite una sentenza forense.****

140. **Ecco come giustamente si dice che la giustificazione luterana è una giustificazione forense. Qui infatti Dio, l'eterno Giudice, dichiara che quel peccatore è giusto, ma il peccatore non smette di essere peccatore.** Ecco come Lutero stesso esprime questa sua tesi: dopo la giustificazione l'uomo non cessa di essere peccatore, ma è nel **contempo giusto e peccatore**, è 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**. Secondo la teologia luterana, la grazia non è quindi un qualche cosa nell'anima dell'uomo, ma è una semplice imputazione di giustizia proveniente dalla divina misericordia.

141. **Nella teologia luterana c'è una illogicità che tuttavia ha una sua coerenza.** Infatti Lutero, disperando della propria salvezza, cerca un Dio misericordioso, un Dio che non è più in Se Stesso severo giudice, ma che usa misericordia verso "me stesso". Questa misericordia Dio l'ha usata verso di noi grazie alla Croce di Gesù.

L'apparente coerenza della concezione luterana sta nell'insistere esclusivamente sulla misericordia divina, accantonando la giustizia, la quale, effettivamente, sembra in contrasto con la misericordia. Lutero quindi rinuncia a trovare la conciliazione tra misericordia e giustizia.

Questa soluzione unilaterale viene però pagata a caro prezzo, in quanto **Lutero oppone in maniera drastica e potremmo dire dialettica il Dio "severo" e "maestoso" dell'Antico Testamento al Dio "misericordioso" e "crocifisso" del Nuovo Testamento.**

Ecco la chiara opposizione di Lutero. Si tratta di un elemento dialettico inconfondibile; quello che subentra in teologia è una struttura dialettica, perchè anche il buon cattolico sa che noi siamo redenti tramite la Croce e che al centro della salvezza c'è la Croce di Gesù. Non è che noi cattolici siamo privi di una teologia della Croce, solo che non opponiamo alla Croce la Gloria di Dio.

142. **Invece Lutero consapevolmente propone due teologie in contrasto tra loro: un Dio nella sua gloria gli fa paura e quindi bisogna concepire un Dio che usa misericordia, non però a tutto il genere umano**, come diciamo noi con S.Tommaso, parlando della volontà antecedente⁴⁵ e della volontà conseguente⁴⁶ di Dio. Questo a Lutero fa paura, **bisogna trovare un Dio misericordioso-per-me**. Questo pro-me, è un altro elemento tipicamente moderno: **un elemento è quello della dialettica, l'altro è quello della soggettività.**

Cioè Dio usa misericordia, non a tutti gli uomini, ma a me concretamente, particolarmente a me. Con questo poi si connette ancora un altro elemento, cioè la misericordia di Dio è dialetticamente opposta alla giustizia, 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 rassegnarsi a quella corruzione della

⁴⁴ E' verità di fede che Dio offre a tutti i mezzi della salvezza, ma non che Tizio o Caio si salveranno. Io posso e devo sperare di salvarmi e posso avere una qualche certezza di salvarmi, sempre che io fondi tale speranza sulla mia attuale osservanza dei divini comandamenti. Tuttavia chi mi assicura che un giorno io non possa perdere la speranza? Ad ogni modo il segreto per rimanere sereni è la certezza di fede che Dio vuol salvarmi, per cui starà a me corrispondere a tanto amore.

⁴⁵ La volontà antecedente è la volontà di salvare tutti. Essa però può essere frustrata da coloro che rifiutano di salvarsi.

⁴⁶ La volontà conseguente è la volontà divina con la quale egli salva coloro che si salvano e che quindi rispondono positivamente alla proposta della salvezza.

natura per la quale essa è incapace di obbedire alla Legge. In questo senso **la Legge non è più necessaria per ottenere la salvezza.**

143. **Il protestantesimo è una teologia lacerata da questi contrasti. Noi cattolici facciamo delle distinzioni: un conto è la Legge intesa come Decalogo; e un conto è il corpo di leggi positive mosaiche di tipo giuridico o culturale destinate a prefigurare e a preparare la venuta del Messia.**

Gesù Cristo, con la sua venuta, evidentemente abolisce gli elementi prefigurativi, ma nel contempo rispetta gli usi particolari del suo popolo, compie la Legge intesa come Decalogo e istituisce la Nuova Alleanza.

Quindi il cattolico concepisce l'abolizione della Legge antica non come una semplice soppressione di clausole legali, ma vede in Cristo il suo adempimento, vede la Legge evangelica come pienezza dinnanzi alla quale l'ombra scompare. Pensiamo a quel famoso inno di S.Tommaso *Lauda Sion*:

*Vetustátem nóvitas,
Umbram fugat véritas,
Noctem lux elíminat.*

La novità abolisce la vecchiezza,
la verità mette in fuga l'oscurità,
la luce elimina la notte.

144. **La concezione cattolica sostiene che c'è effettivamente un qualche cosa di superiore alla Legge, ma non tramite un'abolizione della Legge stessa, bensì tramite il suo perfetto adempimento nella grazia.** Invece in Lutero è il contrario. **Secondo Lutero, chiunque confida nella Legge è ancora un uomo dell'Antica Alleanza attaccato alle opere.** Invece la **grazia è pura spontaneità**, nel senso che essa spinge a compiere il bene spontaneamente e non per una scelta del libero arbitrio, il quale, per Lutero, come è noto, è del tutto corrotto. Per questo siamo tutti inevitabilmente peccatori. Allora non ha più nessun senso, secondo lui, parlare di peccatore o non peccatore, perchè tutti siamo costituzionalmente peccatori.

Secondo Lutero, la conversione interiore in fondo è una cosa assolutamente impossibile. Cioè l'uomo non può convertirsi diventando virtuoso; questo sarebbe già un'ipocrisia. **Qui abbiamo un elemento irrazionalistico ed anti-umanistico**, per il fatto che la concezione luterana della natura totalmente corrotta non prevede la possibilità dell'acquisto della virtù. Secondo Lutero, chiunque si fida delle sue virtù è già in qualche modo pagano, ricaduto nell'orgoglio dello stoicismo, ha abbandonato Cristo per seguire Zenone e i saggi stoici dell'antichità.

Ma d'altra parte Lutero, probabilmente senza averne coscienza, è rimasto influenzato proprio da quell'umanesimo rinascimentale e pagano, tracotante e soggettista, che sembra essere alla base della sua ribellione contro il Sommo Pontefice e la Chiesa nella sua pretesa di conoscere il Vangelo meglio dello stesso Magistero della Chiesa.

145. **Secondo Lutero la grazia non richiede da parte dell'uomo la virtù naturale della giustizia. L'uomo diventa giusto non perché si esercita nella giustizia, ma solo perché è giustificato dalla grazia.** Da qui la scandalosa affermazione di Lutero: "*pecca fortiter, crede firmius*". Egli però **non l'ha intesa nel senso di un incoraggiamento al peccato**, ma in certo modo in questo senso: peccate pure, perché non potete non peccare; ma non perdetevi d'animo, perché **Cristo comunque vi perdona.**

La grazia non trasforma l'uomo, così che possa astenersi dal peccato; però non si tratta di un incoraggiamento al peccato. Piuttosto è un discorso di questo tipo: noi tutti non possiamo evitare il peccato, però poco male, perché, se uno, nonostante il suo peccato, crede, la sua fede

di essere salvo, lo giustifica⁴⁷. C'è questo che si potrebbe chiamare spontaneismo-antinomismo, nel senso che non si tratta più di adempiere il Decalogo o precetti della Legge, ma di accettarsi come incapaci di praticarlo salvo poi fatto che, sotto l'influsso della grazia, l'uomo può effettivamente obbedire al Decalogo⁴⁸.

146. **Per Lutero non avrebbe senso la domanda di S.Tommaso, il quale si chiede se è possibile adempiere ai precetti della Legge, senza la grazia di Dio.** Per Lutero ciò non è possibile neppure con la grazia. Infatti a **grazia, anziché abolire il peccato, abolisce il dovere di impegnare la volontà nel compimento della Legge, sempre per il motivo che il libero arbitrio è estinto.**

Dobbiamo osservare che certamente la legge del Signore, nella sua austerità, non è di facile applicazione, ma con il soccorso della grazia la si può praticare con gioia, in maniera progressiva, anche se non sempre perfetta, considerando il permanente stato di fragilità della natura e la sua costante tendenza al peccato. Invece Lutero si lascia vincere dall'ansia e si mette nella convinzione di non riuscire ad obbedire alla Legge. **Quale soluzione trova? Affidarsi solamente alla grazia (*sola gratia*), rinunciando a qualunque sforzo ascetico.**

Perciò Lutero accusava S.Tommaso di essere eretico, quando l'Aquinate sosteneva, del resto dietro all'insegnamento di S.Giacomo, la necessità delle opere, le quali, sia pure col soccorso della grazia, mettono in pratica i comandamenti della fede. Forse questo è uno dei motivi per i quali Lutero bruciò la *Summa Theologiae* assieme alla Bolla *Exsurge Domine* di Leone X, che il Papa scrisse contro di lui. **Secondo Lutero l'errore di S.Tommaso consiste nel fatto di esigere al di là della fede, anche le opere della carità.**

147. **Ricordiamo che la carità, nel linguaggio scolastico, è detta *forma virtutum*, ossia la forza animatrice e guida di tutte le virtù.** Sicché la fede può essere in uno stato informe, come dice il Concilio di Trento, ossia essa può non essere formata dalla carità. Io posso credere tutto ciò che il Signore ci insegna e la Santa Chiesa ci propone; però posso non avere la carità ed addirittura posso essere in stato di peccato mortale.

Certamente questa fede, detta fede "morta", non mi salva, però essa resta il principio della salvezza, una volta che io riacquisto la grazia, in quanto la verità di fede è quella verità che io devo mettere in pratica per salvarmi.

E quindi è possibile avere la fede anche senza la carità; però non è detto che, se io non ho la carità, io pecchi necessariamente contro la fede. Il che dà una grande speranza: posso essere infatti caduto anche in una colpa grave ed aver perso la carità. Tuttavia, se io rimango fedele alla verità di fede, e mi pento del mio peccato, ho la speranza certa che Dio mi riaccoglie nella sua misericordia.

148. **Invece Lutero dice: chiunque esige al di là della fede anche la carità, fa di Cristo un altro Mosè, una specie di esattore che chiede all'uomo l'adempimento di precetti legali.** Secondo Lutero il cattolico fa della carità un oggetto di giustizia; ed è vero, badate che non sbaglia: 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 bontà mia se amo il mio prossimo, ma io devo amare il mio prossimo.

Infatti, secondo la Legge di Cristo, la carità diventa il Dovere dei doveri, la nuova Giustizia, che non si limita al suo carattere di virtù cardinale (*unicuique suum*) e

⁴⁷ Lutero considera come opera farisaica anche le stesse opere della penitenza. Questo lo indusse ad abolire il sacramento della Penitenza. Questo fatto naturalmente non ha portato conseguenze positive nella vita ascetica e nell'acquisto della santità.

⁴⁸ Questo fatto che l'uomo può agire bene sotto l'influsso della grazia è un punto in comune tra cattolici e luterani, che è emerso nel recente accordo sulla Giustificazione stipulato tra la Santa Sede e Federazione Luterana Mondiale del 31 ottobre 1999.

all'osservanza dei divini comandamenti, ma è l'Amore col quale Cristo stesso ci ha amato. Gesù ci comanda questo stesso Amore. Questa è la nuova Legge del Vangelo.

S. Tommaso osserva altresì che la giustizia come virtù cardinale in qualche modo è a servizio della carità; essa è l'*ancilla caritatis*, la quale però dà una certa perfezione alla carità, la quale carità non per questo perde il suo primato nei confronti della giustizia.

149. Per quanto riguarda l'estrinsecità della salvezza e in genere della giustificazione, Lutero dice che la grazia di Dio non trasforma interiormente il peccatore, rimettendo il peccato nel senso ontologico e togliendo l'*aversio a Deo*, ma è il fatto che **Dio considera giusto il peccatore, benché egli resti peccatore e non si pente del peccato. Infatti, per Lutero la penitenza è ancora una di quelle "opere", compiendo le quali l'uomo si gloria di se stesso. Per questo Lutero abolì il sacramento della penitenza.**

Infatti, una delle proposizioni condannate dal Papa, è che non solo l'empio e 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, però non cessa di compiere delle opere malvagie, perchè non può obbedire alla legge. Dato che la sua anima non è per nulla sanata, rimane peccatrice, non può compiere il bene.

150. **Quindi l'uomo continua a peccare e a fare del male, però Dio continuamente usa misericordia in lui.** Lutero paragona l'anima umana a un mucchio di immondizie, che è toccato dal raggio del sole. Egli dice che il sole non viene inquinato dal mucchio di immondizie, e così è per la giustificazione del peccatore: cioè l'anima rimane piena di impurità. Lutero amava molto certi detti dei profeti, come per esempio Isaia che dice: "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, perché sono occasione per la nostra superbia.

151. **Quindi Dio usa misericordia, illuminando con la sua grazia la nostra malvagità, che però rimane sempre tale.** Secondo Lutero, al processo della giustificazione corrisponde nell'uomo non tanto la fede nei dogmi, quanto piuttosto **questa sua fede fiduciale, che gli faceva credere di essere sempre e comunque perdonato da Cristo.**

Dio, quindi, distoglie lo sguardo dall'uomo, guardando il Cristo, l'unico Giusto, per cui Dio, in base a questa considerazione, non imputa i peccati all'uomo. Perciò, secondo Lutero, la giustificazione non è infusione intrinseca della grazia, ma è semplicemente la non imputazione di un peccato, che però di fatto continua ad esserci nell'anima dell'uomo.

152. **Pertanto non possiamo concordare con la tesi di Rahner, che si avvicina a quella di Lutero, quando Rahner parla di una presenza della grazia universale, necessaria e inamissibile in ogni uomo nonostante i suoi peccati.** Pertanto, su questo tema delicatissimo della giustificazione, mentre è da respingere la proposta rahneriana, che è cedimento agli errori protestanti, è degno della massima attenzione il noto recente accordo su questo tema fra la S. Sede e le comunità protestanti.

Possiamo riassumere così: **Lutero cerca un Dio misericordioso.** Ma, a questo punto, egli si lascia prendere troppo dalla sua soggettività peccatrice, per cui egli giunge a credere che **colui che è oggetto della divina misericordia è esentato dall'obbedienza alla Legge.** E poi siamo presenti, come ho detto, ad un **elemento dialettico, dato dall'opposizione insanabile tra l'opera della grazia e le esigenze della Legge.**

Per cui la grazia si oppone ai "meriti" che sorgerebbero da una supposta obbedienza alla Legge. Il peccato è perdonato, non perchè il peccato non ci sia, ma perchè in forza della grazia la Legge non è più obbligatoria. A chi non sottostà alla Legge, non è più imputato il peccato.

153. **Da questo deriva anche il famoso discorso dell'“uso della Legge”, che per Lutero è duplice: c'è un uso che conduce a vantarsi della Legge e questo è l'uso empio, che induce a diffidare di Dio e del suo Cristo: uno che si fida della legge, ipso facto è già apostata dalla Croce e dalla grazia di Dio.**

Poi c'è l'uso salutare della Legge; e questo nasce dalla consapevolezza della propria incapacità di osservare la Legge, per cui l'uomo disperando delle proprie forze, si rifugia in Cristo. Lutero amava molto la *Lettera ai Romani*, soprattutto il VII capitolo, dove S. Paolo fa vedere come l'uomo non riesce ad adempiere la Legge. Dice infatti Paolo: “Io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio ... Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? La grazia di Dio per mezzo di Gesù Cristo” (vv. 19.22-25).

Lutero si rifugia nella grazia di Cristo; tuttavia questa grazia non sembra avere l'efficacia sufficiente per purificarlo veramente dalla colpa e renderlo quella “nuova creatura” ad immagine di Cristo, della quale parla S. Paolo.

154. A tal riguardo Lutero racconta che si fece frate per un motivo che ci appare del tutto insufficiente, in quanto fece la sua scelta per il semplice fatto di avere ottenuto da S. Anna la grazia di essere scampato ad un temporale. **Si potrebbe quindi dubitare ragionevolmente dell'autenticità della sua vocazione monastica.**

In convento egli poi si dedicò ad una attività intensissima e potremmo dire frenetica, ma nello stesso tempo sperimentò in maniera angosciata la sua insufficienza. Così egli arrivò alla convinzione di essere schiavo di una concupiscenza irresistibile e di non potere adempiere non solo alle osservanze monastiche, ma addirittura agli stessi comandamenti divini.

Secondo lui, universalmente ogni buon cristiano, se ci prova a praticare la legge, deve arrivare ad un punto di disperazione. Se si vanta della legge, diventa fariseo; se invece dispera della legge, allora ne è dispensato e per salvarsi è sufficiente la grazia di Cristo (*sola gratia*).

155. **Melantone, che aveva una buona cultura giuridica, cerca di non escludere la Legge sic et simpliciter, per cui elabora il cosiddetto “terzo modo” di usare la Legge, finalizzato ad una serena convivenza civile.** Il cristiano non si fida della Legge come di uno strumento di salvezza, però cerca di osservare i precetti in campo civile, perchè altrimenti la convivenza umana sarebbe una cosa impossibile.

Ma anche per Melantone l'osservanza della legge civile non serve alla salvezza, che resta effetto esclusivo di una grazia estrinseca che non purifica intimamente l'uomo. Invece S. Tommaso, con tutta la tradizione cattolica, sostiene proprio la tesi contraria: **la grazia è una realtà nell'anima, è un qualche cosa di intrinseco all'anima, anche se certamente è una vita soprannaturale.**

156. E' molto interessante come S. Tommaso fonda questa tesi: c'è un triplice significato della grazia. La grazia è innanzitutto **l'amore gratuito per una persona, poi il dono elargito alla persona amata, e in terzo luogo è la riconoscenza dalla parte del beneficiario verso il benefattore.**

Certamente gli ultimi due significati pongono qualche cosa nell'anima: il dono elargito è una realtà data all'altro; similmente la riconoscenza è un atto di amore che sorge da un sentimento dell'anima. La difficoltà sta nel primo significato, quello più profondo e fondante, perchè S. Tommaso dice che i tre significati sono interdipendenti e tutti dipendono dal primo, che ci rimanda al donatore.

157. **Per farci capire come la grazia sia un dono di Dio che purifica e santifica veramente la nostra anima dandole una vita soprannaturale, S.Tommaso ci propone una argomentazione di tipo metafisico, spiegandoci la differenza da una parte tra il potere dell' intelligenza e della volontà create angelica o umana e dall'altra l'intelligenza e la volontà divine.**

La volontà divina procede diversamente da quella creata, perchè Dio è essenzialmente creatore. Ovvero Dio causa secondo un creare, che significa porre nell'essere, senza presupporre un soggetto. Non c'è una materia a cui poi si dà la forma; bisogna porre nell'essere tutta l'entità della cosa, potenzialità compresa, sostrato compreso.

La creazione avviene in maniera tale, che prima della cosa creata, non c'è nè la cosa creata né un sostrato materiale della cosa; e questa è la differenza tra la generazione e la creazione.

158. **La cosa creata ci sarà dopo l'atto creativo *secundum rationem*, cioè secondo il nostro modo di pensare, il quale, anche quando ha per oggetto qualcosa che trascende il tempo, non può non fare riferimento al tempo.** Infatti non c'è un prima temporale della creazione, però è possibile concepire una specie di continuità temporale. La creazione, come ci dice la nostra fede, dà inizio al tempo, che comporta un prima e un poi. Se parliamo di un "prima" della creazione, potrebbe sembrare che esista un tempo prima del tempo.

D'altra parte **la stessa Sacra Scrittura usa questo linguaggio metaforico, per esprimere il passaggio del creato dal non essere all'essere.** Siccome non si tratta di un prima e poi temporale, possiamo parlare di una successione *secundum rationem*, ossia secondo il nostro modo di pensare, che non può fare a meno di categorie temporali, anche quando si tratta di qualcosa, come l'inizio del creato, che non suppone un vero e proprio prima temporale.

159. **Mentre nella generazione si tratta di attuare una potenzialità materiale, nella creazione si tratta di porre in atto sia la materia che la forma.** Quindi Dio creando doma con il suo atto causale tutta l'entità della creatura. **Ora l'entità è anche la bontà e la perfezione della creatura; perciò Dio non è che trovi nella creatura qualche bontà preesistente.** Qui bisogna avere la percezione della trascendentalità del *bonum* e dell'*ens*. Ossia **Dio crea ciò che, prima ancora di esistere, è oggetto del suo amore.** Ciò vale per ogni ente creato; e per questo qui si tratta della trascendentalità del *bonum*, come proprietà di ogni ente, in quanto amato da Dio.

Perciò Dio, non trovando prima della sua creazione nessuna entità nella creatura, non può nemmeno trovare una qualche bontà nella creatura da Lui indipendente. Perciò S.Tommaso dice che non c'è nessun bene nella creatura che non provenga da Dio. Invece noi, se concepiamo un'amicizia o una simpatia per una persona che ci è cara, volendole donare qualcosa che riteniamo buona, noi presupponiamo la bontà di quella persona.

160. **S.Tommaso fa notare che noi talvolta, quando vogliamo bene ad una persona, corriamo il rischio di attribuirle più qualità di quante essa non ne abbia.** Perciò può succedere che si ami una cosa più di quanto sia amabile oggettivamente. Certo è comunque che il nostro amore umano, che è creato, non può non cominciare dalla conoscenza del bene dell'oggetto, ossia **bisogna che noi scorgiamo un bene preesistente.**

La differenza: noi non creiamo il bene che amiamo, ma lo presupponiamo, ed è molto bello questo aspetto, perché ci dà l'occasione di essere umili davanti alla persona amata, davanti al bene; ciò fonda il rispetto per l'amico. Non sono stato io a rendere buono l'amico, ma mi rallegro di trovarlo già buono in sè.

161. **Invece il Signore non dipende da una bontà preesistente, ma tutto quello che volle, lo fece.** Ogni bene procede dunque dall'amore preveniente di Dio. Ciò vuol dire che l'amore di

Dio è sempre causalmente fecondo; l'amore di Dio non sterile; Dio, quando ama, produce; ciò che Dio ama lo pone nell'essere.

Bisogna tener conto a questo punto della distinzione tra l'ordine dei possibili e quello dei reali: Dio conosce i possibili tramite la semplice intelligenza, mentre conosce le cose reali tramite la scienza di visione. Entrambe le scienze sono causali, sia secondo la causalità esemplare che istituisce le essenze possibili, sia secondo la causalità efficiente, che diventa creatrice, ponendo le essenze nell'essere.

162. **A tal riguardo potremmo ricordare la teoria di Luigi Molina, secondo il quale esiste quella che egli chiama “scienza media divina”, in base alla quale Dio prevede come l'uomo si comporterà liberamente nel futuro, senza causare previamente quello stesso comportamento.** La teoria della scienza media sgancia la conoscenza divina dalla causalità divina; la tesi domenicana è invece quella che abbina sempre in Dio la conoscenza alla causalità.

In questo senso, **quando Dio ama, produce ciò che ama.** Il Signore non presuppone il bene, ma lo produce come realtà amata. A questo punto S.Tommaso fa una distinzione importante: **vi è un duplice amore che emana da Dio: vi è quell'amore che istituisce il creato; a questo amore si aggiunge un amore superiore, che è il dono della grazia.**

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 che “senza il mondo Dio non è Dio”; invece noi diciamo chiaramente che **senza il mondo Dio rimane perfettamente Dio. Il mondo non può sussistere senza Dio, ma Dio senza il mondo, sì!**

163. **Perciò la causalità di Dio è perfettamente libera**, c'è una certa gratuità in questo. Però in questo primo momento dell'amore creativo, Dio conferisce l'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 alle cose, ecco la fecondità dell'amore di Dio: 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, ecc. Infatti Dio ama tutte le cose che esistono (*Sap* 11), quindi produce per amore questo bene naturale di ogni cosa.

164. **Poi c'è un amore speciale di Dio. Si tratta della profonda ed abissale distinzione tra il bene naturale, effetto dell'amore comune, e il bene soprannaturale, effetto dell'amore speciale.** Al di là dell'amore comune che dà l'essere connaturale alle cose, c'è un amore speciale, **un'ulteriore gratuità**: è quell'amore col quale Dio trae la creatura razionale, solo quella razionale, al di là, ossia al di là di se stessa.

In questo primo articolo S.Tommaso parla della grazia abituale, però inserisce anche la grazia attuale, la quale è una mozione alla maniera di uno stimolo fatto all'anima o perché riacquisti la grazia o per l'aumento della grazia. L'abito della grazia inerisce all'anima, mentre la facoltà dell'anima è mossa dalla grazia attuale.

165. **Nel secondo articolo della Questione 110 S.Tommaso si chiede se la grazia è una qualità nell'anima.** Spesso la distinzione aiuta a capire l'essenza e quindi la definizione. Ora, S.Tommaso ci aiuta a capire la distinzione tra grazia come moto o movimento e come qualità. **Da qui viene la distinzione tra grazia attuale (movimento) e grazia abituale (qualità).**

La grazia è l'effetto della gratuita volontà di Dio che aiuta l'uomo. La radice della grazia è l'amore di Dio che vuole aiutare l'uomo. Però questo aiuto gratuito che Dio dà con il suo

amore, è duplice: **uno, in quanto Dio muove l'anima a conoscere, volere ed agire; e l'altro, in quanto conferisce all'anima un dono abituale.**

E così la grazia attuale è un movimento dell'anima, in quanto l'atto del movente nel mosso è il moto, il movimento. Per esempio, se io sposto un oggetto, gli imprimo un movimento, e quindi il mio atto, cioè l'atto del movente impresso al mobile è il movimento del mobile.

In questo senso Dio aiuta l'anima muovendola a conoscere, a volere 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.**

166. **Poi c'è un secondo aiuto: Dio conferisce all'anima un dono abituale. Possiamo chiederci qual è il motivo che ha condotto i teologi a stabile un passaggio da una grazia attuale ad una grazia abituale.** Infatti questa distinzione appartiene al semplice campo della psicologia, per cui potremmo chiederci con quale diritto applicare al grande mistero della grazia delle categorie di tipo naturale, che peraltro hanno origine dalla psicologia aristotelica. Perchè ci deve essere un dono abituale al di là di quello attuale? Perchè ci deve essere anche una disposizione abituale? Naturalmente non è cosa che si possa dimostrare razionalmente con necessità apodittica, a priori, però c'è una forte convenienza che le cose stiano così.

167. In questo articolo S.Tommaso, mostra come nel mondo della vita si passa da una realtà più debole ad una realtà più forte, dove la stessa struttura si realizza in maniera più eminente. Alludo ad un passaggio analogico dal livello naturale a quello soprannaturale.

Chesterton diceva che se nell'Ordine Domenicano fosse d'uso aggiungere al proprio nome qualche attributo particolare (per esempio Teresa di Gesù Bambino, come usa presso i Carmelitani), S.Tommaso dovrebbe prendere il nome: "Tommaso del Creatore". Non aveva torto, perchè **la teologia tomistica è molto fondata su principi filosofici e soprattutto su quel punto di transizione tra teologia e filosofia che è il trattato sulla creazione.**

In questo senso S.Tommaso ha una forte percezione di Dio che crea e dona la bontà connaturale alle creature. Ora, S.Tommaso dice che nell'ordine naturale, dove vige quell'amore comune divino che conferisce i beni connaturali, noi vediamo che **Dio non si è accontentato di dare alle cose il loro essere e la capacità di agire, e non ha voluto dare ad esse soltanto la capacità di agire di tanto in tanto, ma Dio ha dato loro delle inclinazioni abituali in vista di un agire di tipo continuativo.**

168. **Ogni creatura è dotata non solo della possibilità di agire, ma anche di un'abituale inclinazione a produrre quell'atto piuttosto che quell'altro.** Questa abituale inclinazione si chiama potenza o facoltà operativa. **E là dove la facoltà operativa non è sufficientemente ordinata al fine ed è indeterminata, si rende necessario l'abito.** Per esempio, prendiamo la stessa istintualità umana: negli animali gli istinti sono determinati, non c'è bisogno di un abito aggiunto; invece negli istinti umani c'è una grande indeterminatezza; quindi c'è bisogno di assumere un abito di virtù per vivere bene la propria istintualità.

Dio, già sul piano naturale, ha voluto dare alle creature non solo di poter agire, ma anche delle inclinazioni abituali all'agire che rendono l'agire stesso pronto, soave e perfetto. S.Tommaso fa riferimento al libro della *Sapienza* 8,1 trattando della disposizione soave di Dio, per la quale Egli non fa violenza alle cose, ma le muove dolcemente. **Dio dispone soavemente non solo in quanto produce sporadicamente delle azioni nelle creature, ma dà alle creature delle tendenze operative stabili.**

169. **Se Dio provvede nell'ordine naturale, dobbiamo dire che Egli non provvede di meno nell'ordine soprannaturale, per cui, se nell'ordine naturale Dio non si accontenta di dare l'agire ma dà anche la potenza di agire ed abiti per agire, tanto più, a fortiori, darà delle disposizioni abituali sul piano soprannaturale.**

E' un argomento molto convincente, ma è solo un argomento di convenienza. Dio è sempre soave, sia sul piano naturale che sul piano soprannaturale. Perciò Egli conferisce all'uomo degli abiti soprannaturali, ragion per cui la **grazia abituale è da concepirsi come una qualità della prima specie⁴⁹ ovvero abito entitativo.**

170. Quindi Dio dà all'uomo delle disposizioni abituali soprannaturali. **Tra queste c'è quell'abito soprannaturale entitativo che è la grazia. Entitativo vuol dire che riguarda l'essere. Allora, vuol dire che quest'abito inerisce all'essenza dell'anima.** Ma esistono anche gli abiti soprannaturali operativi che sono le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo. Si tratta di abiti operativi, perché sono inseriti nelle facoltà dell'anima: l'intelletto e la volontà. La fede s'inserisce nell'intelletto; la speranza e la carità, nella volontà. Quanto ai doni dello Spirito Santo, essi perfezionano le virtù dando ad esse un modo eminentemente soprannaturale.

Così anche la grazia, sul piano soprannaturale, dà un modo d'essere abituale, per cui è un abito entitativo. **Qui c'è la differenza tra grazia e carità.** Sembrerebbero essere la stessa cosa, perché la carità segue sempre la grazia, ma la **differenza sta proprio in questo, che mentre la grazia è una partecipazione abituale all'essere di Dio, la carità conferisce per eccellenza una partecipazione altrettanto abituale all'agire di Dio, che è anzitutto un agire per amore.**

171. **La differenza tra le virtù teologali infuse, in particolare la carità, e la grazia è il diverso modo di essere abito. La grazia è abito entitativo; la carità è immediatamente abito operativo e così anche le altre virtù infuse.**

Nell'*ad secundum* del secondo articolo, S.Tommaso insegna che la **grazia è un qualche cosa di accidentale⁵⁰.** L'accidentalità della grazia dipende dal fatto che essa è un qualche cosa che si aggiunge alla sostanza umana già completa in se stessa con i suoi accidenti naturali. D'altra parte **la grazia appartiene ad un mondo divino, il cui essere è essenzialmente al di sopra della natura umana.** Per questo la grazia non può essere una proprietà della natura umana. **Essa è dono che può essere acquistato e può essere perduto, e in questo senso ha un'esistenza accidentale⁵¹.**

Quando diciamo questo non intendiamo dire che l'essere della grazia sia meno importante dell'esistenza naturale dell'uomo; al contrario, S.Tommaso precisa dicendo che la grazia è di natura divina. L'accidentalità quindi non si riferisce all'essenza della grazia, ma al suo esistere nell'anima.

172. **La grazia è essenzialmente soprannaturale e perciò per i motivi detti è accidentale. Dobbiamo infatti ricordare che l'essenza o spetta alla sostanza, perché è la sostanza stessa, o le spetta perché ne fa parte o si aggiunge alla sostanza.** Dobbiamo allora distinguere un'essenza sostanziale ed un'essenza accidentale.

Per esempio è essenziale o sostanziale all'uomo la sua umanità, oppure la sua anima e il suo corpo con tutte le proprietà essenziali. Il fatto invece che l'uomo abbia acquisito una cultura o

⁴⁹ Aristotele distingue quattro specie di qualità, essendo in generale la qualità quell'attributo dell'ente per il quale esso è un "quale". La prima specie di qualità è l'abito e la disposizione, e qui troviamo la grazia abituale; la seconda è il poter o non poter essere; la terza è la passività o il poter ricevere; e la quarta è la figura o forma o sagoma.

⁵⁰ L'accidente si aggiunge alla sostanza o natura completa. Ed è logico che la grazia sia così, perché la grazia non è un accidente proprio della natura e non è un frutto dello sviluppo della natura umana, ma è un dono che viene da Dio, per cui si presenta come qualcosa di accidentale, ma non in quanto l'accidente sorge dalla sostanza, ma in quanto l'accidente inerisce alla sostanza. Essendo un accidente, bisogna ricordarsi che la grazia può essere acquistata, ma può essere anche perduta col peccato mortale.

⁵¹ Questa dottrina di S.Tommaso non è gradita ai rahneriani, perché secondo loro la grazia è un possesso apriorico, necessario ed inamissibile della natura umana. Per questo motivo essa non può essere accidentale, ma si presenta come qualche cosa di sostanziale.

che sia diventato erudito, questo non deriva dalla natura stessa dell'uomo, ma è un'opera aggiunta, e qui abbiamo l'accidentalità di questa acquisizione.

173. **Ora, la grazia non solo non è la sostanza dell'uomo, ma non è nemmeno l'essenza o parte dell'essenza. La grazia non è l'anima, è al di sopra dell'anima, non è l'umanità, ma è al di sopra della stessa umanità.** Quindi la grazia, non essendo nè sostanza, nè essenza, nè parte dell'essenza umana, ma al di sopra di tutto questo, **non può che essere accidentale.** Non solo, ma **la grazia non è neppure un accidente predicamentale, ma è un accidente predicabile⁵² improprio.**

La differenza tra gli accidenti propri e impropri: l'erudizione è un accidente improprio, ma la radice dell'erudizione, che è la razionalità è un accidente proprio. La razionalità come facoltà è una qualità dell'anima umana, quindi accidente quanto alla sussistenza, però fa parte dell'essenza dell'anima umana essere razionale.

Invece l'erudizione acquisita è 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 dell'essenza, non è la sostanza, ma nemmeno corrisponde ad un'esigenza della sostanza e della sua essenza; quindi è un accidente ontologicamente parlando improprio, contingente, che può esserci e che può anche non esserci.

174. **Il Padre Ramirez dice che esiste anche una grazia sostanziale; però la grazia come sostanza non è altro che Dio.** La grazia è sostanziale solo in Dio, Dio è grazia per essenza. Nell'uomo, nella creatura razionale, la grazia non può che essere accidente, e accidente addirittura acquisito improprio.

Esiste peraltro **un duplice tipo di accidentalità impropria:** ci sono degli **accidenti impropri acquisiti** per opera dello stesso soggetto (se io mi metto a studiare, non è che il mio studio oltrepassi le mie forze); se invece io ricevo la grazia, effettivamente essa oltrepassa infinitamente le mie forze. Quindi **c'è un accidente improprio acquisito e un accidente improprio infuso, derivante per donazione da una entità superiore, per partecipazione.**

175. Ecco che cosa ne deriva per la grazia come accidente nell'anima: S.Tommaso in questa distinzione toglie di mezzo l'apparente scandalo, perchè egli stesso si chiede **come sia possibile che la grazia, che è così grande, divina e sublime, sia accidentale, perchè l'accidente è un qualche cosa di molto modesto rispetto alla sostanza.**

Ora, bisogna distinguere il modo di essere e l'essenza. 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 è accidentale e quindi è meno perfetto dell'essere sostanziale che l'anima ha in se stessa.**

Siccome la grazia è partecipazione a un'entità superiore, il suo modo di essere, l'esistenza, sono meno perfetti dell'anima stessa, perchè l'anima è parte della sostanza umana, mentre la grazia è un qualche cosa di inerente alla sostanza umana.

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

⁵² Accidente predicamentale si riferisce all'esistere (inerire) dell'accidente nella sostanza: il cappello sulla testa di una persona; invece l'accidente predicabile si riferisce all'essenza: per esempio la razionalità nella persona umana. La grazia non è un accidente predicamentale perché conferisce un'esistenza in qualche modo divina; invece è un accidente predicabile perché non fa parte dell'essenza umana.

Quindi, quanto al modo di essere, la grazia è meno dell'anima, perchè l'anima è forma sostanziale, mentre la grazia è un accidente. Invece, quanto all'essenza, l'anima è una creatura, mentre la grazia, quanto all'essenza, è Dio stesso, al di sopra di ogni creatura creata e creabile⁵³.

177. **In Giovanni di S.Tommaso c'è una divisione della partecipazione, che dà molto da pensare: il primo tipo di partecipazione, quella più superficiale, è di tipo morale: questa partecipazione si fonda su un atto di 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 si costituisce tramite l'atto di volontà, che fa sì che una cosa è assunta a rappresentare un'altra o a far parte di un'altra.

Per esempio, nel matrimonio, in una visione maschilista, la moglie è assunta nel consorzio della vita coniugale; in qualche modo, in virtù del rito delle nozze, avviene per volontà umana la partecipazione da parte della donna alla stessa realtà familiare che si costituisce. Così pure, quando il Santo Padre nomina un cardinale, lo rende partecipe del Sacro Collegio: è una partecipazione morale.

178. **Poi c'è la partecipazione ontologica, che deriva dalla stessa natura del partecipante e del partecipato.** Non interferisce una volontà umana. La partecipazione ontologica è insita nella stessa natura del partecipante e del partecipato. Per esempio, l'immagine è di per sé adatta a rappresentare ciò che essa raffigura.

Nel segno artificiale c'è la partecipazione morale: se io per esempio escogito un segno particolare, quel segno sta a significare quella tale realtà. Ma ci sono dei segni che significano per natura: un ritratto ben fatto significa la persona.

179. **Ora questa partecipazione ontologica si distingue ancora in un duplice modo: partecipazione virtuale e partecipazione formale. E la partecipazione virtuale è ancora motivata in duplice modo. La partecipazione ontologica virtuale si realizza là dove il partecipante contiene la virtù attiva in vista della forma partecipata.** Così per esempio la specie impressa contiene la virtù di produrre la specie espressa⁵⁴, che contiene in sé la forma intenzionale dell'oggetto.

Nella specie impressa c'è già una via verso l'espressione della medesima specie⁵⁵. Nella dottrina tomistica della conoscenza, voi sapete che c'è l'impressione⁵⁶ della specie, da parte dell'intelletto agente e poi l'intelletto possibile, ricevuta la specie, tende a proporsela come oggetto, non come oggetto terminativo, ma come ciò in cui poi si vede l'oggetto, che è la realtà stessa delle cose.

⁵³ La grazia, quanto all'essenza, è Dio: questo però non vuol dire che la grazia sia Dio o che l'essenza della grazia si identifichi con l'essenza divina. Bisogna dire invece che la grazia, senza essere Dio, è un **qualcosa di divino** e come tale di distinto da Dio, perché è un suo dono, che però in qualche modo **divinizza l'uomo**, perché è partecipazione alla natura divina. Se si dovesse identificare l'essenza della grazia con l'essenza divina, si finirebbe col dire che essa è Dio, per cui noi, accogliendo la grazia, diventeremmo Dio. Si può dire anche forse che la grazia è **DI essenza divina**, benché non sia **LA essenza divina**, così come diciamo che l'essenza dell'anima umana è spirituale (è un'essenza spirituale), mentre il pensiero, in quanto accidente ed emanazione dell'anima, è sì spirituale (o di essenza spirituale), ma l'essenza del pensiero non è l'essenza dell'anima.

⁵⁴ Nella psicologia aristotelica, la specie impressa è la forma della cosa conosciuta nel conoscente, mentre la specie espressa - che potremmo chiamare con termine moderno "concetto" - è la rappresentazione della cosa che io, informato dalla cosa stessa mediante la specie impressa, mi formo della cosa che ho conosciuto. Ora, la specie impressa contiene la virtù di produrre la specie espressa: infatti, se io posso formarmi il concetto di una cosa, ciò può avvenire in quanto la specie impressa che ho ricevuto dalla cosa mi stimola a produrre la specie espressa.

⁵⁵ "Specie", qui, secondo la terminologia scolastica (lat. *species*, gr. *eidōs*), è l'aspetto intellegibile della cosa e più precisamente la sua rappresentazione mentale, come forma dell'intelletto (specie impressa) e come espressa dall'intelletto o concetto (specie espressa).

⁵⁶ Ossia il momento in cui la specie impressa viene impressa dall'intelletto agente nell'intelletto passivo o possibile.

In questo senso la specie impressa contiene in sè già un'esigenza⁵⁷ ad essere anche espressa (il seme contiene virtualmente in sè la forma sostanziale del generato: per esempio il seme della pianta). La specie espressa è partecipazione, non della forma⁵⁸, non si tratta di partecipare la forma, ma si tratta di aver parte alla virtù attiva in vista della forma⁵⁹. Il seme non possiede la forma dell'albero, ma possiede ciò in virtù di cui l'albero si costituirà. **Questo fondamento della partecipazione virtuale, è di tipo dinamico o causale.**

180. **Poi c'è un altro tipo di partecipazione virtuale, che si verifica dove il partecipante contiene una forma che però in sè è realizzata in maniera eminente nel bene partecipato stesso. Si tratta della partecipazione non della forma, ma di una derivazione limitata della forma.** Il partecipante partecipa della forma, non in sè nella sua pienezza, ma di una derivazione limitata della forma. Per esempio l'uomo possiede l'intelligenza limitata alla razionalità⁶⁰. La razionalità è una intellettualità discorsiva, che partecipa della pura intellettualità.

La discorsività non è perfezione dell'intelligenza: gli angeli conoscono molto meglio dell'uomo, perchè hanno un'intellettualità intuitiva. Quindi l'uomo partecipa dell'intellettualità, ma non dell'intellettualità nella sua pienezza, partecipa dell'intellettualità ridotta a quel tipo imperfetto che è la razionalità.

Si partecipa della forma, ma non nella sua pienezza, bensì in una sua limitazione; cosicché l'angelo possiede tutto ciò che ha l'uomo ma eminentemente; tanto più il discorso vale per Dio. In Dio, la stessa bontà è eminente, c'è formalmente ma eminentemente rispetto a noi. Poi ci sono delle perfezioni che in Dio sono eminenti e virtuali, cioè virtualmente ed eminentemente.

Prendiamo per esempio le metafore: si dice che Dio ruggisce come un leone, si atteggia da forte come un leone. Questa forza, nel senso fisico della parola, c'è in Dio virtualmente ed eminentemente; non è che Dio sia forte di forza muscolare, ma ha una perfezione che contiene virtualmente un qualche cosa che è infinitamente più grande.

181. **Notate che c'è questa differenza in Dio: Egli possiede determinate perfezioni, che sono in rapporto alle perfezioni che noi stessi conosciamo. Egli le possiede sia formalmente ed eminentemente, che virtualmente ed eminentemente.** Comunque Dio possiede sempre queste perfezioni eminentemente e ciò fa sì che **noi partecipiamo delle perfezioni di Dio solo virtualmente sul piano naturale.**

Poi c'è la **partecipazione ontologica formale**, la quale è la partecipazione in senso forte, dove il **partecipante possiede la pienezza della forma partecipata**⁶¹. S. Tommaso fa l'esempio della luce ricevuta dal diafano, ossia dall'aria trasparente. L'aria riceve la pienezza della luce, però la luce in sè è diversa dalla luce in quanto ricevuta nell'aria.

182. **Perciò c'è ancora differenza tra la forma partecipata, ossia l'essenza divina (*consortes divinae naturae*), cioè la forma in sè nella sua partecipazione, e la forma partecipante, ossia la grazia nell'uomo e nell'angelo.** In tal modo vien fuori la seguente definizione della grazia: **forma divina partecipante della forma divina partecipata.**

Così l'aria è diversa dalla luce che riceve, ma nel contempo l'aria riceve la pienezza della luce e **questo è il modello che si applica alla partecipazione della grazia.** Noi, in virtù del

⁵⁷ La specie impressa è come un germe vitale che entra nell'intelletto e lo feconda, stimolandolo a formare la specie espressa o concetto.

⁵⁸ Forma della cosa.

⁵⁹ Questa è la forma intenzionale o specie espressa o concetto.

⁶⁰ L'intellettualità umana è un'intellettualità per partecipazione perché ha bisogno di essere sostenuta dal processo razionale; essa si distingue dall'intellettualità per essenza o pura intellettualità, propria degli angeli e di Dio.

⁶¹ Quest'ultima forma di partecipazione, come vedremo dalle parole seguenti, è il tipo di partecipazione proprio della grazia, in quanto partecipazione alla perfezione formale divina, cioè alla perfezione di Dio in quanto Dio. E' questa quella che il Vangelo chiama "figliolanza divina".

dono soprannaturale di Dio, possediamo lo stesso pieno essere di Dio, secondo una partecipazione che è ontologica e che nel contempo è una partecipazione formale.

183. **Questa partecipazione forte di Dio stesso, che è la deità nell'anima, è possibile solo tramite l'intellettualità.** Non è possibile che un essere si rivesta dello stesso essere di Dio ontologicamente parlando, e che quindi posseda una partecipazione ontologica e formale, se ciò non avviene in base ad un fondamento intenzionale, ovvero per mezzo dell'intellettualità: la conoscenza di fede e la contemplazione mistica quaggiù e la visione beatifica in cielo.

In Dio abbiamo l'intellettualità pura, cioè il Pensiero pensante Se Stesso⁶². Però **ogni pensiero contiene una dualità: la dualità dell'oggetto e del soggetto.** Quindi in Dio possiamo in qualche 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 Dio.

Però l'uomo può essere elevato ad avere per oggetto (l'intentio) quello stesso Oggetto che è oggetto dell'atto conoscitivo di Dio, cioè l'essere stesso di Dio. Vedete come la visione beatifica è la grazia condotta alla sua perfezione. Notate che la partecipazione di Dio nella grazia è fondata strettamente sull'intenzionalità conoscitiva e anche volitiva dell'uomo elevato alla vita di grazia.

Le varie specie della grazia - I

IV LEZIONE

184. **La volta precedente predente abbiamo trattato l'ardua questione della vita e della natura divina tramite la grazia.** Abbiamo detto che la grazia è un qualche cosa di creato nell'anima, precisamente un'entità del genere dell'accidente, e precisamente del genere della qualità. E' un abito entitativo, ossia un abito che conferisce un modo di essere.

Abbiamo detto anche il perchè di questa accidentalità e questo perchè sta nel fatto che l'ordine soprannaturale è sostanziale solamente in Dio. Solo Dio è grazia soprannaturale per essenza. Nelle creature razionali, che sono le sole ad essere suscettibili della grazia, questa *participatio divinae naturae*, non può verificarsi se non accidentalmente, ovvero stando all'esterno dell'essenza della creatura, benchè la guarisca e la elevi nell'intimo.

185. **Questo si connette proprio con la gratuità della grazia.** Se la grazia fosse qualche cosa di essenziale o di sostanziale, farebbe parte della sostanza o dell'essenza della creatura e non potrebbe più essere gratuita. Quindi la **grazia** è gratuita e soprannaturale proprio perchè è al di fuori della natura⁶³, **non può che essere accidentale.** E lo è addirittura ad un duplice titolo, secondo la distinzione tra gli **accidenti predicamentali** e gli **accidenti predicabili.**

Per esempio, l'intelletto umano è un accidente predicabile proprio. In questo senso è essenziale all'uomo, non è accidentale; però nel contempo è una qualità dell'uomo, per cui è un accidente predicamentale, nel predicamento della qualità: facoltà intellettuale, come lo è la facoltà volitiva e tutto ciò che fa parte dell'uomo⁶⁴.

⁶² Si tratta della famosa definizione aristotelica dell'essenza divina (*Nðesis Noèseos*).

⁶³ Lutero quindi aveva ragione di parlare dell'"extra nos" della grazia; sbagliava nel pensare che essa non purificasse realmente il peccatore dal peccato.

⁶⁴ Gli accidenti predicabili si riferiscono all'essenza del loro soggetto e sono estrinseci a questa essenza; però nel contempo possono essere necessari (accidenti "propri"): è appunto, per esempio, il caso della facoltà intellettuale.

Invece l'accidente predicabile non solo è nel genere dell'accidente, ma non è nemmeno connesso con l'essenza di ciò a cui appartiene. Per esempio, il colore della pelle: se io mi abbronzò, divento scuro e questa è una qualità, ma non è una qualità che fa parte della mia natura. Similmente la grazia è un accidente ad un duplice titolo: sia perchè inerisce alla sostanza⁶⁵, sia perchè non è connessa strettamente con l'essenza della sostanza⁶⁶.

186. **Esiste un'obiezione, la quale dice che sembra che la grazia sia meno della natura⁶⁷.** Come rispondere a questa obiezione? Si deve dire che certamente, **quanto al *modus essendi* nella creatura, la grazia è meno della natura**, perchè la natura dell'uomo sussiste, **mentre la grazia inerisce all'essenza dell'anima a modo di accidente⁶⁸**. Certo che in Dio, la grazia ha un *modus essendi* non da poco, sussistendo in tre Persone consustanziali.

Anche sotto questo aspetto, laddove la grazia si realizza per essenza, come avviene in Dio, naturalmente anche la grazia, quanto al *modus essendi* supera la natura. **Però mentre nella partecipazione la grazia è minore della natura rispetto al *modus essendi*, quanto all'essenza è infinitamente maggiore, perchè la grazia è divina, cioè di essenza divina, benchè non sia l'essenza divina.** L'essenza della grazia, la quale è pure un accidente predicabile improprio, è un'essenza infinitamente superiore a ogni natura creata e perfino creabile.

187. **Non è creabile nessuna natura della quale si possa dire che la grazia ne faccia parte.** Dio potrebbe creare angeli superiori ai supremi serafini, però nessuno di loro avrebbe diritto ad avere la grazia, cioè la partecipazione della divina natura.

Utilizzando delle distinzioni che ci sembrano abbastanza importanti ricavate dall'insegnamento di Giovanni di S.Tommaso, abbiamo detto che **ci sono due tipi di partecipazione: c'è innanzitutto la partecipazione morale:** per esempio, nel matrimonio accogliere il consorte nella comunità della vita familiare matrimoniale è una partecipazione di ordine morale, non è di ordine entitativo od ontologico. Infatti, nei due sposi, quando si sposano, non cambia qualche cosa ontologicamente, tranne la grazia di stato che costituisce il vincolo sul piano sacramentale; ma, di per sé, il contratto matrimoniale non comporta un cambiamento ontologico.

188. **Poi c'è la partecipazione ontologica, che consiste in una certa presenza entitativa del partecipato nel partecipante.** C'è una natura a cui si partecipa, che in qualche modo è presente al partecipante. E qui **si distingue una partecipazione ontologica virtuale da una partecipazione ontologica formale. Quella virtuale è ancora di duplice titolo: c'è la partecipazione virtuale formale, che comporta una partecipazione della natura partecipata, non nella sua pienezza, ma in misura diminuita e diversa rispetto alla perfezione della forma partecipata.**

Questo avviene rispetto ai beni naturali nelle creature e in Dio. **La bontà di una creatura è infinitamente meno della bontà di Dio.** L'intellettualità di un angelo è infinitamente meno dell'intellettualità di Dio. Queste proprietà sono in Dio, alcune formalmente, altre virtualmente, ma tutte sempre eminentemente. Per esempio, in Dio c'è anche la vita vegetativa, ma non come nelle piante. In Dio la vita vegetativa esiste in una forma molto più eminente che non nelle stesse piante.

l'intelletto nell'uomo non si identifica con l'essenza dell'uomo e tuttavia non può esistere un'essenza umana senza facoltà intellettuale.

⁶⁵ Questo è l'accidente predicamentale.

⁶⁶ Questo è l'accidente predicabile.

⁶⁷ In quanto la grazia è accidente, mentre la natura è sostanza.

⁶⁸ Non è una sostanza. Solo Dio è Grazia Sostanziale.

189. Questa è la partecipazione virtuale formale, cioè quando la presenza della perfezione partecipata è minore rispetto a ciò che è partecipato, cioè non è la stessa perfezione. Poi c'è un altro modo in cui si verifica la **partecipazione ontologica virtuale**. Questo modo è più dinamico, nel senso che la **realtà partecipata può essere contenuta nel partecipante, non attualmente o formalmente, ma virtualmente, cioè in qualche modo potenzialmente, oppure anche attivamente**. Il seme contiene in sé virtualmente la pianta futura; in questo senso il seme è la partecipazione virtuale della pianta.

Poi c'è la **partecipazione formale, che si verifica dove là il partecipante possiede, a modo suo, la stessa forma**. L'intelletto dell'angelo è diverso dall'intelletto di Dio, non solo nel *modus essendi*, ma la stessa essenza della perfezione è diversa. **Nella partecipazione formale il partecipante possiede il partecipato a modo suo, quindi il *modus essendi* è ancora diverso, altrimenti non ci sarebbe partecipazione**.

190. **Così il partecipante possiede a modo suo la stessa forma, la stessa perfezione, che si realizza formalmente nel partecipato**: per esempio, l'aria riceve la luce del sole; la luce ricevuta nell'aria è diversa dalla luce dei raggi del sole, quanto al modo di essere. Ma è la stessa luce che è nel raggio e nell'aria. **Il modo di essere è diverso, ma l'essenza (o forma) è perfettamente identica**.

Invece fra l'intellettualità dell'angelo e quella dell'uomo, c'è una certa unità analogica o di relazione: come l'intelletto conviene finitamente all'angelo e all'uomo, così conviene infinitamente a Dio. Per esempio, quando un angelo è illuminato dalla visione beatifica, non avviene in lui la stessa cosa che avviene nell'intelletto divino, per il fatto che l'intelletto finito partecipa della scienza dell'Intelletto infinito, perchè nell'angelo non è più la sua intellettualità che conosce Dio, ma è Dio stesso che si rende intellettivamente presente nella mente dell'angelo.

191. **Avere la grazia significa avere proprio la stessa natura di Dio, possedere in noi creature la stessa essenza di Dio. Significa averla in modo diverso, ma è la stessa ed identica essenza, non in analogico secondo relazione come avviene nella partecipazione virtuale**. Però, non si tratta di "avere" l'essenza divina come attributo essenziale o di essere Dio, ma si tratta di un "avere" nel senso di possedere, mantenendo evidentemente distinta la natura creata dalla natura increata.

Significa possederla nell'identità essenziale, con diversità del *modus essendi*. Non è facile spiegare come sia possibile ciò. Infatti la **somma sussistenza di Dio è di per sé incomunicabile. Quindi ontologicamente Dio di per sé è incomunicabile; come può allora comunicarsi, rendersi partecipe in una creatura?**

192. La risposta a simile domanda è la seguente: **la partecipazione soprannaturale della natura divina consiste nella partecipazione dell'intellettualità di Dio, una partecipazione intenzionale sia dell'intelletto che della volontà, di entrambe le facoltà spirituali che poi in Dio sono tutt'uno. Comunque è solo tramite l'intenzionalità dell'intelletto e della volontà che la creatura può rivestirsi di Dio**.

In altre parole, con l'instaurazione dell'ordine soprannaturale, Dio si rende intelligibile ed amabile dall'uomo. Ma intelligibile ed amabile non come l'uomo può conoscerlo ed amarlo razionalmente e naturalmente, ma intelligibile ed amabile come Dio formalmente è intelligibile rispetto a Sè e amabile rispetto a Sè.

193. **Quindi con la grazia Dio ci conferisce in qualche modo la sua stessa intellettualità e il suo stesso amore. Fa sì che noi possiamo conoscere ed amare Dio a modo divino, non più umano**. Qui gioca la differenza tra una religiosità naturale e una religiosità soprannaturale. O,

in altre parole, possiamo vedere la **differenza abissale tra le forze della natura e le forze della grazia.**

Nessuno merita il dono della fede, perchè il dono della fede è soprannaturale; non è il frutto di una religione naturale, ma corrisponde ad un piano di esistenza infinitamente superiore. Infatti **conoscere Dio come autore della natura è una cosa, ma conoscere Dio come Dio stesso si conosce è un'altra cosa ben diversa.**

Non c'è continuità tra natura e grazia, non c'è continuità tra ragione e fede. Se il Signore non ci avesse rivelato l'Incarnazione o la SS. Trinità, nessuno avrebbe potuto conoscerne l'esistenza.

194. **Dio è il mistero nascosto nei secoli eterni: è il mistero dell'essenza stessa di Dio. Una cosa è la conoscenza naturale dell'esistenza di Dio, partendo dall'effetto per risalire alla causa; altra cosa è la conoscenza dell'essenza di Dio, che abbiamo sin d'ora nella fede.** Nella fede noi intravediamo già l'essenza di Dio, non ancora essenzialmente, ma intravediamo già qualche cosa che appartiene all'essenza di Dio, così come è nascosta, celata ad ogni intelletto creato.

Nella fede ci è rivelata da Cristo l'essenza di Dio, ma ancora non conosciamo questa essenza immediatamente nella sua propria identità, ma solo mediante i concetti e i dogmi della fede.

La conoscenza di Dio che ci viene dalla fede nelle parole di Cristo è simile alla conoscenza di un buon frutto che potremmo avere dalla descrizione di qualcuno che l'ha mangiato. Ma è evidente che al momento di mangiare il frutto, noi lo conosceremo molto meglio che non attraverso le parole di chi ce lo ha descritto. Così, i concetti della fede ci fanno conoscere fin da adesso l'essenza di Dio, ma è chiaro che noi potremo conoscerla molto meglio nella visione beatifica.

195. Ci chiediamo adesso: **l'intelletto umano come può scoprire il mistero di Dio, come si articola esattamente questa partecipazione alla conoscenza che Dio ha di Se Stesso?**

Giovanni di S. Tommaso, a questo riguardo, ci propone una dottrina molto profonda. Egli ci **invita a considerare non l'essere di Dio**, giacchè sotto quest'aspetto Dio è incomunicabile, perchè è sommamente sussistente. **Si tratta invece di considerare la sua caratteristica di essere pensiero sussistente, "Pensiero pensante Se stesso", come diceva Aristotele.**

Ora l'intellettualità divina è infinita, è infinitamente illuminata, cioè c'è un'infinita luce dalla parte del Soggetto divino, dalla parte dell'Intelletto divino conoscente, e questa intellettualità soggettiva infinita termina ad un Oggetto specificante che è altrettanto infinito, che è la stessa Essenza di Dio.

196. **Quindi Dio conosce col suo Intelletto infinito la sua Verità obbiettiva infinita.** Ora l'intellettualità divina non può rendersi ontologicamente partecipe nella creatura razionale: non è formalmente partecipabile quanto al suo essere soggettivo e personale. Quindi Dio non può comunicare all'uomo il suo Intelletto. L'intelletto umano rimane umano e l'Intelletto divino è sempre divino.

L'intelletto divino è invece formalmente partecipabile quanto al suo "essere oggettivo"⁶⁹ specificativo, ovvero intenzionale. Quindi la stessa intellettualità divina *ex parte subiecti*, dalla parte del Soggetto conoscente, non è partecipabile. E' però **partecipabile ex parte obiecti, dalla parte del suo Oggetto, cioè della verità obbiettiva che è l'oggetto proprio della conoscenza divina. In ciò Dio conosce Se stesso.** Quindi non è partecipabile l'Intelletto conoscente divino, ma è partecipabile quell'Oggetto (essere oggettivo), che Dio conosce, cioè Dio propone a noi Se stesso, come Oggetto che è da conoscersi da parte nostra.

⁶⁹ L'essere oggettivo, in senso scolastico, è l'essere del pensato in quanto pensato, ovvero l'essere intenzionale.

197. **La partecipazione beatifica dell'Essenza divina non avviene ontologicamente (*ex parte subiecti*), perché l'Essere divino è incomunicabile e impartecipabile, ma intenzionalmente e affettivamente (*ex parte obiecti*). Il che vuol dire conoscitivamente e nell'amore.** Infatti, nell'atto del conoscere (visione beatifica) e del volere (amore) Dio diventa Oggetto intenzionale ovvero conosciuto. Ebbene, **la grazia consumata della visione beatifica comporta, da parte nostra, di partecipare alla conoscenza di questo divino Oggetto, che è lo stesso Oggetto del sapere divino e nella Trinità questo Oggetto è il Verbo.**

Cosicchè la grazia ci è data per conoscere ed amare Dio, come Egli stesso si conosce ed ama, e quindi per essere intenzionalmente ciò che Dio è intenzionalmente⁷⁰. Qui è il punto finale o escatologico fra l'uomo e Dio. Chi ha la carità di Dio, l'amore di Dio soprannaturale, ama ciò che Dio ama, nell'identità dell'Oggetto. Dio ama Se stesso; l'uomo che ha la carità, ama Dio come Dio ama.

198. **Ma la grazia non è solo intenzionalità: è anche entità.** Passando dal piano intenzionale al piano dell'essere, affinché l'uomo possa avere per oggetto quell'Essere, quella Verità, quel Bene che è Dio stesso, così come è conoscibile e amabile da Dio, è necessario che l'uomo sia elevato in qualche modo alla vita divina.

Ecco allora la natura della grazia, e questa è un'entità creata nell'uomo. **La grazia è un'entità, non è solo intenzionalità, è una entità che solleva l'uomo a essere rapportato intenzionalmente a quell'Oggetto che è Dio stesso.** E' come se da questa proposta dell'Oggetto divino, in quanto è divino, all'intelletto e alla volontà umana, scaturisse un'elevazione creata nell'anima, che solleva l'uomo affinché possa, per partecipazione, avere per oggetto lo stesso Oggetto della conoscenza e dell'amore di Dio.

199. **E così, bisogna notare come nella grazia, e in tutto l'ordine soprannaturale della carità, della speranza e della fede, c'è questa duplice dimensione: da un lato c'è l'intenzionalità divina, increata e infinita della grazia e dall'altro c'è l'essere creato, finito ed accidentale della grazia.**

Questo è il nucleo della questione. E' possibile fare qualche luce su questo mistero, ma esso rimane e forse solo nella visione beatifica potremo avere una luce piena, anche se pure in cielo il mistero continuerà a trascenderci.

200. Infatti, il mistero che rimane è questo: **come è possibile che una creatura, finita com'è, possa essere agente di un'intenzionalità divina increata?** Come può una natura creata essere portatrice di una grazia increata? Infatti, **dalla parte della sua essenza, la grazia è increata; dalla parte del suo inerire all'anima, è un che di creato. Essa comporta un'elevazione ontologicamente finita, ma intenzionalmente infinita.**

Pur restando un essere umano, divento in qualche modo Dio intenzionalmente. E' molto importante afferrare questo fatto, che mi pare illumini l'abissale differenza tra l'ordine soprannaturale e l'ordine naturale; cioè **bisogna capire bene la natura della partecipazione formale, per la quale vita divina è la stessa in noi e in Dio; mentre cambia solo il modo di esistere di tale vita in noi e in Dio: in noi accidentalmente e per partecipazione, in Dio sostanzialmente e per essenza.**

201. Poi bisogna capire come **la fonte dell'ordine soprannaturale è la Soggettività divina e l'intenzionalità dell'Essere, della Verità e del Bene divino che si propone come Oggetto.** E'

⁷⁰ Essere intenzionalmente vuol dire conoscere. L'essere intenzionale si distingue dall'essere ontologico. Nella visione beatifica noi ci identifichiamo in qualche modo con Dio intenzionalmente, non ontologicamente. Nell'atto del conoscere l'intelletto forma un oggetto interiore, che è il concetto. Il Concetto divino col quale Dio conosce Se stesso è il Verbo. Nella grazia della gloria la mente umana è ammessa da Dio a conoscere Dio nel Verbo.

da questa proposta dell'Oggetto divino da parte di Dio stesso, che scaturisce la grazia. La proposta dell'Oggetto, di per sè, non cambia ancora nulla, è qualche cosa di esterno, solo che Dio è conseguente, e quando si propone a noi come Oggetto, non ci lascia nella nostra ignoranza.

Da questa proposta scaturisce poi la nostra elevazione, la quale è ontologicamente finita, mentre intenzionalmente ha per oggetto lo stesso Oggetto divino. Quanto alle perfezioni naturali, che ho già spiegato, sono pura partecipazione reale, ma virtuale in Dio.

202. **La stessa nostra vita, l'intelligenza, la conoscenza, la volontà, sul piano naturale, sono partecipazioni virtuali, perchè in Dio c'è tutto questo, ma infinitamente più di questo. Così è partecipazione virtuale anche la grazia intesa come grazia attuale, come mozione; è ancora una partecipazione virtuale.**

Infatti **la grazia come mozione contiene causalmente in sè l'ordine soprannaturale**, l'atto soprannaturale al quale conduce, ma lo precontiene causalmente. Quindi **ancora partecipazione virtuale, appunto come il seme precontiene l'albero. Solo la grazia santificante abituale consiste in una partecipazione ontologica e formale**, cioè con essa si possiede Dio stesso, cambiando il modo d'esistere della grazia nell'anima, modo che è finito; e tuttavia l'intenzionalità diventa infinita, partecipando della stessa scienza con la quale Dio conosce Se stesso e dello stesso amore col quale Egli ama se stesso.

203. Bisogna tenere ben presente questo **duplice fatto: il tipo di partecipazione e il fondamento della partecipazione che comporta lo sdoppiamento di soggetto umano e oggetto divino nell'intenzionalità**. Dio non ci può comunicare la sua soggettività divina, ma ci comunica se stesso come Oggetto intenzionale, elevando la nostra soggettività alla partecipazione formale della sua stessa vita.

204. **Distinguiamo ora la grazia dalle virtù. E' l'articolo 3 della Questione 110.**

S.Tommaso critica l'opinione del Maestro delle Sentenze, Pietro Lombardo, che fu poi seguito da S.Bonaventura e dalla scuola francescana, secondo i quali la grazia si distingue dalle virtù solo secondo un punto di vista nozionale, si tratterebbe solo di aspetti diversi di una medesima cosa; per cui non ci sarebbe distinzione reale fra grazia e virtù e in particolare fra grazia e carità.

Secondo questi teologi, la grazia si chiamerebbe così, in quanto è un dono che rende l'uomo gradito a Dio, e perchè è gratuitamente concessa. Si parlerebbe invece di virtù, in quanto il dono di Dio porta l'uomo ad agire bene, è un qualche cosa che dispone all'agire virtuoso.

Di fatti **nella Sacra Scrittura la distinzione fra grazia e virtù non è evidente**, perchè non si danno definizioni di questi valori, ma la distinzione si può ricavare solo indirettamente, considerando la diversità degli effetti della grazia e della virtù. Quando la Bibbia parla della grazia, la vede come dono di Dio o favore divino; invece il concetto di virtù si ricava dal fatto che la Bibbia parla delle buone opere e della capacità e dovere dell'uomo di osservare i divini comandamenti.

205. Invece **S.Tommaso**, desideroso di esplicitare con chiarezza e fondatezza l'insegnamento biblico sulla grazia e le virtù, **utilizza la concezione aristotelica della virtù**, che si trova nel trattato della Fisica: **la virtù è disposizione conforme a natura a compiere atti moralmente perfetti**. Per esempio un essere vivente giunge alla sua maturità - potremmo dire alla "virtù" - quando ha la pienezza di essere dovuta alla sua forma, il che comporta anche la pienezza di operatività dovuta alla sue facoltà.

Naturalmente Aristotele non poteva pensare alla concezione biblica della grazia. **Sarà compito di S.Tommaso mettere in rapporto l'analisi psicologica e morale di Aristotele, adattabile a interpretare il concetto biblico di virtù, con la dottrina cristiana della grazia.**

206. La dottrina tomista della distinzione reale fra grazia e virtù teologali presenta il grande vantaggio di **mantenere chiara la distinzione fra l'attività morale naturale e quella soprannaturale**, benchè anche nelle virtù teologali si realizzi quella dinamica della virtù, che è possibile rintracciare già nell'agire semplicemente naturale e razionale dell'uomo. Da qui la possibilità di utilizzare, naturalmente con i dovuti adattamenti, la concezione aristotelica della virtù.

Pensate per esempio alla maturità biologica dell'uomo e di ogni animale, che è amare con la capacità di riprodursi, ossia la maturità sessuale. Il che vuol dire che un essere diventa maturo ovvero virtuoso quando giunge al pieno sviluppo delle sue facoltà. Nell'uomo indubbiamente il criterio basilare non è la maturazione biologica, ma quella spirituale, cioè l'uso della ragione. Un uomo è pienamente tale quando sa usare della ragione, in ogni caso quando la natura è perfettamente disposta secondo le proprie esigenze.

207. **La virtù è una disposizione o inclinazione all'agire secondo natura e, nell'uomo, secondo la retta ragione; non è la forma o natura in se stessa, non è la semplice inclinazione naturale, perché questa, soprattutto nell'uomo, ha bisogno di essere educata e determinata, nonché pure corretta, quando ha tendenze viziose.**

Vale ancora il principio *agere sequitur esse*, l'agire segue all'essere. Perciò una cosa è pienamente costituita tale, se possiede la perfezione dell'essere che le compete, secondo la sua forma; ma anche e in fin dei conti quando sviluppa tutte le facoltà operative dovute alla forma stessa, all'essenza stessa.

208. Ora, ogni virtù come disposizione si dice in base ad una natura. La differenza tra virtù e natura è questa: che **la virtù è una qualità operativa che sorge dalla natura e la dispone secondo le esigenze e i fini della natura; e che dev'essere regolata, nell'uomo, dalla ragione e dal libero arbitrio rettamente orientato.**

Quindi la virtù è per forza distinta dalla natura. **La natura è la stessa essenza del soggetto, della sostanza; la virtù è una disposizione pratica, quindi una qualità operativa, non necessariamente in ordine soltanto all'agire, ma può essere ordinata anche al sapere: esistono anche virtù intellettuali.**

209. Questo nell'ambito naturale. Nell'ambito soprannaturale c'è qualche cosa di analogo, ma molto più difficile da afferrare. **Nell'ambito naturale** è facile perchè la differenza è proprio tra l'essenza della sostanza, ossia la natura, e le disposizioni operative: quindi abbiamo essenza e qualità, essenza e accidenti. Però queste qualità operative, le facoltà, devono essere disposte secondo le esigenze della natura, quindi **la virtù è sempre connaturale, corrisponde ad una natura**. L'agire corrisponde ad un essere. Le leggi dell'agire seguono le leggi dell'essere.

L'essenza non è un qualcosa semplicemente di presente al soggetto sussistente, è anche un qualcosa di orientato. Ciò vuol dire che l'essenza è dotata di facoltà operative destinate a consentire al soggetto di raggiungere il suo bene e il suo fine. Tali facoltà, per poter aggiungere lo scopo, devono essere opportunamente disposte secondo le esigenze dell'essenza. **Questa disposizione che rende abitualmente atto il soggetto soddisfare a tali esigenze, è, nel soggetto umano, la virtù.**

210. **Gli oggetti delle virtù morali scaturiscono dai fini della natura umana: essi vengono proposti alla nostra volontà come doveri da mettere in pratica e come prescrizioni della legge naturale, la quale quindi è il fondamento della morale, e questa non cambia, come non possono cambiare i caratteri essenziali della natura umana.**

Certamente, nel corso dei secoli, esiste un **progresso nella conoscenza delle esigenze della legge naturale**, per cui si giunge **correggersi anche da errori inconsapevoli**. Ma le esigenze

della legge naturale, nella sostanza, sono sempre le stesse ovunque. Sono degli imperativi categorici, per usare il linguaggio kantiano.

Possono mutare i costumi e leggi positive, ma non la legge naturale. E se si pretende di mutare questa, è finita per l'uomo e per la civiltà. Ciò non toglie **l'opportunità, da parte del governo civile ed ecclesiastico, di una prudente tolleranza**, che però non deve sconfinare nel lassismo o nella licenza. Inoltre non è l'evolversi dei tempi che può dettar legge alle norme della morale, ma sono queste che devono, mediante la loro saggia applicazione, purificare ed elevare i tempi all'altezza dell'ideale morale.

211. **Sotto questo aspetto ogni virtù dispone saggiamente la condotta umana secondo le esigenze delle finalità connaturali, perciò la norma per la virtù è lo stesso essere della natura.** Quindi ogni virtù, insegna S. Tommaso, **si dice tale in base ad una natura presupposta e data all'uomo, non creata dall'uomo.** Ogni virtù si dice virtù in base ad una natura presupposta e precedente la virtù stessa, secondo le cui esigenze la virtù ha il compito di condurre il soggetto verso la felicità.

Questa finalità è la norma per l'acquisizione della virtù stessa. **Si acquisisce la virtù con la ripetizione degli atti, osservando la regola naturale.** L'uomo ha una natura umana e le virtù acquisite dispongono l'uomo secondo queste esigenze della sua natura che lo costituisce uomo. **Abbiamo qui un'analogia nel passaggio dalle virtù acquisite o naturali alle virtù infuse o soprannaturali o teologali.** Notate questo aspetto dell'analogia, per il quale in certo senso l'ordine naturale ci mostra l'ordine soprannaturale. Non che l'ordine soprannaturale sia da meno, ma in quanto l'ordine soprannaturale è meno conosciuto da noi.

212. **Nell'ordine naturale le virtù non si identificano con l'essenza, ma sono disposizioni secondo le esigenze di una natura che le precede. Similmente le virtù infuse, sia quelle teologali o che quelle morali, dispongono in base ad una natura più alta, cioè anche le virtù infuse suppongono una natura. Ma non più una natura creata (la semplice natura umana), ma una natura che è soprannaturale. Questa "natura" superiore è la grazia come qualità dell'anima.**

Cioè queste virtù attuano non più soltanto la natura connaturale all'uomo, ma una **"natura" che rispetto all'uomo e all'angelo è soprannaturale, che però è natura rispetto a Dio, ovvero rispetto alla natura divina partecipata.** Le virtù infuse dispongono in ordine ad una natura più alta, secondo la quale l'uomo è partecipativamente in comunione con l'essenza divina.

213. **Allora l'analogia si articola in questi termini: come le virtù acquisite si rapportano alla natura razionale, così le virtù infuse si rapportano alla grazia elevante la natura umana alla partecipazione formale della natura divina.** Ciò che sono le virtù acquisite, naturali, rispetto alla natura dell'uomo, sono le virtù infuse rispetto alla natura di Dio partecipata all'uomo.

Se dunque l'uomo vive in comunione con Dio, ha la grazia santificante. **L'uomo in stato di grazia non ha una natura sola⁷¹, ma ne ha due:** ha la natura sua umana, che gli conviene per essenza, e ha la natura di Dio che gli conviene per partecipazione. Ora, come le virtù acquisite dispongono secondo le esigenze della natura umana, così le virtù infuse dispongono secondo le esigenze della natura divina partecipata all'uomo, che è appunto lo stato di grazia.

214. **E perciò, come le virtù acquisite non sono la natura dell'uomo, ma disposizioni della medesima, così le virtù infuse non sono la grazia come partecipazione**

⁷¹ In questo senso si può dire che la vita di grazia sia una **partecipazione al mistero dell'Incarnazione**, dove abbiamo due nature in una sola Persona.

dell'essere divino, ma sono disposizioni secondo le esigenze dell'essere divino partecipato.

Questa allora è la differenza tra la virtù e la grazia: la grazia è abito entitativo, le virtù sono abiti operativi. Le virtù acquisite si aggiungono alle forze umane della ragione e della volontà compiendo la loro destinazione naturale. Similmente anche le virtù infuse sono aggiunte alla grazia, non sono identiche alla grazia, in quanto natura divina partecipata, ma la suppongono come qualche cosa di previo e di distinto, per disporre l'uomo, secondo le esigenze della grazia, ossia della vita divina presente nell'uomo.

215. Quindi si può dire che **non solo sorge una duplice natura, ma una duplice razionalità, una duplice libertà.** C'è la razionalità umana, e c'è la razionalità soprannaturale della fede e dei doni dello Spirito Santo. C'è la libertà naturale dell'essere razionale c'è quella che Paolo chiama la "libertà dei figli di Dio", la libertà cristiana dell'uomo mosso dallo Spirito santo.

E le virtù dispongono diversamente l'una e l'altra natura: le virtù acquisite, dispongono la natura razionale umana; le virtù infuse, la natura divina, sempre razionale, ma divinamente razionale, partecipata all'uomo. Le virtù infuse soprannaturali, carità compresa, si distinguono dunque dalla grazia in quanto sono aggiunte alla grazia stessa; suppongono la grazia come qualche cosa di precedente. Suppongono la grazia come vita dell'anima, suppongono cioè un certo modo di essere, mentre esse sono manifestazioni ed operazioni di questo essere e di questo vivere soprannaturali.

216. **Non si può avere una disposizione operativa soprannaturale se non si ha un modo di essere soprannaturale. E il modo di essere non è il modo di operare.** Mentre in Dio, l'essere e l'agire sono la stessa cosa, in Dio non c'è un atto o un agire aggiunto all'essere, invece nelle creature l'agire si aggiunge all'essere. Io non sono il mio agire, il mio agire è un qualche cosa di distinto da me, dalla mia natura, è un qualche cosa di accidentale. Posso agire o non agire, ma io continuo sempre ad esistere.

In ogni essere nel quale l'essenza è distinta dall'atto di essere, è distinto anche l'essere ovvero l'esistenza dall'operare. L'agire è un'ulteriore attuazione del soggetto, al di là della sua esistenza. E così le virtù sia naturali che soprannaturali sono aggiunte, le une alla natura umana, le altre alla grazia, che è partecipazione della natura divina. Sono accidenti, mentre nella prima parte dell'analogia, ossia in riferimento al rapporto natura-virtù c'è il rapporto tra essenza e accidente. Nell'altra parte, invece, c'è il rapporto tra accidente e accidente, perchè sia la grazia che le virtù sono accidenti. Però, **mentre la grazia è un accidente che dà la partecipazione all'essere, la carità è un accidente che dà la partecipazione all'agire, precisamente all'amare.**

217. Potremmo adesso chiederci: **la grazia è nel proprio soggetto nell'essenza dell'anima oppure in qualcuna delle facoltà dell'anima stessa?**

La scuola agostiniana tende a non distinguere. E' questo un contrasto tra la scuola tomistica e quella agostiniana, ossia la questione della distinzione tra l'essenza dell'anima e le facoltà. **Secondo S.Agostino, l'essenza è le sue facoltà; le facoltà sono solo dei modi dell'essenza, nei quali appare l'essenza⁷².**

Similmente S.Agostino tende, con logica rigorosa, a ridurre le virtù alla carità. La grande virtù è la carità, tutte le altre virtù sono solo delle modalità della carità. Come nella sua antropologia le facoltà dell'anima sono solo dei modi dell'essenza dell'anima, così nella sua etica le virtù non sono altro che dei modi della carità.

⁷² Questa concezione può riservare dei pericoli circa una retta concezione della **persona, che rischia di esser concepita non come sostanza, ma di esser risolta nella relazione**, sicchè alla fine sono persone solo quelle che hanno relazioni.

Ne deriva un soprannaturalismo ad oltranza, che tende a misconoscere la virtù laddove manca la carità; infatti è famosa quella sentenza di S. Agostino, secondo la quale **le virtù dei pagani sono “splendida vitia”**. Non sembra molto caritatevole verso i pagani, nel senso che, secondo lui, la virtù nello stoicismo non è altro che uno splendido vizio, perchè manca la carità; **dove manca la carità non c'è nemmeno la virtù**.

218. **Invece S. Tommaso è molto più rispettoso dell'autonomia dell'ordine naturale: ci sono dei valori naturali anche nei pagani**: un pagano può essere un uomo coraggioso, che ama la patria, la sua famiglia e si comporta bene, un onesto cittadino ecc. Ci sono delle possibilità di realizzazione naturale anche senza la carità. Invece, **se la carità entra nell'essenza di ogni virtù, allora ciò vorrà dire che l'essenza dell'anima non è realmente distinta dalle facoltà, giacchè la grazia inerisce all'essenza dell'anima, mentre le virtù sono soggettate nelle facoltà**.

219. Viceversa **Tommaso dimostra come l'essenza dell'anima è distinta dalle facoltà** in base al fatto che l'anima è una forma permanente, mentre le sue attività sono alternanti o discontinue. Posta dunque questa distinzione, ne viene che la grazia sarà o in una delle facoltà dell'anima oppure sarà nell'essenza stessa dell'anima.

S. Tommaso dimostra inoltre, come abbiamo visto, la distinzione fra la grazia e le virtù. Ora ogni perfezione della potenza operativa dell'anima è una virtù, la quale è un abito operativo che perfeziona ovviamente una facoltà operativa. **Dunque, se la grazia è distinta dalla virtù, non può essere in una facoltà dell'anima**, perchè allora sarebbe ancora virtù, perciò deve essere altrove.

220. Le premesse poste dell'articolo precedente aiutano Tommaso a chiarire qual è il soggetto della grazia. Da notare anzitutto che **la grazia precede la virtù**. Abbiamo visto che come la natura precede la virtù acquisita, così la grazia precede la virtù infusa. **La grazia precede la virtù e perciò il soggetto della grazia analogicamente deve precedere il soggetto della virtù**. La questione del soggetto della grazia, da un punto di vista strutturale, si pone prima di quella del soggetto delle virtù. Ora abbiamo visto che **il soggetto delle virtù sono le facoltà dell'anima**.

Ma che cosa c'è nella struttura antropologica dell'uomo prima delle facoltà dell'anima? La risposta non può che essere una sola: l'essenza, la natura dell'anima. Le facoltà dell'anima sono immediatamente radicate nell'essenza della medesima. Perciò, come le virtù sia acquisite che infuse, hanno il loro soggetto nella potenza dell'anima, così **la grazia, che precede le virtù, ha un soggetto precedente rispetto alle facoltà, che non può che essere l'essenza dell'anima stessa**.

221. **La grazia è dunque infusa nella stessa essenza dell'anima antecedentemente ai singoli perfezionamenti delle facoltà operative**. Notate l'ampio respiro di questa visione delle cose: la grazia, prima delle virtù, tocca la stessa natura dell'uomo, la natura dell'anima. Quindi c'è una analogia anche in questo senso: **come le facoltà, in quanto qualità, derivano da quella forma sostanziale che è l'anima, similmente le virtù infuse derivano dalla grazia stessa**.

Tanto è vero che **nell'ordine soprannaturale, le virtù non sono solo abiti soprannaturali, ma svolgono anche un ruolo analogo a quello delle potenze operative, perché ovviamente non ci sono delle potenze operative soprannaturali**. Quindi gli abiti soprannaturali fanno sì da abiti, ma svolgono anche un ruolo analogo a quello delle potenze.

Questo per quanto riguarda il soggetto della virtù e della grazia. **La premessa a tutto ciò è la distinzione radicale**, che abbiamo già visto nell'articolo precedente, **tra l'essenza e l'agire nell'ambito creaturale**. Nell'ambito creaturale l'essere (o l'essenza) e l'agire sono distinti. Infatti, quella potenza di essere, che è l'essenza, ed è potenza rispetto all'atto d'essere,

potenza di essere attuata dal suo essere - potenza passiva - è distinta dalla potenza di agire che è la facoltà operativa - potenza attiva.

Perciò **dalla distinzione dell'essere e dell'agire deriva la distinzione dell'essenza e delle facoltà operative**. E anche la precedenza dell'essenza rispetto alle facoltà operative, ci dice che l'essere precede l'agire. Un soggetto, per agire deve esserci, quindi l'essere precede l'agire e l'agire si aggiunge all'essere. Similmente le facoltà dell'anima si aggiungono all'essenza dell'anima e le virtù si aggiungono alla grazia. E come le virtù infuse sono soggettate nelle facoltà operative, così la grazia è soggettata nell'essenza stessa dell'anima.

222. **Nell'articolo 4, ad secundum, della Questione 110, S.Tommaso si chiede qual è il rapporto della grazia con il merito**. Se la grazia è semplicemente nell'essenza dell'anima, sembra che non abbia rapporto con il merito, che è qualche cosa di operativo. Infatti il merito consiste in un atto.

Allargando la risposta di S.Tommaso, si può dire invece che la grazia si rapporta con il merito ad un duplice titolo: dare dignità alla persona che merita. Per esempio, nel lavoro dei campi, un contadino non retribuisce certamente il trattore, perchè il trattore non è un *subiectum iuris*, ma retribuisce un altro contadino che lo aiuta, perchè l'altro contadino è come lui di pari dignità.

223. **Perciò, affinché l'uomo possa ricevere la ricompensa da Dio, possa aver diritto alla ricompensa, che vuol dire aver merito, è necessario che l'uomo sia in uno stato di quasi uguaglianza con Dio** (uguaglianza lontanamente partecipata); occorre che sia elevato soprannaturalmente, che abbia la vita divina in sé.

Ecco perchè **lo stato di grazia è essenziale per meritare soprannaturalmente**. L'uomo infatti merita davanti a Dio in virtù della grazia, come abito entitativo che dà l'essere e la dignità di figlio di Dio. S.Giovanni dice che "a tutti coloro che L'hanno accolto, ha dato il potere di diventare figli di Dio". L'essere partecipato di Dio è la dignità della divina figliolanza.

Quindi **la grazia è principio del merito dando la dignità della figliolanza divina**, ma è anche principio di merito in forza delle opere compiute in grazia, giacchè, quando si dice che la grazia è abito entitativo, con ciò non si vuole dire che essa non abbia nulla a che fare con l'operatività. Così, anche sul piano naturale, l'essere dell'uomo comporta l'operatività. L'uomo in grazia non può non compiere le opere della grazia.

224. **Come ciascuno è, così anche agisce**. Se uno è sano, la salute è il suo abito entitativo, però è molto diverso l'agire dell'uomo sano da quello dell'uomo malato. Perciò **gli abiti entitativi anche sul piano naturale, influiscono sull'agire**. Similmente, sul piano soprannaturale, quell'abito entitativo che è la grazia, influisce tramite le virtù sul nostro agire, così come la salute influisce sull'azione dell'uomo sano tramite le sue facoltà operative.

Una nota teologica di un certo interesse: l'effetto primario della grazia come guida all'azione è quello di raggiungere prima l'intelletto e poi la volontà. Invece, l'effetto secondario, che è quello di ordinare all'atto meritorio, sta nel raggiungere prima la volontà, alla quale spetta di muovere l'intelletto.

Ci sono due aspetti della grazia: uno, in quanto conferisce l'essere direttamente e un altro, in quanto conferisce indirettamente l'operare. Sotto il primo aspetto raggiunge prima l'intelletto, sotto l'altro raggiunge prima la volontà. E' una sfumatura, perchè la grazia si diffonde subito tramite l'essenza dell'anima nelle due facoltà spirituali, che sono appunto l'intelletto e la volontà.

225. **La Questione 111 tratta dei diversi tipi di grazia.**

Dal punto di vista della finalità, la grazia si distingue in **grazia santificante** (*gratia gratum faciens*) e **grazia ministeriale** (*gratia gratis data*). Ora S.Tommaso parte da questo presupposto, che è molto saggio e importante: **anche nell'ordine soprannaturale, per analogia a quello naturale, il condurre a un fine avviene secondo un certo ordine**, secondo il quale una cosa è condotta al fine per mezzo di un'altra.

Quindi, come nell'ordine naturale c'è un ordine di fini, per cui bisogna attraversare i fini intermedi per giungere a quello più remoto, così anche nell'ordine soprannaturale. Si tratta nell'uno e nell'altro caso di un ordine. Noi generalmente siamo spontaneisti e pensiamo che la carità sia un'esternazione atematica ed emotiva, e invece **esiste un perfetto ordine nella carità**, che S.Tommaso studia e descrive nella *Questione 26* della II-II.

226. **La *gratia gratum faciens* è quella grazia per mezzo della quale l'uomo viene soprannaturalmente congiunto a Dio e ai fratelli in Cristo.** Io stesso vengo congiunto partecipativamente con l'essere di Dio che mi viene comunicato. Se volete, la grazia santificante ha sempre come fine Dio, ma **Dio che si partecipa all'individuo, al singolo.** La grazia santificante rende gradito a Dio il singolo, non un'altra persona.

La grazia non è un fatto collettivo, come l'appartenenza a una medesima città o a un medesimo popolo, **ma è un fatto personale, che certo unisce sì i cuori in una comunione di vita - la comunità ecclesiale -, ma in se stessa anima la vita di ogni singola persona in grazia.**

La grazia non è un bene comune come il possesso di una medesima abitazione da parte di una famiglia, ma è un'unione di persone tutte animate di vita divina, le quali si uniscono, per formare il Corpo di Cristo certo in unione strettissima quale può essere un'unione divina, ma conservando sempre la propria personale ed autonoma posizione nei confronti della grazia, per cui uno può perderla cadendo nel peccato, mentre l'altro può conservarla e aumentarla con le opere buone.

227. **Invece la grazia *gratis data*, o ministeriale è quella grazia per mezzo della quale un uomo coopera con un altro, per condurlo a Dio o esercitando i gradi del sacerdozio ("doni gerarchici") o mettendo in atto un dono spontaneo dello Spirito Santo ("doni carismatici"). E' quella grazia che io ricevo, ma non è destinata a santificare me, ma bensì a darmi la forza e la capacità soprannaturali di condurre alla santificazione gli altri.** La grazia *gratis data* si dice grazia propriamente, non abusivamente, perchè è concessa all'uomo al di sopra delle facoltà naturali e al di sopra del merito.

Il principale fondamento scritturistico della dottrina delle grazie ministeriali e di quelle santificanti sono i cc.12, 13 e 14 della I Lettera ai Corinzi. Il c.12 tratta delle grazie ministeriali; il c.13 parla della grazia santificante, che si esprime soprattutto nella carità; il c.14 dà indicazioni sul modo di attuare ordinatamente i doni del Signore per l'utilità comune e la santificazione di tutti.

228. **I doni gerarchici sono, come si è detto, i gradi del sacerdozio - diaconato, presbiterato ed episcopato -. Essi vengono conferiti dal vescovo sulla base del riconoscimento, da parte di questi, dell'attitudine a ricevere il sacramento dell'Ordine esistente nel candidato.** S.Tommaso chiama pertanto la missione che si fonda su questo dono *missio a praelato*.

Invece, **nel caso dei doni carismatici, il compito eventuale del prelado è quello di vagliare, discernere o riconoscere e garantire l'esistenza del dono già presente nel soggetto in esame, e che si suppone il soggetto abbia già ricevuto direttamente da Dio.** Tommaso chiama pertanto la missione conferita da questo dono *missio a Deo*.

Mentre nel caso del dono gerarchico l'intervento del vescovo è assolutamente necessario, nel caso del dono carismatico, quando esso è evidente e governabile dal comune buon senso

cristiano, non occorre l'intervento del prelado, che peraltro non è necessario che sia il vescovo, ma può essere anche un semplice presbitero o un diacono. Anzi, in certi casi, può essere sufficiente, per il discernimento, il parere di laici o singolarmente o collettivamente.

229. Come precisa il Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*, 4), **i doni carismatici possono essere ordinari o straordinari. Ordinari** sono i doni che si basano sull'esercizio di doti naturali, sulle comuni virtù cristiane e sulle comuni mansioni per l'edificazione della comunità cristiana, come per esempio la vocazione al matrimonio o alla vita religiosa, l'ispirazione ad avviare qualche iniziativa nel campo della carità fraterna o dell'assistenza al prossimo, lo svolgimento cristianamente ispirato di incarichi o uffici nel campo della società civile, del lavoro o della cultura.

Straordinari sono invece quei doni che si fondano su capacità o attitudini miracolose, come per esempio il dono delle guarigioni, della profezia, delle visioni, della sapienza infusa, delle lingue, dei segni corporei della risurrezione, della riproduzione della passione di Cristo, delle penitenze o austerità miracolose.

230. **Dal punto di vista invece del procedere dell'azione divina della grazia nell'anima, abbia mo la distinzione fra grazia operante e grazia cooperante.** S. Tommaso ne tratta all'art.2. Egli applica questa distinzione seppure in maniera diversa, sia alla grazia come qualità, cioè la grazia come abito entitativo, sia alla grazia attuale, ossia la grazia mozione soprannaturale. Però **più che alla grazia abituale, questa distinzione si applica alla grazia attuale.**

231. **Operante** è la grazia che interviene di propria iniziativa indipendentemente e prima dell'iniziativa umana o per condurre l'uomo dal peccato alla grazia o per **condurre l'uomo già in grazia a compiere un atto di maggior perfezione o di eminente santità.**

Cooperante, come dice la parola, è **quella grazia che aiuta l'uomo nel momento in cui, essendo già in grazia, l'uomo esercita la buona volontà nel compimento del bene.**

232. **Consideriamo la grazia operante nella forma di grazia attuale**, come mozione divina con cui Dio ci muove al bene meritorio, per esempio ad un atto di virtù soprannaturale di carità.

Ora, la produzione dell'effetto dipende anzitutto dal movente e non del mobile: se io sposto l'orologio, sono io che l'ho spostato, l'attivo sono io; l'orologio si sposta passivamente; quindi **la produzione dell'effetto è del movente e non del mobile, anche se si realizza nel mobile.** Qui c'è la **possibilità di distinguere un duplice tipo di effetto**: distinzione molto importante che si connette con la premozione fisica anche sul piano naturale.

233. **L'effetto prodotto dalla grazia operante è dato dal fatto che la nostra mente è solo mossa e non movente: Dio è movente e noi siamo mossi**, soprattutto nell'ordine soprannaturale e anche in quello naturale. E' Dio che ci applica all'agire, come dice S. Paolo: "In Dio ci muoviamo, viviamo e siamo".

Ovviamente l'esempio dell'orologio non va frainteso. E' evidente che noi, in quanto persona, abbiamo una capacità di libera automozione che l'orologio non ha, in quanto esso obbedisce in modo puramente passivo, necessitato e deterministico alla spinta della mia mano. Tuttavia è importante comprendere non solo nella teologia della grazia, ma anche in teologia naturale, che la causa prima, **Dio, proprio in quanto causa prima, muove tutte le creature**, sia quelle spirituali che quelle materiali, anche se naturalmente le muove in modo molto diverso.

234. **Dio, in quanto causa, causa sempre necessariamente, ma non sempre necessitando l'effetto, cosa che avviene appunto quando l'effetto è un atto libero della persona.** Causare

necessariamente non è altro che causare *sic et simpliciter*, perchè **ogni causa, nel momento che causa, non può non causare**. Quindi in tal senso causa necessariamente.

Ma un conto è l'atto del causare, un conto l'atto dell'effetto. L'atto dell'effetto può essere necessario, ma può essere anche contingente, come sono, per esempio, gli atti liberi della volontà. **Il nostro volere, in quanto libero, può porre o non porre un atto o un effetto**. Questo vuol dire che l'atto è contingente. Ma questo atto non è la libertà assoluta divina, coincidente col suo essere divino: è un atto finito, causato e creato. E per questo, **quando Dio causa un atto umano, questo viene causato necessariamente, ma in se stesso resta un atto libero e contingente**.

235. **Qui si ha la cosiddetta “premozione fisica”⁷³**: in qualche modo in ogni nostra azione, che poi produce un effetto - pensate a questa azione banale di spostare l'orologio - sono io che mi attuo, quindi l'azione riguarda me, **sono io che mi muovo per muovere un'altra cosa**.

Quindi c'è l'attuazione di me, causa, e l'attuazione del mobile che è l'effetto. C'è un'azione transitiva, che parte da me agente e termina ad una materia esterna. Ed è qui che si può intravedere la portata della **distinzione tra la categoria dell'azione e quella della passione, in quanto all'azione divina, soprattutto nella grazia operante, corrisponde una certa “passività” nella condotta umana**, ma una passività che non è da intendersi in senso psicologico o morale, una passività che non ha nulla di degradante ed umiliante, ma una passività in senso metafisico ed ontologico, la quale in fin dei conti finisce per **fondare la dignità stessa ontologica dell'azione libera della persona**. Questa “passività” è infatti il fondamento stesso della nostra libertà, proprio in quanto condizione ed effetto della causalità e della mozione divina della grazia nei nostri confronti.

236. **Questa distinzione tra azione divina e passività umana ci riconduce alla famosa distinzione tomistica ancora più radicale fra essenza ed essere negli enti finiti, e su di essa ultimamente si fonda**. La distinzione fra essenza finita ed essere finito, oltre a dare fondamento metafisico al rapporto azione-passione, fonda anche, sul piano soprannaturale, il **rapporto fra l'azione divina della grazia (operante e cooperante) e l'atto umano del libero arbitrio**, che è in qualche modo passivo rispetto all'azione divina.

Infatti, **mentre all'essere si può far corrispondere l'azione causale naturale e quella della grazia, all'essenza umana come potenza passiva si può far corrispondere la passività e l'azione dell'uomo sotto l'impulso della grazia**.

In altre parole, come l'atto d'essere attua l'essenza facendola agire, così la grazia divina, essere divino, attua la recettività o potenzialità umana, l'essenza umana come poter essere, (potenza obbedienziale), così da operare come grazia operante e causare nell'anima la grazia santificante, e quindi da suscitare la medesima grazia nell'anima, abilitandola ad esercitare le virtù soprannaturali.

237. **L'essere trascende ogni essenza finita; solo in Dio l'essenza coincide con l'essere. Egli solo, come risulta dal famoso passo biblico di Es 3,14, è il suo essere, è l'Essere sussistente**. E' una necessità metafisica ed è da qui che bisogna partire. **L'essere, invece, negli enti finiti, trascende l'essenza finita, si aggiunge all'essenza attuandola, non appartiene essenzialmente all'essenza**. Infatti io posso pensare ad un'essenza, anche se questa non è nella realtà, nell'essere.

⁷³ Il termine “fisica”, qui, non va inteso nel senso di “empirica”, “materiale”; al contrario, si tratta di una mozione spiritualissima, perchè è l'azione causale divina sul nostro volere. Ma l'espressione, coniata dal teologo Domenico Bañez del sec. XVI, nella controversia contro Molina, è rimasta nel linguaggio teologico tradizionale. Bañez intendeva sottolineare che si trattava di una vera e propria mozione, una mozione **reale**, e non, come sosteneva Molina, l'attesa di un Dio che sta a guardare, per dargli o non dargli la grazia, come l'uomo si sarà comportato. Oggi, però, per non creare equivoci, sarebbe forse meglio parlare di premozione **ontologica**.

Ciò vuol dire che **l'essenza finita non dà ragione sufficiente del suo esserci**. Ha l'essere, ma potrebbe anche non averlo. In altre parole, la ragione sufficiente dell'essenza limitata, non è l'essenza stessa, ma è al di fuori di essa, nella sua causa. **Essa non possiede il suo essere per sua essenza, ma in quanto ne partecipa e lo ha da altro, cioè da Dio.**

238. **Ecco perchè ogni essere finito e contingente è un essere causato. Nessuna essenza finita dà ragione sufficiente del suo essere e del suo esistere.** Ora, quando io causo con la mia volontà un'azione, per esempio spostare un oggetto, quell'azione è qualche cosa di accidentale e contingente, sia in me che nel mobile che io sposto, nel mobile c'è la passione, mentre in me c'è l'azione.

Ora, **questo movimento che si compone di azione (dalla mia parte) e di passione (dalla parte dell'oggetto), ha una sua essenza ed ha un esserci, un esistere. Io, da parte mia, posso dar ragione, cioè posso spiegare sufficientemente l'essenza della mia azione sull'effetto**, posso sapere ciò che ho fatto e perché l'ho fatto. La mia essenza umana è congegnata in maniera tale, che sono perfettamente in grado di muovere un oggetto proporzionato alle mie forze, quindi la mia essenza con le sue facoltà motrici dà ragione dell'essenza della mia azione e del suo effetto.

239. **Invece nè la mia essenza, nè il mio essere che è atto della mia essenza, danno ragione sufficiente dell'essere nuovo, che io produco.** Infatti l'essere dell'azione è un **essere NUOVO**, non ha un essere riconducibile all'essere che già possiedo. Allora, **per dare ragione di questo essere nuovo dell'azione e del suo effetto, devo pensare sì alla produzione dell'effetto dalla parte della causa seconda (che poi sono io), sostenuto però, quanto all'esserci dell'azione e dell'effetto, da Colui (causa prima) che solo può dare l'essere e tutte le partecipazioni dell'essere (essenze ed atti), ovvero io agisco in Dio.**

240. **In sostanza, allora, in questa operazione io fornisco l'essenza del mio atto e fornisce l'essere o l'esistenza. Se non lo fornisce io non agirei, anzi io non esisterei neppure. L'essere che Dio conferisce all'azione e al suo effetto si dice “concorso simultaneo”. L'essere che Dio fornisce alla mia attuazione causale, si dice premozione fisica o concorso previo.**

Cioè **Dio dà l'essere all'agire della causa seconda, prima ancora che la causa agisca, e poi con la causa Dio produce l'essere anche dell'azione nell'effetto durante l'azione della causa medesima.** Al primo atto divino, sul piano soprannaturale, corrisponde la **grazia operante**; al secondo, la **grazia cooperante**. **La grazia operante interviene tanto nella grazia attuale come in quella abituale. Invece la grazia cooperante agisce solo nella grazia abituale, perché in questa è già presente l'azione umana.**

241. Anche sul piano soprannaturale dunque Dio movente produce in noi un effetto soprannaturale, per cui la nostra mente (la nostra anima) è solo mossa e non movente a sua volta. **Questo moto si attribuisce solo a Dio movente e si dice “grazia operante”, perchè è solo la grazia che è operante, io non opero ancora.**

Quindi l'azione di Dio, sia sul piano naturale - premozione fisica - sia sul piano soprannaturale, - concorso previo -, previene il mio agire e in genere l'agire di tutte le cause seconde. Ovvero **Dio applica la causa seconda a produrre la sua azione, senza però sostituirsi ad essa**⁷⁴. Noi non siamo occasionalisti: per noi è chiaro che la causa seconda

⁷⁴ **Qui può intervenire una falsa umiltà che si muta sottilmente in superbia**, forse a volte senza che il soggetto se ne renda conto. C'è infatti chi, intendendo essere umile, si considera come puro strumento dell'azione divina, senza mettere niente di proprio. Ma ecco che, **se perde di vista la propria causalità umana e mette al suo posto quella divina**, la situazione si rovescia: siccome egli è “puro strumento” e **solo Dio agisce al suo posto**, guai a chi lo

produce il suo effetto connaturale, tuttavia applicata da Dio all'effetto. Per esempio, rispetto alla libertà, bisogna dire così: **Dio predetermina la libertà umana a determinare se stessa.** Quindi è una **predeterminazione a una determinazione autonoma**; la libertà non è lesa, è però tutta guidata da Dio.

242. Dunque **c'è una azione soprannaturale nella quale Dio influisce sulla mente, per muovere la mente prima ancora che la mente si muova. E qui agisce la grazia operante. E c'è un secondo momento, in cui la mente non è solo mossa ma è anche movente per conto suo, perchè ormai applicata all'azione, quindi si muove già anch'essa. E qui lavora, insieme con l'uomo, la grazia cooperante.**

Affinchè la causa seconda si muova, bisogna che Dio, primo motore, la applichi all'azione, prima ancora dell'azione - grazia operante -. Una volta che Dio ha applicato la causa seconda, questa agisce e Dio continua a sostenerla - grazia cooperante - nel suo agire.

Nel piano soprannaturale, quando o se Dio trova la mia mente ancora inerte o su di un piano semplicemente umano o addirittura in stato di peccato mortale, e la applica all'agire prima che essa agisca, si parla di "**grazia operante**", perchè allora solo Dio agisce, è solo la sua grazia che agisce. Quando invece la mia mente sta deliberando, pensando, scegliendo ecc., allora Dio agisce, ma anche io agisco; ecco perchè si dice "**grazia cooperante**". La grazia coopera con me.

243. **Alla grazia operante ed alla grazia cooperante corrisponde un duplice atto della volontà: c'è un atto immediatamente ed interiormente elicito, detto "imperante", emanante dall'intimo del volere**, in cui la volontà è solo mossa da Dio, soprattutto poi quando si converte a volere il bene nella conversione, quando la volontà muta il giudizio (la *metànoia* paolina), ma in genere, quando inizia un'azione, la volontà è mossa da Dio. Questo atto interiore è l'atto imperante. Esso è **libero, ma non deliberato**, ossia non causato da un precedente atto del volere.

C'è poi anche un l'atto imperato, che può essere **interno o esterno**, un atto comandato dalla volontà, la quale, per comandare l'atto esterno deve già muovere anch'essa. E' un **atto voluto e volontario, ma non un atto immediato della volontà, bensì può essere mediato** (deliberazione: per esempio un sillogismo pratico) **oppure può essere l'atto di una potenza inferiore movibile in certa misura dalla volontà, come le passioni o anche le membra del corpo.** Quindi in sostanza si tratta o di un altro atto della volontà (interno) o di un atto di queste potenze inferiori (esterno), ma comandato o deciso o permesso dalla volontà.

244. **Il primo atto della volontà, ossia quello imperante, è premesso solo da Dio (grazia operante). Quando la volontà a sua volta muove le facoltà, allora è già anche movente se stessa, e in questa mozione di sè, è applicata da Dio, muove anch'essa, perciò è grazia cooperante.** Notate che la volontà può imperare anche a se stessa, in un atto riflesso: io voglio di volere. In tal caso si ha ancora "grazia cooperante", perchè la volontà è già in moto.

245. **La grazia operante causa l'inizio della grazia abituale, ma una volta che essa è entrata in funzione, è sostenuta dalla grazia cooperante.** In questo inizio la grazia abituale, considerata semplicemente nella sua natura di abito entitativo, che è il suo aspetto originario e radicale nell'essenza dell'anima, viene dalla grazia operante. Considerata, invece, nel suo attuarsi abituale operativo e completivo, funziona come grazia cooperante.

contraddice o non osserva i suoi comandi che egli, come "puro strumento" di Dio, trasmette a nome di Dio! Che sia capitato qualcosa del genere a Lutero?

246. **C'è poi da fare un chiarimento per quanto riguarda la cooperazione della grazia.** S.Tommaso infatti dice che **potrebbe sembrare che la grazia detta cooperante sia in qualche modo diminuita, come se la grazia fosse al servizio della causa seconda.**

Bisogna fare attenzione a **concepire nel modo giusto la grazia cooperante.** Non è che essa sia al servizio delle nostre voglie, né significa subordinare il soprannaturale al naturale. E' vero che la grazia cooperante collabora con l'azione umana, ma **si suppone un'azione umana già in grazia,** quindi in fin dei conti la grazia collabora con se stessa sollevando l'azione umana alla vita soprannaturale e mantenendola abitualmente a tale livello.

Infatti, **la grazia cooperante va messa in rapporto non tanto all'uomo che agisce, ma al fine soprannaturale che viene dato all'uomo tramite la grazia operante.** Cioè la grazia operante dà all'uomo la volontà del fine e una volta che l'uomo si è orientato al fine soprannaturale, la grazia cooperante lo mantiene fedele nel cammino rende efficaci le opere buone, le perfeziona togliendo ad esse gradatamente i difetti e le insufficienze.

247. **La grazia operante prestabilisce l'ordine al fine. Quando poi la volontà discende sul piano dei mezzi, la grazia che la sostiene in questa discesa, è già grazia cooperante.** Cooperante quindi, non tanto rispetto alla volontà, benchè sia anche quello, ma soprattutto rispetto al fine che la grazia preveniente ovvero operante, ha già prestabilito.

Un altro punto importante è questo: **la grazia operante e cooperante non sono due grazie distinte, ma sono due momenti della stessa grazia.** Quella grazia che è inizialmente operante continua poi ad essere cooperante.

248. **S.Tommaso sostiene che la grazia operante anzitutto orienta verso il fine, cioè dà la *simplex volitio* all'inizio della vita morale:** la scelta od opzione fondamentale nel cammino della vita. Invece **Giovanni di S.Tommaso, non senza ragione, dice che la *simplex volitio*, non è solo questo atto, ma ogni atto della volontà non procedente da un consiglio deliberativo previo.**

Si tratta dunque, in questi effetti soprannaturali della grazia operante, di **atti indeliberati ma pienamente volontari e liberi.** Cioè Dio è in grado non solo di dare all'uomo la generica volizione del bene, ma, se Egli vuole, dà anche l'atto di scelta, lo dà come atto libero, perchè l'atto di scelta è sede di libertà. **Dà l'atto di scelta, che è libera, però senza che sia preceduta una deliberazione della volontà.** Dà un atto indeliberato eppure libero.

249. **La difficoltà però è questa: che effettivamente un atto indeliberato e libero sembra una contraddizione.** Invece, l'istanza di Giovanni di S.Tommaso, che è molto seria, è questa: che Dio non ci dà solo l'inizio psicologico dell'atto, ma causa anche i dettagli. Quindi ci dà un atto che pervade tutte le singole parti dell'atto umano, dalla *simplex volitio* fino all'esecuzione finale.

E' vero che questo atto improvviso e non da me previamente deciso, col quale io sono mosso dalla grazia sembra in qualche modo costretto o deterministico. Ma in realtà non è così, ma esattamente il contrario, perchè **Dio, come abbiamo visto in precedenza, è causa della stessa libertà del nostro agire, essendone il creatore. Concepire una libertà sottratta all'influsso della grazia, non è una vera libertà, ma non è altro che la libertà del peccato.**

Tuttavia, però, nel contempo, dato che si tratta di una grazia operante, non bisogna pensare che ci sia stato un consiglio deliberativo previo, perchè sennò la volontà sarebbe già movente se stessa, e non ci sarebbe più la grazia operante ma la grazia cooperante.

250. Ora, da un lato Giovanni di S.Tommaso ha ragione nel dire che la grazia operante produce non solo la *simplex volitio*, ma tutto l'atto umano, scelta compresa. Ma dall'altro, resta la

difficoltà di dire che ci può essere un atto libero, che effettivamente Dio produce nella volontà, ma non come produce la caduta di una pietra nella pietra.

La volontà è volontà libera, a differenza dell'inclinazione deterministica, secondo una legge fissa, che si trova nella pietra. Qui sta la soavità e la meravigliosa duttilità della mozione divina: **Dio, proprio per la sua forza onnipotente, dispone e riesce a rispettare la natura delle singole cose, che Egli stesso ha creato e vuol mantenere in essere facendole funzionare come devono funzionare, ossia secondo la natura propria di ciascuna: il libero nella libertà, il deterministico nella necessitazione.**

Ecco perché e come **Dio produce nella volontà un atto della volontà**, perciò volontario, e consono al modo in cui la volontà connaturalmente produce i suoi atti, quindi atto libero, però senza deliberazione.

251. Io penso e intravedo la **possibilità di concepire un atto libero e al contempo indeliberato** distinguendo tra l'aspetto **ontologico** e **intenzionale** dell'atto libero. **L'atto libero, effetto della grazia operante, quindi indeliberato, deve essere indeliberato ontologicamente, ma deve essere deliberato almeno intenzionalmente.** Ovvero anche Dio, quando produce la scelta, deve produrla inserendovi una deliberazione implicita, senza però che ci sia un atto esplicito precedente della volontà. Ossia Dio suscita nel medesimo atto ontologicamente indeliberato una deliberazione implicita, che potrà esplicitarsi nella decisione di atti conseguenti ed esplicitamente deliberati.

Per comprendere meglio questo fatto, possiamo tener presente lo schema dell'atto umano con tutti i suoi singoli momenti, come per esempio la semplice volizione, l'intenzione, il consiglio, che è appunto la deliberazione, l'elezione, l'esecuzione, ecc. Dio produce tutti questi atti, perchè non sono atti isolati, ma sono solo parti di un unico atto; però Egli, producendo quell'unico atto, ne rispetta tutto il contenuto intenzionale, deliberazione compresa, anche se rimane implicito.

252. Anche se non c'è una deliberazione esplicitamente precedente, nell'atto libero non deliberato la volontà non formula un insieme di giudizi pratici successivi, come avviene nella deliberazione esplicita. **Dio invece, infondendo la grazia operante, causa un atto tale, che nella sua ampiezza intenzionale che consente la scelta, la scelta stessa sia implicitamente contenuta e rispettata come uno dei momenti interni all'atto stesso.**

La grazia cooperante è a sua volta distinta in previa e simultanea. Giovanni di S. Tommaso invita a **non confondere la grazia operante con la grazia previa.** Il Padre Reginaldo Garrigou-Lagrange dice che Dio ci muove prima della deliberazione, dopo la deliberazione e al di sopra della deliberazione.

Prima della deliberazione c'è la grazia previa, dopo la deliberazione c'è la grazia susseguente o simultanea all'atto, al di sopra della deliberazione c'è la grazia operante. Quindi la grazia cooperante comprende un duplice momento: un momento previo e uno simultaneo. Da notare che il **momento previo non è previo all'atto indeliberato, ma alla deliberazione, ossia alla conclusione del sillogismo pratico. Prima dell'atto indeliberato c'è la grazia operante, non quella cooperante. La grazia operante è al di sopra e prima di entrambi i momenti.**

Anche la grazia previa, propria della grazia cooperante, in qualche modo trova già la volontà in azione e la applica al suo atto causale, ma la trova già movente se stessa e poi la sostiene nella produzione del suo ulteriore effetto. Invece la grazia operante previene la stessa automozione della volontà e il primo atto della volontà, che è indeliberato come inizio del processo della deliberazione.

Le varie specie della grazia - II

V Lezione

253. Siamo rimasti alla **Questione 111** dedicata alla divisione della grazia e abbiamo svolto i primi due articoli. Abbiamo distinto innanzi tutto la *gratia gratum faciens* e la *gratia gratis data*.

La **grazia gratis data o grazia ministeriale** ha, come abbiamo visto, il suo fondamento scritturistico nei cc. 12-14 della I Lettera ai Corinzi; essa consiste in un dono divino che abilita **all'edificazione della Chiesa e a servire il prossimo in ordine alla sua salvezza**. Al c.13 si parla indirettamente anche della *gratum faciens*, **in quanto fondamento della carità**, la cui funzione è quella di **condurre l'anima all'unione con Dio e con i fratelli**. Si tratta, cioè, di quell'effetto dell'amore di Dio in noi che ci rende amabili da parte di Dio. Invece la grazia *gratis data* costituisce sempre un effetto di Dio sull'uomo, però non per la santificazione del singolo, bensì per la santificazione del corpo mistico di Cristo che è la Chiesa.

254. Poi abbiamo parlato della **differenza tra la grazia operante e la grazia cooperante**. S.Tommaso dice che la **grazia operante, come grazia attuale**, è quella che originariamente ridona all'uomo peccatore la vita di grazia come abito entitativo oppure lo previene nel compimento di azioni di maggior perfezione, soprattutto nelle virtù eroiche o nelle esperienze mistiche dei santi.

Invece la **grazia cooperante è la grazia abituale**, che produce un effetto continuativo nell'agire. Ovviamente l'agire segue l'essere, per cui il **primo effetto della grazia cooperante abituale è quello di renderci graditi a Dio, secondo un essere in Dio**, mentre l'altro effetto più mediato della grazia abituale cooperante, è quello di farci agire secondo Dio soprannaturalmente.

255. Quello che fa molta difficoltà è ciò che costituisce la **grazia attuale, sotto il duplice aspetto di operante e cooperante**. S.Tommaso dice che **la grazia attuale si dice operante, in quanto agisce sull'uomo, che incontra ancora inoperoso**. Questo è un cavallo di battaglia della scuola tomista, il cui esponente maggiore è il famoso **Domingo Bañez**, che sostiene la **premozione della grazia divina rispetto all'agire dell'uomo**. La grazia divina, non secondo il tempo, ma secondo natura, cioè strutturalmente, premuove interamente l'agire dell'uomo, ovvero **la grazia attuale causa in noi il nostro stesso causare**.

256. Invece, secondo la scuola della **Compagnia di Gesù** (Molina, Suárez, ecc.), **Dio in qualche modo prevede il buon uso che l'uomo farà del libero arbitrio e, secondo questa previsione condizionata da ciò che l'uomo farà, Dio concede poi la grazia più o meno efficace**.

Per la scuola tomista, al contrario, la grazia è efficace in virtù di se stessa e non in virtù della previsione della collaborazione dell'uomo. **La grazia in qualche modo è efficace a priori**. Cioè, **prima di produrre l'effetto, è efficace proprio affinché ci faccia agire, non perchè già siamo in azione**. La grazia operante è quella che Dio ci dà, prima di agire, affinché noi possiamo agire. La grazia si dice invece cooperante, quando l'uomo già agisce sotto l'influsso della grazia.

257. Per chiarire la natura e il funzionamento della grazia attuale, bisogna distinguere da una parte la grazia operante e cooperante dal **"concorso simultaneo"**, dall'altra; il quale concorso simultaneo poi a sua volta va distinto dal concorso previo e da quello

sussequente. Per “concorso” s’intende il concorso della grazia all’attività dell’uomo. Questo concorso è **previo** (“premozione fisica”), quando muove l’atto del libero arbitrio, è **simultaneo**, quando agisce insieme con questo atto; è **sussequente**, quando rende efficace l’effetto del libero arbitrio, facendogli produrre l’effetto virtuoso che il soggetto umano intende compiere.

Ora la **grazia attuale** è la grazia operante che agisce nel concorso previo o premozione fisica, mentre la **grazia abituale** è quella che è sostenuta dalla grazia cooperante nel concorso simultaneo e sussequente. La differenza fra grazia attuale e grazia operante è data dal fatto che mentre la prima è la grazia vista come **stimolo** divino transeunte, intermittente e ripetuto⁷⁵, la seconda è la grazia in quanto **muove** il libero arbitrio dell’uomo.

258. Ora, livello della natura si può parlare di una grazia naturale, per esempio la grazia della bellezza; per questo è possibile ed opportuno risalire per analogia dalla grazia naturale alla grazia soprannaturale. Ora, **a livello metafisico, si distinguono due tipi di mozione divina: una, che muove l’agente e un’altra, che fa sì che l’azione dell’agente produca il suo effetto.** Dio muove l’uomo ad agire ed inoltre muove l’azione verso il suo effetto perché l’effetto sia prodotto. Un conto è l’azione, un conto l’effetto dell’azione: Dio muove entrambi.

E’ necessario che l’azione umana, che si presenta rispetto all’essenza o sostanza umana agente come un’entità nuova seppure accidentale e sotto l’aspetto di una determinata essenza o natura, riceva però anche il suo nuovo essere, nel momento in cui è posta in atto.

259. Questo fatto si basa sulla famosa distinzione metafisica tomistica, della quale abbiamo già parlato, riferentesi alla **costituzione ontologica dell’ente finito, per la quale in esso l’essenza è realmente distinta, come “potenza di essere”, dal suo essere, come atto di questa essenza che appunto la pone in essere ovvero nell’esistenza reale.** C’è una sola istanza in cui l’atto di essere coincide con l’essenza: ed è Dio. La definizione più propria di Dio è questa: Egli è l’Essere per Sè sussistente. Ovvero in Dio coincidono realmente l’essere e l’essenza.

In ogni entità finita, quale che essa sia, sostanza o accidente, c’è una reale differenza tra l’essenza e l’esistere. Sicchè l’essenza dell’entità finita non ha in sè la ragione sufficiente del proprio esserci. Ora, **che conseguenza comporta ciò nell’agire di una qualsiasi causa seconda, uomo compreso?** Per l’uomo poi questo fatto costituirà una difficoltà particolare, data la sua libertà, ma adesso parliamo di ogni causa seconda.

260. Ricordiamo che **ogni causa seconda è dotata di facoltà in vista della produzione di un effetto ad essa connaturale.** Ci sono tanti effetti connaturali all’uomo, come respirare, camminare, ecc., che l’uomo produce secondo la sua natura. Ora c’è **perfetta proporzione tra essenza umana agente, essenza del suo effetto ed essenza del fine:** ciò che è il camminare si spiega benissimo in base a ciò che è l’uomo; l’uomo sano, nella sua natura, in ciò che egli è, è ben dotato della facoltà deambulatrice, che ha come suo fine naturale quello di spostare l’uomo nello spazio..

Ora, **per spiegare l’esistenza dell’ente finito, bisogna aver intuito o colto la trascendenza dell’essere rispetto all’essenza.** Viceversa, l’esistenza dell’agire, per esempio del camminare, del lavorare, dello scrivere, del leggere, del pensare, di qualsiasi azione che facciamo, **non è riconducibile nè all’essenza delle azioni medesime e nemmeno all’esistenza del soggetto medesimo. L’esistere si aggiunge anche qui all’essenza.**

⁷⁵ Conformemente alle parole di Cristo: “Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre, io verrò da lui, cenerò con lui”(ecco la grazia abituale) “ed egli con me”(Ap 3,20).

261. **C'è dunque una nuova esistenza di cui bisogna dare ragione: l'esistenza dell'effetto dell'azione.** Ora l'esistenza non può derivare se non come partecipazione di essere dall'atto di essere, quindi solo da Colui che è l'Essere per essenza. **Il Datore dell'esistere, in tutte le sue sfumature, in tutte le sue partecipazioni non può essere che Dio.** Perciò ogni agire della causa seconda, in virtù del suo aspetto esistenziale, è dipendente **dall'attività divina, la quale agisce sulla causa seconda, affinché essa produca l'effetto e sullo stesso effetto, che la causa seconda produce.**

Quindi c'è **corrispondenza tra causa ed effetto, tra essenza della causa, secondo la quale essa agisce, e l'essenza dell'effetto.** La causa trascendente o causa prima serve a spiegare l'aspetto esistenziale dell'effetto.

262. Ora **ciò che l'uomo produce come causa seconda non è solo un'essenza, ma è anche un nuovo essere.** Essere non infinito, ma essere creato, che partecipa dell'Essere per essenza. Essere che non deriva dalla sua finita essenza, ma dall'infinita Essenza dell'Essere divino. Ora, **Ciò che è tale per partecipazione, è causato da ciò che è tale per essenza.**

Essendo ogni entità finita un'esistenza partecipata, questa esistenza partecipata non può derivare se non da Colui che è in virtù della sua essenza, cioè da Dio. In questo senso, l'azione di Dio continua nelle azioni delle cause seconde. Cioè non è che Dio abbia creato il mondo e poi abbia detto agli uomini: "Arrangiatevi!". Dio non solo ci sostiene in ogni momento del nostro essere e della nostra durata, ma l'azione divina è qualche cosa di più profondo ancora. Infatti, **Egli non solo ci conserva nell'essere, ma dà un supplemento esistenziale di essere per poter agire come causa seconda.**

263. In questa luce, vedete la profondità dell'asserto paolino: "In Dio ci muoviamo, viviamo e siamo". E' un'affermazione, che si deve fare a livello metafisico, anche indipendentemente dalla rivelazione divina. **Dio premuove l'agire umano** nella natura e nella grazia; ma nel contempo **agisce insieme con l'uomo** nel momento in cui l'uomo agisce sia nella natura che nella grazia.

La distinzione che i molinisti non ammettono e che è invece è sostenuta dai seguaci di S.Tommaso, è quella tra la premozione fisica e la mozione simultanea. Prima dell'influsso divino sull'azione, **c'è un influsso divino sulla causa dell'azione: ecco la premozione fisica.** Abbiamo così una **dualità di interventi divini: c'è un concorso che si chiama previo, o premozione fisica,** che è un influsso in *causam*, ma non sull'effetto e sull'azione o effetto finale. E poi c'è un **concorso che si chiama simultaneo, e concerne l'azione e il suo effetto.**

264. La **mozione simultanea** è quella mozione in virtù della quale Dio, agendo simultaneamente all'uomo, conferisce l'essere all'azione e all'effetto dell'azione, quando l'azione già avviene. E' un **influsso causale divino, non sull'agente, ma sull'azione dell'agente, sull'agente che agisce, l'agente secondo umano.**

Per esempio, io mi metto a leggere: io causo liberamente la mia azione di leggere; quindi da me questa azione procede come un'entità nuova: l'azione di leggere. **L'influsso di Dio si pone allora su di un duplice piano: innanzitutto, influisce sulla mia causalità umana o causalità seconda, cioè mi muove a leggere; e questo è il concorso previo; e poi Dio collabora con me,** dando l'essere all'azione stessa e al suo effetto, cioè all'azione del leggere, mentre già sto leggendo. Qui abbiamo la **mozione simultanea.**

265. Sul punto della mozione simultanea c'è accordo tra l'Ordine dei Predicatori e la Compagnia di Gesù. **Il disaccordo riguarda la premozione fisica o concorso previo, ammesso dai Domenicani, non ammesso dai Gesuiti.** S.Tommaso stesso parla nel *De Potentia*: si tratta del fatto che **Dio non solo dà l'essere all'agente, ma applica lo stesso**

agente a produrre l'effetto dell'azione. Infatti non si deve tener conto soltanto dell'agente, ma anche **dell'atto** che l'agente compie nell'applicarsi all'azione, il **quale atto o effetto dell'agente è una nuova entità, che non può non possedere anch'essa un nuovo essere partecipato.** Come Dio è creatore dell'agente, così Egli deve essere pure creatore e motore dell'atto del libero arbitrio dell'agente umano.

266. Per questo, per avere una visione completa dell'opera della grazia nel processo della giustificazione e nell'esercizio delle virtù teologali, bisogna ammettere, con S.Tommaso, **un intervento di Dio in quattro momenti, tale da spiegare non solo l'esistenza dell'agente, ma anche la causa prima della sua azione:** i primi due, relativi alla grazia attuale e i secondi due, alla grazia abituale. Essi infatti sorgono dal fatto che **tanto la grazia attuale quanto quella abituale si sdoppiano in operante e cooperante.**

Nel **primo momento**, la **grazia attuale**, come grazia operante, **muove interiormente la volontà**, che ancora non si muove; nel **secondo**, nel quale inizia l'automozione della volontà, la grazia attuale, come grazia cooperante, **muove l'atto volontario imperato**, cooperando con la volontà che muove le potenze inferiori che sono principio degli atti esterni; nel **terzo** momento, una volta che la **grazia è diventata abituale**, essa comincia, come grazia operante, a **sanare stabilmente l'anima**; nel **quarto** momento la grazia abituale, nella modalità di grazia cooperante, **coopera col libero arbitrio** nella produzione degli atti delle virtù teologali.

267. **La controversia fra il Bañez e Molina** non verte tanto sulla grazia abituale, quanto piuttosto sulla **grazia attuale**, e in part colare sulla sua modalità di **grazia operante**, perché è soprattutto qui che viene messa in luce la **potenza della causalità divina sul libero arbitrio umano**, cosa invece sottovalutata dal Molina.

Occorre dunque ricordare che la **grazia attuale** produce un duplice effetto: **uno - operante - sulla causa umana**, ossia sulla volontà umana; l'altro - cooperante - **sulla produzione dell'effetto**, che è soprannaturale. Ora, ad ogni effetto si esige una causa proporzionata. **Quindi un effetto soprannaturale esige una mozione altrettanto soprannaturale.** Anche un atto di fede informale, che ancora non è salvifico e non è pienamente soprannaturale, ma è pur sempre un atto di fede, esige una premozione soprannaturale.

268. Ora la **grazia operante** è una grazia preveniente agente sulla causalità della causa seconda, cioè la causalità umana. Sia la grazia operante che la grazia cooperante costituiscono una causalità efficace come può essere una causalità divina: sono **un influsso sulla causa, prima che si applichi - grazia preveniente - e nel momento in cui si applica all'agire - grazia simultanea -.**

Per noi uomini si tratta di applicare la nostra libera volontà all'azione. **Dio**, da parte sua, **produce in noi un effetto prima che noi ci muoviamo**⁷⁶, senza incontrare una mozione del nostro libero arbitrio. E allora la grazia attuale preveniente, influente sulla causa, si chiama operante.

269. **Quando invece l'uomo già si applica all'azione, l'influsso divino continua a muovere l'umano volere, ma nel contempo lo accompagna, lo aiuta e lo sorregge, per cui non si parla più di grazia operante ma di grazia cooperante.**

Il mistero, la grossa difficoltà è in che cosa consista questo influsso, **che cosa e come Dio produca nella volontà umana, prima che la volontà muova se stessa.** Perché quello che è essenziale alla volontà è il suo applicarsi da sé, la sua automozione. Non ovviamente che sia causa di se stessa (*causa sui*), ma nel senso che nel volere i fini, riduce se stessa a volere i mezzi

⁷⁶ Questo amore divino preveniente è delineato nella I Lettera di Giovanni con le seguenti parole: "Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è Lui che ha amato noi" (v.10).

in ordine ai fini. In qualche modo, sul piano intenzionale e spirituale, c'è nell'uomo un' *imago Dei*, cioè il **nostro pensiero è veramente creativo**⁷⁷. La nostra volontà ancora di più, nel senso che noi, da noi stessi ci muoviamo intenzionalmente, però ci muoviamo dal volere i fini all'applicazione ai mezzi.

Così, una volta che io voglio un fine, nel fine c'è implicitamente tutto l'ordine dei mezzi; non c'è bisogno che io vada al di fuori di questo mio essere ordinato al fine per cercare i mezzi. I mezzi sono già impliciti, un po' come nell'atto d'essere, che è Dio per essenza, sono implicite tutte le essenze.

270. Dio non ha bisogno di servirsi di materiali, occasioni o cause per la sua opera creatrice, ma, come è noto, tutto produce dal nulla. Ebbene, conservate le proporzioni, c'è qui un sorprendente parallelo tra l'anima razionale e Dio, anche se naturalmente l'uomo crea solo presupponendo una realtà preesistente e da lui indipendente. Ecco però perchè la Scrittura parla di una "immagine e somiglianza". Ed ecco perchè l'ateismo moderno è sedotto dalla prospettiva di ergersi diabolicamente alla divina somiglianza. In virtù della nostra intenzionalità, ci illudiamo di poter fare a meno di Dio perchè siamo dèi noi stessi.

271. La tentazione è veramente comprensibile, perchè, nell'intenzionalità del pensiero e della volontà, è insita questa quasi pura attualità intenzionale⁷⁸, che però non va confusa con identità ontologica di essere e pensiero. Nell'essere reale, tutto è ben diverso; qui afferriamo appieno la nostra finitezza, la **nostra incapacità di causare alcunchè sul piano entitativo**. Possiamo produrre il pensiero, ma non l'essere. Altrimenti basterebbe pensare a una villa in campagna, per avere la villa in campagna.

Tuttavia, nel campo dello spirito, abbiamo la meravigliosa capacità di determinare i nostri atti con la nostra libera volontà. La libertà del volere si attua e si mostra col fatto che la nostra volontà è capace di ridurre se stessa, **dal semplice atto iniziale del volere** (*simplex volitio, tèlesis*), atto di volere il fine, **all'atto di volere i mezzi**, in particolare **all'atto della scelta** (*liberum arbitrium, bûlesis*).

272. Ora, che cosa produce Dio nell'uomo, prima che l'uomo si muova? E' un atto umano libero? Bisogna dire di sì, perchè altrimenti non sarebbe un atto umano; però come può essere libero se l'uomo è ancora inerte, non attivo, non movente se stesso?

A questo punto S.Tommaso suggerisce una soluzione col concetto di **atti liberi ma non previamente deliberati. Dio produce in noi un atto veramente nostro, senza che sia preceduto da un movimento di deliberazione previa**. Però con questo il mistero non è chiarito. Quello che fa difficoltà è che effettivamente sembra che non ci possa essere atto di scelta, se non c'è una certa deliberazione previa. L'atto del consiglio, la pluralità delle possibili vie operative, è prerequisito all'atto di scelta. **Se non c'è questo confronto pluralistico tra diverse facoltà operative, non c'è nemmeno appieno la ratio electionis**, cioè l'essenza della scelta.

273. I singoli atti parziali che integrano l'atto umano completo ed esistenziale, cioè lo stesso atto del consiglio, del consenso, del giudizio pratico-pratico e della scelta, tanto per accennare solo *all'ordo electionis*, non si susseguono nel tempo, ma **sono intrecciati ed ordinati tra loro nel medesimo atto del libero arbitrio**, nell'atto dello scegliere e del decidere.

⁷⁷ Si pensi a quello che è l'"ente di ragione" (*ens rationis*), prodotto del pensiero interno al pensiero e vivente della vita del pensiero, mezzo indispensabile all'attività della conoscenza umana.

⁷⁸ Si pensi all'intuizione del puro essere e quindi del puro pensiero, che ha una lunghissima storia da Parmenide ad oggi in Occidente e dal Vedanta ad oggi, in Oriente.

In qualche modo Dio produce immediatamente l'atto di scelta che è il luogo della libertà, con implicita in essa una certa deliberazione, però non fatta previamente dall'uomo. E questo l'intenzionalità umana lo consente. In questi termini si pone il problema della volontà premossa da Dio, con una grazia attuale, non solo operante ma anche cooperante, prima ancora che l'uomo agisca. Infatti anche la grazia cooperante mantiene l'aspetto preveniente, in quanto atto della causalità divina.

274. All'articolo 3 della Questione 111, si tratta della grazia preveniente e susseguente. Questa distinzione vale per qualunque tipo di grazia, in quanto dipende da come determiniamo il suo posto nella successione delle grazie, sicchè una medesima grazia sarà preveniente rispetto alla successiva e conseguente rispetto alla precedente.

Gli effetti della grazia si succedono ordinatamente e secondo una logica che descrive i momenti fondamentali del cammino dello spirito umano dal peccato alla vita eterna: una specie di "fenomenologia dello spirito" di marca tomista. Potrebbero essere i capitoli di un trattato di ascetica e mistica, ed infatti li ritroviamo in qualche modo in tutte le trattazioni di questo genere. Appare evidente la struttura psicologico-morale soggiacente: il soggetto, la tensione al bene, l'operazione buona, la perseveranza nel bene, la consecuzione del fine ultimo.

Dice l'Aquinate: **"Il primo effetto è che l'anima venga sanata; il secondo è che voglia il bene; il terzo è che, quel bene che vuole, lo operi efficacemente; il quarto è che perseveri nel bene; il quinto è che giunga alla gloria"**.

275. L'articolo 4 tratta delle grazie ministeriali, delle quali abbiamo già parlato. Qui possiamo aggiungere che S. Tommaso praticamente spiega **il metodo della pedagogia alla vita cristiana e le qualità che il docente cristiano** (apostolo, evangelizzatore, vescovo, presbitero, diacono, catechista, missionario, teologo, biblista, profeta, carismatico, guida spirituale, predicatore, genitore, padrino, pubblicista, maestro, educatore) **per condurre i suoi uditori o discepoli dalla conoscenza dei rudimenti alla pienezza della dottrina e della vita cristiana.**

A tutti costoro Dio dà tutta quella dovizia di grazie particolari, ordinarie e straordinarie, che servono per indurre i fedeli a credere e a maturare nella fede, cioè ad aderire in pienezza alla dottrina rivelata di Cristo.

276. L'articolo il quinto tratta della preminenza della grazia santificante sulle grazie ministeriali. E' ben più grande la grazia che concerne il fine piuttosto che quella che concerne i mezzi, perchè la grazia santificante fa aderire l'uomo a Dio come fine ultimo della sua vita, mentre la grazia gratis data è un qualche cosa di strumentale, cioè un qualche cosa che abilita ad indurre altri a questa adesione a Dio.

Da notare soprattutto l'ad primum, che è molto bello anche dal punto di vista dell'etica sociale. S. Tommaso accenna alla sua concezione del **rapporto del singolo con la società:** un tema molto moderno. **La società non è semplicemente un insieme di singoli;** infatti, in virtù del principio della solidarietà, il singolo, nelle sue attitudini sociali (ecco le **grazie ministeriali**), è organicamente sottomesso alla società. In questo senso il **bene comune di tutti prevale sul bene particolare del singolo,** che dev'essere al servizio del bene comune. Qui il bene privato è qualcosa di particolare o parziale rispetto all'universalità del bene comune o bene pubblico, e quindi non può prevalere su di esso.

277. Però il singolo, in quanto persona in rapporto a Dio (grazia santificante), trascende il bene comune umano e temporale, ed è quest'ultimo che, sotto questo punto di vista, deve servire il bene della persona, benchè anche questo, dal punto di vista cristiano, sia ordinato a quel bene comune soprannaturale che è la Chiesa, bene comune delle anime.

C'è dunque, **nel campo dello spirito,** un bene del singolo, che potremmo chiamare il **bene personale** o bene onesto, di carattere morale, che in fondo non è solo bene del singolo, ma è

ancora un **bene comune**, seppure realizzantesi nel singolo. E' quello che S.Tommaso chiama il bene comune trascendente e Leibniz chiamava "repubblica degli spiriti". Nel campo soprannaturale è il **bene della Chiesa** come corpo mistico di Cristo. Infatti per il cristiano il suo rapporto personale con Dio si attua e vive solo nella Chiesa.

Sicchè, parlando della Chiesa, ossia di questo corpo soprannaturale sociale, che cammina in questo pellegrinaggio sulla terra in attesa della patria celeste, **il fine della Chiesa medesima, ovvero il suo bene comune, è duplice: c'è il bene comune immanente, che è la pace della Chiesa; però la Chiesa non si limita a ciò, perchè la Chiesa è istituita per la salvezza delle singole anime.** La Chiesa non si accontenta del suo essere in pace, ma questa sua pace la vive in vista di qualche cosa altro ancora, cioè **condurre le anime a Dio.** Quindi il **bene di ogni singola anima è proprio il fine della Chiesa stessa.**

S.Tommaso spiega questa dottrina con il suo solito esempio, ossia con la disciplina dell'**esercito**, il quale combatte bene, quando, essendo bene disciplinato, consegue la vittoria. Però la disciplina dell'esercito servirebbe a ben poco se poi esso non fosse combattivo. Il bene dell'esercito è duplice: uno, immanente, cioè la buona disciplina dell'armata; e l'altro, il bene trascendente, che è conseguire la vittoria sui nemici della patria.

278. **Un'altra distinzione nel concetto della grazia**, la quale emerse in seguito alla controversia con i protestanti, è la distinzione fra **grazia sufficiente** e **grazia efficace.** Tale distinzione fu elaborata per **dare una qualche spiegazione al mistero della predestinazione, il quale comporta che, benchè la grazia sia offerta a tutti, non tutti però si salvano.**

Si giunse a questa soluzione: **chi si salva, è scelto da Dio con la grazia efficace ("l'eletto"); chi non si salva, sceglie di rifiutare la grazia, benchè avesse la grazia sufficiente.** Ai tempi di Lutero, tutti i cristiani, compresi i luterani, erano consapevoli del fatto che **non tutti si salvano.** Esisteva dunque il timore di non salvarsi; e Lutero lo aveva vivissimo. Da qui il suo bisogno esasperato di avere la certezza assoluta di essere "eletto", ossia di essere perdonato, salvo, oggetto di un Dio non punitore ma solo misericordioso.

279. La soluzione di Lutero, come è noto, non fu accolta dal **Concilio di Trento**, il quale, se da una parte confermava la dottrina tradizionale della chiamata universale alla salvezza, tuttavia **proibiva ai singoli di fare della propria predestinazione una verità e di fede**, come pretendeva Lutero, esortandoli invece ad un santo timor di Dio e ad una serena speranza fondata sull'esercizio delle buone opere.

In tal modo si cominciò a distinguere una **grazia sufficiente, corrispondente al mistero della volontà salvifica universale di Dio**, da una **grazia efficace, che è quella che salva di fatto i predestinati, causando la risposta positiva del loro libero arbitrio.** Viceversa, **coloro che non si salvano, hanno comunque ricevuto la grazia sufficiente, ma per loro colpa respingono o annullano la grazia efficace.**

280. Già **S.Tommaso**, se non aveva fatto questa distinzione, tuttavia ne aveva fatta una pressochè equivalente, parlando, in Dio, di "**volontà antecedente**", corrispondente alla grazia sufficiente, e di "**volontà conseguente**", corrispondente alla grazia efficace.

Indubbiamente, così come tra volontà antecedente e volontà conseguente, anche tra grazia sufficiente e grazia efficace esiste solo una **distinzione di ragione**, giacchè il primo termine della distinzione in entrambi i casi la grazia fa riferimento al nostro modo umano di pensare, più che ad una realtà distinta dall'altro termine, il quale solo invece è in definitiva, **ciò che corrisponde alla volontà di Dio.**

281. **In tempi recenti si è troppo insistito sulla misericordia divina dimenticando la giustizia, sicchè si è diffusa nel popolo di Dio la credenza che tutti si salvino;** ma essa non

corrisponde alle chiare parole del Signore Gesù nel Vangelo e in generale all'insegnamento biblico, soprattutto apocalittico, anche se certe parole scritturistiche vanno indubbiamente interpretate come un avvertimento che come vera e propria previsione di ciò che avverrà. E le parole di Cristo sono sempre state accolte dalla tradizione della Chiesa e sono state anche riconosciute dal Magistero della Chiesa sin dai primi secoli, soprattutto nei Concili dove la Chiesa ha respinto la cosiddetta "apocatastasi" di Origene o nel Concilio di Trento, dove viene ricordato il dogma della predestinazione.

Oggi **queste distinzioni fra grazia sufficiente e grazia efficace, nonché fra volontà antecedente e volontà conseguente** sono state quasi accantonate a causa della diffusa convinzione che tutti si salvano, mentre esse erano giustificate dalla convinzione contraria. Ma siccome la verità è che non tutti si salvano, **è bene riprenderle in considerazione della loro utilità e semmai cercare di affinarle per una migliore comprensione del mistero.** Esse sono il frutto di una seria riflessione dei nostri Padri e del loro sincero attaccamento alla Parola di Dio, e sarebbe vera stoltezza abbandonarle in nome di una falsa lettura della Scrittura.

282. L'inferno è quindi una cosa da prendersi sul serio, anche se il timore di cadervi dev'essere mitigato dalla speranza nella divina misericordia e non si deve esagerare la gravità della pena infernale, ricordando che in fin dei conti la provvidenza divina è presente anche nell'inferno.

D'altra parte il Vangelo è molto esplicito in questo senso; certe parabole di Gesù hanno delle descrizioni dettagliate ed impressionanti di quello che spetta ai dannati: la "gehenna", che significa "immondezzaio", il fuoco eterno, il verme che non perisce, il digrignare i denti, il pianto, ecc.

Perciò ogni seria teologia è confrontata con questo duplice mistero: il mistero di Dio che vuole che tutti gli uomini siano salvati, e poi l'altro mistero e cioè il fatto che non tutti gli uomini si salvano, come dice Gesù: "Molti sono i chiamati; pochi gli eletti".

283. Il significato di queste parole è chiaro, non dà adito a scappatoie pseudo-teologiche, anche se la Chiesa non si pronuncia né sulla quantità né sulla qualità dei dannati⁷⁹. Tuttavia è vero che, davanti a queste tremende parole, si possono sollevare delle serie difficoltà, come ad esempio questa: **se Dio vuole che tutti siano salvi, che ne è dell'"efficacia" della volontà di Dio?** La volontà di Dio può essere bloccata, frustrata, in maniera tale che non arrivi al suo effetto?

Come si risponde? Appunto con la distinzione è tra la grazia sufficiente ed efficace. Questa distinzione è motivata dal fatto che, secondo S. Tommaso, la volontà divina salvifica universale dev'essere chiamata "antecedente", ed è quella volontà che dona la grazia sufficiente. Senonché **l'uomo può rifiutare questa grazia.** Per cui la grazia non può diventare salvifica: quella che qui è chiamata "grazia efficace". **E la volontà divina effettivamente salvifica è la cosiddetta "volontà conseguente".** Questo però è un discorso metaforico, perché l'unica reale volontà divina è quella cosiddetta "consequente", cioè quella che salva gli eletti. Viceversa, **propriamente parlando, il peccatore che si ribella a Dio non frustra nessuna volontà divina, ma si oppone solo al comandamento divino e all'offerta divina di salvezza presente nella sua coscienza.** Quindi, quando il peccatore pecca, Dio non è presente e non agisce con nessuna volontà (che poi si supporrebbe "frustrata"), appunto perché **Dio non c'entra per nulla col peccato, ma il peccato è pura volontà dell'uomo.** Dio, a cose fatte, ricava il bene dal male; ma nel momento in cui il peccato avviene, Egli totalmente assente; o è presente solo per consolare gli afflitti o rimproverare il peccatore.

⁷⁹ Anche le parole di Cristo "Nessuno è andato perduto, tranne il figlio della perdizione"(Gv 17,12), riferite a Giuda, possono essere intese non in riferimento all'inferno, ma al semplice fatto del tradimento e della sua defezione. Anche un suicidio in una condizione psichica di sconvolgimento mentale, quale potè essere quella di Giuda, non ci autorizza a negare l'ipotesi che egli, in un momento di lucidità, si sia pentito del male fatto ed abbia ottenuto la misericordia di Dio.

284. **Un'altra difficoltà** che fece cadere Origene nell'eresia è data dal fatto che **l'esistenza di dannati sembra rappresentare un difetto o un fallimento nell'opera della redenzione**. Si risponde dicendo che indubbiamente i dannati hanno fallito al senso della loro vita; ma Dio non è responsabile di ciò; essi così hanno voluto, e Dio rispetta la scelta di tutti e non costringe nessuno, anche a costo di essere rifiutato: sta qui la sua magnanimità e la sua liberalità o, come dicono gli Inglesi, il suo *fair play*. Del resto, essendo egli Tutto, nella sua propria essenza divina sono virtualmente beati anche coloro che nell'inferno sono formalmente dannati.

285. **S. Agostino presenta la distinzione tra volontà antecedente e volontà conseguente** con il suo solito latino elegante, che però qui rendiamo in italiano: **“Un tipo di aiuto è quello senza il quale qualcosa non si verifica”** (*id sine quo aliquid non fit*); e un **altro aiuto è quello “con il quale qualcosa di buono si verifica”** (*id quo aliquid bonum fit*).

Ovviamente questo aiuto senza il quale qualcosa non si verifica, è un aiuto in vista della possibilità del poter fare del bene e del poter salvarsi e corrisponde alla volontà salvifica universale di Dio, che mette tutti gli uomini, senza eccezione alcuna, nella reale possibilità di salvarsi. Invece l'*adiutorium quo aliquid fit* è un aiuto efficace, che produce ciò che facciamo di buono in quel momento. Il primo è l'aiuto sufficiente, l'aiuto in vista della reale possibilità di salvarsi; l'altro è l'aiuto in vista della salvezza in atto.

286. Quindi la **grazia sufficiente conferisce la reale possibilità della salvezza; la grazia efficace dà la salvezza in atto, oppure pone in atto gli atti salvifici**. Che cosa ne deriva, non solo rispetto al mistero globale della salvezza e della dannazione, ma anche rispetto al singolo atto umano? Se io faccio del bene, che cosa devo dire? E' effetto della mia sola volontà? No! Ti ringrazio, Signore, che mi hai aiutato.

Infatti dice S. Paolo: “che cosa hai tu uomo che tu non abbia ricevuto?” Ogni bene deriva anzitutto da Dio e, come cause seconde, anche da noi. Noi certamente non siamo inerti. Il Concilio di Trento disapprova i i protestanti, i quali sostengono che col peccato originale il libero arbitrio è una cosa di puro titolo formale. Il Concilio ci tiene ad affermare invece che il libero arbitrio è una realtà, ha una sua funzione reale consistente nel fare il bene, anche se è indebolito a seguito del peccato e da solo, senza la grazia, non può garantire all'uomo la salvezza.

287. Quindi **il bene dell'uomo procede e da Dio e dall'uomo: dalla grazia e dal libero arbitrio come da un'unica causa**. Un grosso pericolo per la nostra mentalità umana, immersa in qualche modo nelle entità finite, non trascendenti, è quello di sdoppiare quasi la causalità, come se una si opponesse all'altra, pensando che più c'è influsso divino, meno c'è di libero arbitrio e viceversa. Da qui il panteismo, che sostituisce il divino all'umano e l'ateismo, che sostituisce l'umano al divino.

Al contrario, più Dio mi aiuta, più io agisco, e più io agisco, più ciò è il segno che Dio mi aiuta. Se io ho agito meglio, ciò vuol dire che Dio mi ha aiutato di più. Invece, se io faccio del male, o non il bene dovuto, se faccio peccati o di commissione o di omissione, a chi debbo attribuire il male? Unicamente a me stesso!

288. **Noi, quando ci proviamo ad esser causa prima, siamo sempre solo causa prima deficiens, mai efficiens**. In tal senso, **se io faccio del male, non è che Dio non mi abbia aiutato, è che io stesso sono venuto meno**. Infatti anche il peccatore è stato sufficientemente aiutato da Dio. Perciò S. Paolo dice: “Io mi do da fare affinché la grazia di Dio in me non sia vana”. **Nel peccatore la grazia di Dio è stata vana. La grazia di Dio c'è stata, c'è stato l'aiuto sufficiente, ma non è stato efficace, perché il peccatore, per colpa sua, ne ha impedito l'efficacia**.

In chi fa il bene, l'aiuto non solo è sufficiente per il poter agire, ma è stato efficace perchè quel tale ha veramente agito e ha fatto del bene. Il fondamento teologico è questo: in Dio bisogna distinguere un duplice titolo di volontà. Ovviamente è una distinzione secondo ragione e non secondo realtà, perchè in Dio l'atto di volontà è uno solo. Tuttavia gli aspetti formali del volere di Dio si sdoppiano in questo modo: **Dio vuole la salvezza con volontà antecedente, ovvero la vuole condizionatamente al comportamento dell'uomo. Ma la medesima salvezza la vuole con volontà conseguente, quando sceglie colui che ha predestinato.**

289. Ora è possibile che Egli voglia la salvezza con volontà antecedente, ma che non la voglia con volontà conseguente, non in forza di una decisione che Dio prende per conto proprio, indipendentemente dalla volontà dell'uomo – sarebbe una bestemmia il pensarlo⁸⁰ - ma lasciando che il peccatore metta in atto la propria decisione.

S.Tommaso fa l'esempio del giudice che condanna alla pena di morte il reo. Il giudice, se è equo, non vuole antecedentemente la morte del reo, ma vuole che sopravviva, perchè la vita umana è un bene immenso; però, considerando che la sopravvivenza del reo costituisce grave e permanente pericolo per la sicurezza della popolazione o addirittura per la sua incolumità - pensiamo ad un terrorista -, deve esercitare il suo ufficio e condannarlo.

In questo senso c'è da distinguere la volontà che astraie dalle circostanze concrete, che è sempre benevola, che si porta al bene in sè, e la volontà invece che tiene conto di tutto l'insieme delle altre circostanze, in particolare del bene comune, al quale sottostà il bene particolare.

La dottrina della volontà antecedente sembra condizionare la volontà divina alla volontà umana, in modo simile alla teoria della "scienza media" di Molina, della quale parleremo più avanti (n.305). **Ma in realtà le cose stanno molto diversamente,** perché, mentre nel caso di Molina Dio viene in qualche modo a dipendere dalla scelta positiva dell'uomo, nella teoria di S.Tommaso il fatto che l'uomo frustri la volontà antecedente non compromette la dipendenza dell'uomo da Dio, perché in tal caso **la mancanza della dipendenza da Dio non dipende da Dio ma dal peccato dell'uomo.**

290. Certamente, comunque, fa problema la **permissione divina del peccato. Dio, nella sua onnipotenza, potrebbe impedire il peccato, ma non lo fa. Perché?** Una prima risposta, che ci è suggerita dalla teologia naturale, è che Egli **non è tenuto ad evitare il difetto di cause che sono di natura loro defettibili.** Tuttavia, volendo andare alla radice del problema, ci si potrebbe ancora chiedere: **ma perché ci sono degli enti defettibili? Perché c'è la sofferenza, la corruzione e la morte? Perché il libero arbitrio non sceglie solo il bene, ma anche il male?**

Qui la risposta viene soltanto dalla rivelazione cristiana, con la dottrina della **Redenzione: Dio ha permesso il peccato dell'angelo e di Adamo, perché voleva donarci Cristo e la sua grazia, beni assai maggiori di quelli che si sarebbero stati, se il peccato non ci fosse stato.**

291. Bisogna dire allora con franchezza a questo punto che il **molinismo inverte l'ordine dell'atteggiamento di Dio nei confronti del giusto e del peccatore: Dio non attende la scelta positiva del giusto per dargli la grazia, ma attende la scelta del peccatore, per lasciarlo libero di seguire la sua strada. Viceversa, per quanto riguarda il giusto, Dio lo ha predestinato dall'eternità e, nel tempo che Dio decide, Egli muove il libero arbitrio dell'uomo, magari facendolo passare dal peccato alla grazia, a scegliere la vita eterna (premozione "fisica" od ontologica).**

⁸⁰ Sarebbe questa la predestinazione alla dannazione, che è un'eresia condannata dalla Chiesa.

Mentre infatti il molinismo dice che la grazia diventa efficace in virtù della previsione dei meriti sia pur soprannaturali, noi diciamo invece che **la grazia non può diventare efficace in virtù di questa previsione, ma la grazia è efficace per se stessa indipendentemente da opere precedenti, per quanto buone**⁸¹.

Invece **Dio non dà la grazia efficace solo perché tiene conto della resistenza che l'uomo fa interiormente alla sua grazia**. Questo non dare la grazia efficace ad alcuni dipende dalla volontà conseguente, che tiene conto del rifiuto, mentre il darla ad altri dipende anche qui dalla volontà conseguente, ma questa volta è quella volontà che rende efficace la grazia muovendo la volontà umana al compimento del bene. Perché alcuni dicono di sì ed altri di no? Rispondiamo con S. Agostino, il *Doctor gratiae: Noli iudicare, si non vis errare*.

292. Quanto abbiamo detto comporta come presupposto un'altra verità, che oggi però crea disagio in molti, vittime di quello che si potrebbe chiamare un certo "giacobinismo teologico", ossia un fraintendimento circa il concetto dell'uguaglianza umana e la giustizia divina. Si tratta di quello che potremmo chiamare "**principio di predilezione**", in forza del quale, **se uno nella vita morale è migliore di un altro, non dipende, in definitiva, dal fatto che ha avuto una volontà più forte o migliori doti di natura o si è fatto maggiori meriti, ma semplicemente perché Dio lo ha amato di più, gli ha dato maggior grazia, è stato più favorito**. Quindi Dio predilige alcuni rispetto ad altri. E' ingiusto? Non dovrebbe trattare tutti allo stesso modo? Dare ad ognuno la medesima paga?⁸².

La Scrittura in molte occasioni ci mostra un **Dio giusto, quasi un datore di lavoro**, che paga di più chi lavora di più. Quindi **il principio del merito non è escluso**, benchè si tratti ovviamente di merito soprannaturale, visto che il fine è soprannaturale. Ma la medesima Scrittura ci presenta anche un **Dio munifico, liberale e generoso**, che si compiace di **donare anche al di là dei meriti**, un Dio che, a somiglianza di quanto può accadere fra noi esseri umani, **ha le sue amicizie, i suoi prediletti, senza per questo mancare di rispetto e di giustizia verso gli altri**.

293. Per questo **le predilezioni divine non ci devono scandalizzare**, né dobbiamo emarginare o storpiare quei passi della Scrittura che ce ne parlano, ma, se scopriamo persona più favorita da Dio di quanto non lo siamo noi, non dobbiamo gridare all'ingiustizia né essere invidiosi, ma **lodare e ammirare Dio nei suoi santi**, accontentandoci della bontà e della misericordia che usa nei nostri confronti.

Gli ingiusti privilegi e preferenze e l'accezione di persone esistono purtroppo nelle nostre società e persino all'interno della Chiesa; ma Dio non conosce queste cose ed anzi le corregge o le odia e le castiga.

294. **I giansenisti e i protestanti deridevano la teoria cattolica della grazia sufficiente**, perché essa faceva appello al libero arbitrio, che essi invece consideravano distrutto, e appariva ai loro occhi una specie di grazia dimezzata, che comprometteva la potenza della predestinazione. Dicevano che la grazia sufficiente era quella che serviva al peccatore e non risolveva nulla. Infatti, colui che era aiutato dalla grazia sufficiente e non efficace, ovviamente peccava.

⁸¹ Questo è un punto di contatto del tomismo – che poi è il cattolicesimo – con Lutero, e di frizione con Molina. Infatti certi teologi della Compagnia accusavano i Domenicani di essere filoluterani. Ma i Domenicani non se ne stavano zitti, accusando a loro volta i Gesuiti di essere filopelagiani.

⁸² Ad alcuni può forse qui venire in mente la parabola dei vignaioli di Mt 20, dove tutti ricevono il medesimo denaro. Ma questa sarebbe una citazione fuori luogo. Essa insegna un'altra cosa, e cioè che siamo tutti chiamati a godere del medesimo Dio e a ricevere la grazia. Non si fa qui questione di meriti o di predilezioni. Questo tema è trattato in altri luoghi della Scrittura.

Invece non è così: **la grazia sufficiente è qualche cosa di positivo**. In fondo, dal loro disprezzo per la grazia sufficiente appare che per loro non era affatto realmente sufficiente. Mentre nella dottrina cattolica **la grazia “sufficiente” è realmente sufficiente, veramente dà il poter agire bene**.

295. **Certo ad essa manca ancora l’adesione della buona volontà, ma Dio, se la volontà non fa resistenza, non manca di far passare l’anima dallo stato di grazia sufficiente a quello della grazia efficace**. Non solo, ma addirittura nella grazia sufficiente, che pure è fallibile, è offerta virtualmente anche la grazia efficace.

Cosicchè, se l’uomo non oppone resistenza, riceve senz’altro la grazia efficace; non la riceve, pur essendo stato sufficientemente aiutato, proprio a causa della sua resistenza. **La grazia sufficiente non è una grazia inefficace in partenza, una grazia sterile, ma è come un movimento graduale con cui Dio vuole condurre l’uomo fino all’ultimo effetto buono; però è una grazia effettivamente fallibile, che non consegue il suo effetto, non perchè Dio non voglia, ma perchè l’uomo stesso si sottrae**.

296. **La grazia sufficiente è sempre data prima di ogni peccato. Se l’uomo non si sottrae volontariamente a questa grazia, normalmente dovrebbe godere dell’influsso della grazia efficace**. Una sottrazione dell’aiuto sufficiente può avvenire a causa del peccato precedente; ma prima di ogni peccato c’è sempre l’aiuto sufficiente per evitarlo. Il peccato toglie la grazia, per cui il soggetto resta privo dell’aiuto sufficiente per non peccare.

Si potrebbe dire che anche ai bimbi non battezzati ed anzi agli stessi embrioni è offerto l’aiuto di Cristo e della sacramentalità del Battesimo. Questo effetto dell’evento della Redenzione è un evento universale, quanto alla sua sufficienza. Appena l’uomo ha perso la grazia, Dio non si arrende, e torna subito un’altra volta ad offrirla con un aiuto sufficiente, come fa la mamma che si china subito a raccogliere il suo bimbo che ha fatto uno ruzzolone.

297. Quindi è giusto e doveroso dire che **il Salvatore ci ha salvati tutti con la sua Croce, in riferimento però alla reale sufficienza dell’opera della salvezza**. Non c’è peccato che non possa essere tolto tramite il Sangue di Cristo. Però è possibile che qualcuno non applichi a sè, questa forza salvifica della Redenzione.

La grazia sufficiente diventa inefficace quando è priva del suo effetto, ma è qualche cosa di positivo come reale possibilità di bene, ordinata al bene attuale. E’ quello che già ho detto e cioè che parzialmente e virtualmente la grazia sufficiente è già portatrice di una virtualità di una certa efficacia.

298. **Vi è un aiuto sufficiente globale per la salvezza di tutto il genere umano, e vi sono anche aiuti sufficienti particolari per la salvezza di ogni singolo**. Vedete che il concetto di grazia sufficiente è suscettibile di notevole sfumature: c’è un certo aiuto sufficiente per tutta l’umanità ed è appunto il mistero della Croce, ossia la Redenzione di Cristo, e poi c’è l’aiuto sufficiente per ogni singolo.

Ogni singolo uomo è sufficientemente aiutato da Dio, affinchè non pecchi, affinchè si salvi. **La grazia sufficiente si dà sempre e a tutti. Dio priva della grazia sufficiente solo per il motivo per il quale priva della grazia giustificante, e cioè a causa del peccato precedente o attuale**.

299. **Non è un dogma definito, però è una sentenza teologica molto plausibile, che Dio diminuisca la grazia sufficiente a causa di peccati precedenti**. Il fatto è che l’uomo, se persevera nel peccato, tende a privarsi sempre di più di questi aiuti sufficienti di Dio; però non è detto che Dio non possa usare misericordia, ed anzi, come ho detto, **subito dopo la caduta, Dio si premura di offrire all’uomo la possibilità di rialzarsi**, ma è il cuore dell’uomo che tende ad

indurirsi. Come l'atto buono ci rafforza nel bene, così la discesa in basso ci fa scendere ancora più in basso. Ci vuol più forza per correggersi dal secondo peccato che dal primo.

Pensate a S.Paolo, il quale, nel perseguire Cristo, si allontanava sempre di più dalla vera via di Dio e Dio gli ha usato misericordia con una grazia efficacissima. **Per quanto un uomo sia di cuore indurito, Dio può sempre salvarlo con un intervento della grazia efficace.** Ma di per sè questo indurimento del cuore di biblica memoria, avviene per causa di un perseverare nel peccato, per cui ci si priva progressivamente di questi aiuti sufficienti.

300. **Nell'atto del peccato, l'uomo stesso si sottrae alla grazia sufficiente di Dio, cosicchè non diventa efficace.** In che cosa consiste questa resistenza dell'uomo? E' un grande mistero! Anche qui bisogna tener presente la tesi teologica secondo cui **Dio promuove ontologicamente applicando la sua mozione all'atto libero, non solo nel caso di un atto buono, ma anche nel caso di un atto peccaminoso.** Dio muove anche nel caso del peccato, non naturalmente nel senso che Egli sia causa del peccato, il che sarebbe una bestemmia. E' però causa di tutto ciò che c'è di buono nell'atto del peccato considerato non come peccato, ma come atto psicologico o fisico o biologico. Un atto sessuale, per esempio, è biologicamente una cosa buona; ma commesso fuori del matrimonio è peccato.

Notate questa visione metafisica delle cose: **tutto ciò che è in quanto è, in quanto esiste, è buono, cioè un possibile oggetto di volontà, di appetito in genere.** Tutto ciò che è, è degno di essere amato, e perciò è buono, in quanto esiste. Se non è amato da un soggetto, è amato da un altro. Ciò che è amabile per l'uomo, non è amabile per il cavallo e viceversa. E' il valore dei trascendentali.

Perciò **nell'atto umano peccaminoso**, dato che il male non può essere senza soggetto e soggetto per se stesso, **c'è un duplice aspetto. C'è un aspetto di bene, che è per così dire la sostanza fisica o psicologica dell'atto**, nella quale il peccato trova per così dire il suo *ubi consistam*, la sua sede, la sua occasione. Quel bene però è utilizzato dalla cattiva volontà; in quel bene è inserito il disordine morale, che non è essere ma la mancanza dell'essere dovuto (*privatio boni debiti*), e precisamente la mancanza del bene morale.

301. **L'essere morale consiste nella relazione trascendentale⁸³ dell'atto umano libero alla norma morale obiettiva. Se c'è dissonanza tra l'atto morale libero e la norma della legge, a questo punto nell'atto umano si verifica la caratteristica morale di deficienza morale, di malizia morale.** Questo disordine morale è una privazione di un bene dovuto all'atto umano ordinato al fine ultimo e a tutti i fini intermedi dovuti. Se non è così ordinato, gli manca un certo essere, c'è un venir meno, c'è un sottrarsi all'essere.

Dio promuove efficacemente a tutto ciò che c'è di materiale e psicologico nel peccato, ma non causa l'aspetto formale⁸⁴ del peccato, che deriva dalla causa seconda deficiente, che come deficiente si costituisce come causa prima, in quanto causa del peccato. Infatti Dio è causa prima nel bene, non nel male. Viceversa questa facoltà di essere causa prima del peccato è possibile nella creatura razionale, in quanto essa confina col non-essere, e il male rientra, come privazione, nella più generale categoria del non-essere.

302. **In tutto ciò che c'è di ontologico e fisico nel peccato Dio è causa; ma in ciò che non c'è di essere e perciò in ciò che c'è di male, Dio non è causa, proprio perchè non l'aspetto di male non è propriamente causabile, almeno se per "causa" si intende principio di essere.** Il male non è causato da una causa positiva o di essere; ma la causalità divina è tale; quindi Dio

⁸³ La relazione trascendentale è una relazione che non si aggiunge al suo soggetto, ma gli è essenzialmente intrinseca. Nel caso dell'atto umano, la sua moralità è una relazione "trascendentale" alla norma morale, in quanto l'atto umano, per la sua stessa essenza, non può non avere tale relazione, sia che poi si adegui o non si adegui al dettato della norma.

⁸⁴ Il "formale" è ciò per cui una cosa ha quella data specie. Il formale del peccato è ciò per cui il peccato è moralmente peccato; invece il "materiale" od ontologico è il peccato in quanto atto psicologico.

non può essere causa del male. La causa del male, è una causa deficitaria, è un far non essere, è un far venir meno, è un privare. Anche se Dio per assurdo volesse causare il peccato, in quanto è peccato, non potrebbe, perchè non lo raggiunge tramite l'essere. Il peccato come tale, nella sua malizia si sottrae all'essere.

Dio premuove all'aspetto materiale del peccato, ma non causa affatto la malizia del peccato stesso. Allora da dove deriva questa malizia? Da un disordine interiore della causa seconda, che in questo caso è causa seconda libera, cioè deriva dalla libertà creaturale, umana o angelica.

303. Questa resistenza può provenire dalla volontà umana. S.Tommaso nel libro III, c.10 del *Contra Gentes*, fa vedere in qualche modo in che cosa potrebbe consistere questo blocco interiore dell'uomo. Anzitutto quel **disordine che è causa del peccato, ma che non è ancora il peccato, si pone prima del peccato, prima dell'atto esplicito del peccato, ed è la non considerazione della norma morale.**

E' un disordine intenzionale nell'uomo, il quale sottopone se stesso a una falsa regola dell'agire, prima ancora di agire. Prima che l'uomo si applichi all'agire, dà a se stesso una norma, un giudizio pratico errato in vista del suo agire. Abbiamo quindi il mistero della scelta. Il peccato avviene con la scelta che stabilizza il giudizio pratico-pratico⁸⁵.

Ma prima della scelta c'è già un orientarsi intenzionalmente verso i giudizi pratico-pratici. Se questi sono disordinati, l'uomo, senza ancora aver ancora colpa in ciò, perchè è un atto ancora teorico, si mette già in uno stato di interiore resistenza.

Rimane ancora il mistero, perchè non c'è una precedenza veramente temporale in questo; ma nello stesso atto in cui l'uomo agisce, tutto ciò accade, e previamente avviene la resistenza alla norma nella la struttura stessa dell'atto, non secondo la temporalità dell'accadere.

304. **Quello che dobbiamo tenere come consono al dogma cattolico e almeno prossimo alla fede è questo: che nessun peccatore è tale perchè Dio gli ha fatto mancare l'aiuto soprannaturale.** A nessun peccatore è mancato l'aiuto sufficiente, almeno rispetto al suo primo peccato con il quale si è allontanato da Dio. **Ogni peccatore è tale non perchè Dio gli ha sottratto l'aiuto sufficiente. Però Dio sottrae al peccatore l'aiuto efficace a causa dello stesso venir meno del peccatore nell'atto del peccato.** Ma questa deficienza deriva interamente dalla volontà peccatrice, non deriva da Dio. Dio invece all'atto del peccato fornisce tutto quello che c'è di ontologicamente buono, cioè quello che c'è di fatto esistente.

305. **Il rapporto tra la grazia sufficiente e la grazia efficace è stato molto discusso nella controversia tra tomisti e molinisti.** Molina sostiene che la grazia è resa efficace dal consenso umano ovvero Dio la rende efficace utilizzando la "scienza media", la quale consisterebbe nel fatto che **Dio sa in anticipo ciò che l'uomo sceglierà, per cui a secondo della sua scelta, buona o cattiva, gli darà o non gli darà la grazia.**

Molina la chiama "media" perché la vede come termine medio fra la scienza divina dei possibili e quella dei reali. Infatti non apparterebbe a quella dei possibili, perché si riferisce a quanto l'uomo realmente farà; ma non appartiene neppure alla scienza dei reali, perché è a livello ipotetico e condizionata da quanto farà l'uomo. La scienza media riguarda i futuribili, ovvero i futuri contingenti, come sono gli atti liberi dell'uomo. Essa si dice media, proprio perchè non è nè scienza di visione del reale, nè scienza di semplice intelligenza del possibile, cioè nè scienza dei reali, nè scienza dei possibili.

⁸⁵ E' il giudizio pratico concreto, immediatamente operativo; si distingue dal giudizio teorico-pratico, che è quello che esprime la norma universale.

306. **I tomisti obiettano che i futuribili sono reali in quanto futuribili, perciò fanno parte della scienza di visione.** C'è un decreto di Dio, sì condizionato dalla scelta dell'uomo, ma sempre un decreto. Quando Gesù dice: "Guai a te Corazin! Se in Tiro e Sidone fossero accaduti i miracoli che sono accaduti in te, già avrebbero fatto penitenza in sacco e cenere!", in questa asserzione di Gesù c'è una previsione divina, non di ciò che accadrà, ma di ciò che sarebbe accaduto se si fossero verificate quelle determinate condizioni. **Questo futuro condizionato da determinate condizioni previe, si chiama appunto il futuribile.** La grande questione è questa: come si attua la previsione divina di questi futuribili, ossia di ciò che l'uomo farà, una volta posto in determinate condizioni.

Molina sostiene, come abbiamo detto, che tale previsione è resa possibile da una scienza divina intermedia tra quella dei possibili e quella dei reali, quindi una scienza media. Con questa scienza media Dio prevede il consenso o il non consenso futuro dell'uomo. Cioè Dio prevede che quel tale, posto in determinate condizioni, darà il consenso alla sua grazia, e allora Dio gli darà la grazia efficace, prevedendo però il suo consenso.

307. **Il molinismo distingue tra la grazia "oblata", ossia offerta (da *offerre*) e la grazia "collata", ossia conferita (da *conferre*).** Questa distinzione non corrisponde esattamente alla distinzione tomista tra grazia sufficiente e grazia efficace. La grazia, secondo il molinismo, è all'inizio una grazia oblativa, cioè una grazia semplicemente offerta all'uomo. Dio però, prima ancora che l'uomo agisca, prevede il suo consenso e in virtù di questa previsione e in dipendenza di questa previsione, rende questa grazia efficace, cioè la rende collata, ovvero efficacemente conferita.

La distinzione di Molina non è la medesima di quella dei tomisti, perché per questi ultimi la grazia sufficiente non è una semplice offerta o proposta, ma è dono effettivo della grazia - qui i tomisti rispettano maggiormente la volontà universale di salvezza di I Tim 2,4 -, anche se non è ancora la grazia efficace. Certo esiste la proposta divina; ma questa non è la grazia; **la "proposta" divina è quella mediata dalla proposta umana della Chiesa e della predicazione;** è, tutto sommato, una proposta umana, sia pure ispirata da Dio, davanti alla quale l'uomo **autonomamente** aderisce o non aderisce.

Ma siamo sempre lì: anche qui si rivela la **tendenza dei molinisti a concepire l'azione divina nei confronti dell'uomo in modo troppo antropomorfo**, anche se, da un punto di vista pastorale, questo linguaggio, rettamente inteso, può avere una certa efficacia soprattutto sulla gente semplice, non in grado di elevarsi alla considerazione teologica metafisica.

308. **La critica che i tomisti muovono a questa concezione, è che così si rende dipendente Dio creatore dalla creatura.** Ovvero, vedete, ovviamente la previsione del consenso futuro dipende dal consenso stesso. E in questo poco male rispetto alla conoscenza divina, ma molto male rispetto alla volontà divina, cioè **la stessa volontà divina in Molina è condizionata da ciò che l'uomo farà.**

L'istanza dei Gesuiti è data da una forte preoccupazione antiprotestante di salvare il libero arbitrio, con la tendenza, che sarà poi tipica del pensiero moderno, di vedere la **libertà come assoluta indipendenza**, per cui nasce la difficoltà di fondare la libertà creata sulla libertà divina increata, facendo dipendere quella da questa.

Essi rimproverano ai tomisti un'eccessiva enfaticizzazione della grazia divina, che sembra necessitare l'atto libero e con ciò stesso distruggerlo. Quindi, per salvare la libertà, Molina dice che Dio rende la grazia efficace, non in vista del consenso ma in dipendenza del consenso previsto. Consenso che allora dipende interamente dalla volontà umana. **Replicano i tomisti: sì, il consenso dipenderà dalla libertà, ma nella visuale di Molina anche Dio viene a dipendere da tale libertà, il che è una cosa inammissibile.**

309. Quanto **Francesco Suárez**, la cui dottrina è stata ufficialmente accettata nella Compagnia di Gesù, insegna il cosiddetto “congruismo”, insieme con S.Roberto Bellarmino. La tesi è questa: **la grazia è efficace non per la previsione del consenso ma per la previsione della congruità delle circostanze nelle quali Dio porrà all'uomo**. Cioè Dio dice: Io porrò l'uomo in **circostanze** tali che si comporterà bene e allora gli posso dare la grazia perchè so che si comporterà bene.

Non è un risolvere il problema, è solo spostarlo, perchè continua ad esserci la scienza media, anche se si introduce l'espedito della “congruità dalle circostanze”. Infatti, l'uomo continua a mantenere un'autonomia nei confronti di Dio, che assomiglia a quella di Dio stesso, piuttosto che essere consona alla limitatezza della natura umana. La modifica, assai modesta e insufficiente, apportata al molinismo, è che Dio prevede che l'uomo, posto in determinate circostanze, si comporterà bene o male. **In base alle circostanze nelle quali Dio porrà l'uomo, renderà la grazia più o meno efficace.**

310. E' quella che si chiama anche “provvidenza esterna”. Secondo questa concezione, **Dio conduce l'uomo non nel senso della premozione ontologica (“fisica”), ma disponendo opportune situazioni o circostanze esterne più o meno favorevoli o più o meno sfavorevoli, ora sollecitazione al bene, ora tentazioni al male**. Qui cade opportuna, per esempio, l'invocazione del *Padre nostro* “Non indurci in tentazione”.

Ovviamente è un'espressione semitica, usata da Gesù stesso, che va interpretata bene, perchè **nel linguaggio biblico vi sono alcune espressioni nelle quali sembra che Dio spinga al male**, come quando in Es 4,21 si dice che Dio “indurisce il cuore del faraone”. Da qui purtroppo hanno preso spunto i calvinisti per parlare di una **predestinazione alla dannazione**⁸⁶. In realtà **un pensiero del genere, come ho già detto, condannato da molti secoli dalla Chiesa, è blasfemo ed eretico. Dio, bontà e sapienza infinite, come abbiamo già visto, e come dovrebbe essere chiarissimo a tutti, non spinge assolutamente nessuno al male.**

311. **Per chiarire quelle espressioni primitive**, contenute nell'Antico Testamento, e che potrebbero indurci a pensare come Calvino, occorre far riferimento, come a testo chiarificatore⁸⁷, alla *Lettera* di S.Giacomo: “**Nessuno può dire che Dio mi ha tentato**”, se non - come spiega S.Tommaso - nel senso di mettere alla prova, ma con l'intento bensì di fornire la forza per superarla e quindi per raggiungere un livello superiore di virtù.

Viceversa, come osserva sempre l'Aquinate, **è il diavolo che ci prova per abbatterci e farci peccare**; ma anche in questa circostanza **la stessa azione diabolica è sotto il controllo della provvidenza per il nostro bene**, a meno che non siamo noi che stoltamente e volontariamente cediamo alle suggestioni e tentazioni sataniche. In nessuna di queste tentazioni il peccato è fatale, c'è solo la proposta obiettiva del male, ma nessuna costrizione al male medesimo.

⁸⁶ Quando, come del resto fece anche Lutero, non si dà alcuna forza o speranza al libero arbitrio e alla saggezza della ragione e nel contempo si vuol mantenere la dottrina che alcuni si salvano e altri non si salvano, la logica conduce alla conseguenza che allora **non importa davanti a Dio il bene o il male che facciamo col nostro libero arbitrio, tanto Lui ha comunque deciso dall'eternità in un giudizio da noi insindacabile e del tutto estraneo alle nostre opere, chi si salva e chi non si salva**; per cui alla fine è Lui che non solo salva, ma che anche manda all'inferno, anche se a noi pare di avere agito bene. Viceversa si salva chi, secondo il richiamo della coscienza, sentirebbe di avere agito male. Basta che abbia fede di salvarsi. Dietro a questa **orrenda visione** c'è il **concetto occamistico di “dio”, come essere assolutamente irrazionale ed arbitrario, con la scusa che Dio può fare quello che vuole. La “fede” starebbe proprio nel credere in un dio del genere**. E' proprio il caso di dire: si salvi chi può.

⁸⁷ Ricordiamoci, come uno dei criteri fondamentali dell'esegesi biblica, che il **Nuovo Testamento chiarisce il senso dell'Antico, e non viceversa**.

312. La questione decisiva resta questa: **che cosa accade quando l'uomo interiormente pecca, indipendentemente da come è stato tentato o non tentato, se la tentazione è sempre esterna**

Il Suárez e il Bellarmino si accontentano di introdurre il suddetto elemento della previsione delle circostanze, la congruità o incongruità delle circostanze, che fa capo alla provvidenza esterna di Dio, per cui Dio colloca l'uomo in determinate situazioni favorevoli o sfavorevoli. Dio prevede tali situazioni e il conseguente comportamento dell'uomo e agisce a sua volta di conseguenza.

Ma simile soluzione comporta **gravi inconvenienti**: primo, continua a lasciare al **libero arbitrio una potenza eccessiva**; secondo, nel contempo e paradossalmente finisce per **mettere l'uomo in balia delle situazioni**; terzo, **lascia a Dio**, come già Molina, la **semplice parte del notaio, che prende atto, seppure in anticipo (vano contentino per Dio), delle decisioni dell'uomo**.

313. **Viene il sospetto che quest'eccessiva importanza data contemporaneamente alla "situazione" e alla potenza della libertà umana**, due cose che in realtà fanno a pugni tra di loro, stia all'origine della cosiddetta **"morale della situazione" di marca esistenzialista**, che fu di moda dagli anni cinquanta agli anni settanta del secolo scorso, ma che conserva traccia nella morale di Rahner.

Ma l'apparente contraddizione si risolve, se ricordiamo che **l'uomo, nella concezione esistenzialista, è precisamente un soggetto singolo privo di essenza oggettiva universale o specifica, è una pura "libertà" che crea se stessa appunto nell'evolversi e nella molteplicità delle situazioni concrete ed "esistenziali"**. Quindi alla fine, questa "libertà" non si fonda su un dominio della volontà sui propri atti e sulle circostanze, dominio a sua volta basato su certezze morali razionali ed universali, ma viene esattamente a coincidere col mutare e il presentarsi delle circostanze giudicate favorevoli o sfavorevoli.

Alla fine, dunque, c'è da domandarsi se l'uomo è veramente il padrone del proprio destino o se non assomiglia piuttosto, col pretesto della "concretezza" e dell' "adattamento alle circostanze"⁸⁸, a quella "canna sbattuta dal vento", della quale parla il Vangelo, un canna che, nonostante tutto, continua a considerarsi "libera" e più che mai libera.

314. **Domingo Báñez**, dal canto suo, - in ciò ancora di attualità - sostiene invece che **la grazia**, e questa è la tesi condivisa da tutti i tomisti, **è efficace in sé e da sé, antecedentemente e indipendentemente dal nostro consenso e dalle nostre opere, buone o cattive che siano**. Se sono cattive, le rende buone e se sono buone, le rende ancora più buone rendendole meritevoli della vita eterna. **Il nostro consenso c'è proprio perché c'è stata la grazia; non c'è invece la grazia efficace perché c'è stato il nostro consenso**⁸⁹.

Quanto invece alla tesi molinista della Compagnia di Gesù, è lodevole per il suo tentativo di difendere il libero arbitrio dal punto di vista psicologico, ma è pericolosa dal punto di vista morale, perché rende l'uomo troppo cosciente delle sue forze e rischia di fargli dimenticare la sua dipendenza da Dio.

Qui appare veramente significativo un famoso motto della Compagnia: **"Fa tutto con la tua volontà, come se tutto dipendesse da te"**, invano controbilanciato da un altro precetto, che è altrettanto sbagliato, ma per un motivo opposto: **"Confida solo in Dio come se tutto dipendesse da Lui"**. Qui si esagera nella parte di Dio; là si esagera nella parte dell'uomo. Qui, al limite, si rischia di cadere nel panteismo, là, invece, nell'ateismo.

⁸⁸ C'è da temere che una certa interpretazione degli insegnamenti del Concilio Vaticano II, per la quale oggi la Chiesa dovrebbe adattarsi al mondo moderno, anziché far da guida ad esso, purificandolo dai suoi errori, non abbia come sfondo questa concezione esistenzialistica dell'uomo e del suo agire morale.

⁸⁹ Qui indubbiamente Tommaso (e la concezione cattolica!) si avvicina a Lutero; resta la differenza riguardante il libero arbitrio e quindi la questione del merito e delle buone opere.

315. **E' curioso come un Istituto religioso come la Compagnia di Gesù, che tanto ha esaltato l'obbedienza, poi nel contempo ha esaltato in modo tanto esagerato la libertà.** Anche la tradizione agostiniana e tomista esaltano ad un tempo libertà ed obbedienza, ma perché hanno capito che la libertà è proprio la conseguenza dell'obbedienza a Dio, che premuove il libero arbitrio nel compimento del bene.

Il Báñez, dal canto suo, fa notare ai molinisti fa dipendere il consenso umano dall'efficacia della grazia, proprio per non sottrarre il momento più decisivo della nostra salvezza alla causalità divina. Ma ciò non si risolve altro che nella vera esaltazione della libertà umana, dignificata proprio dal fatto di essere creata e mossa da Dio. Invece paradossalmente **nella tesi dei Gesuiti, il momento che decide del nostro bene eterno, proprio quel momento si sottrae alla grazia divina, anzi la condiziona.**

316. **Per spiegare l'infallibilità con la quale l'atto del libero arbitrio si attua sotto l'influsso della grazia efficace, fuggendo l'impressione che i Gesuiti avevano che la teoria domenicana portasse al determinismo psicologico, i Domenicani, col Padre Lemos⁹⁰, distinsero, riguardo alla possibilità che l'atto umano si sottragga all'influsso della grazia efficace, un *sensus divisus*⁹¹ da un *sensus compositus*⁹². La volontà può sottrarsi nel primo senso, ma non nel secondo.**

Infatti, secondo i Domenicani, la grazia efficace è intrinsecamente distinta da quella sufficiente. **La prima è infallibile; la seconda è fallibile.** Benchè la grazia sufficiente si connetta con quella efficace, **sono effettivamente distinte.** La grazia efficace deriva da quella sufficiente, ma questa la supera e la completa.

Invece per i molinisti la grazia sufficiente e quella efficace sono la **medesima grazia**, con la differenza che mentre la prima è "offerta" all'uomo, la seconda è "accettata": la grazia oblata diventa collata, ma sempre, per loro, la volontà umana è libera di sottrarsi, anche con la grazia collata, altrimenti, secondo loro, la libertà sarebbe annullata.

317. Il grosso problema che allora sollevavano i teologi della Compagnia di Gesù, è questo: **come voi Domenicani a questo punto salvate il libero arbitrio?** Cioè, se la libertà umana non può dissentire sotto l'influsso della grazia efficace, vuol dire che **il libero arbitrio è annientato**, quando subentra l'efficacia della grazia. Allora, agli occhi dei molinisti, noi Domenicani facevamo la figura dei luterani se non peggio dei calvinisti.

L'acuta risposta Padre Lemos fu questa: bisogna distinguere tra la resistenza in *sensus divisus* e la resistenza in *sensus compositus*. In *sensus divisus*, il libero arbitrio può dissentire, mentre in *sensus compositus* di fatto non può resistere così come l'effetto non può non attuarsi quando la causa agisce. Essa ha la difficoltà che suppone una considerazione metafisica - la distinzione fra l'essenza e l'essere - non sempre condivisa.

Che cosa è il *sensus divisus*? E' considerare il **libero arbitrio in se stesso, nella sua pura essenza**, prescindendo dall'influsso di fatto⁹³. Invece il *sensus compositus* è considerare lo stesso **libero arbitrio precisamente in quanto di fatto, dal punto di vista dell'esistere**, è sottoposto all'influsso della grazia efficace. **Considerando il senso diviso, il libero arbitrio può dissentire** Ma siccome si tratta qui di pure essenze, che prescindono dall'esistere, di fatto,

⁹⁰ Tommaso de Lemos, 1546-1629.

⁹¹ Distinzione propria delle proposizioni modali, dove ci sono due modalità del soggetto che possono stare assieme (senso composto) o separarsi (senso diviso). Per esempio: chi è seduto, non sta in piedi (senso composto) e chi è seduto può alzarsi (senso diviso).

⁹² Potremmo esprimerci come segue: il libero arbitrio per sé può assentire come dissentire nei confronti della grazia efficace (senso diviso); ma di fatto, sotto l'influsso della grazia efficace, il libero arbitrio non può dissentire (senso composto).

⁹³ Si tratta di una separazione logico fra il **concetto** del libero arbitrio e il **concetto** della grazia efficace, e in ciò è accontentata l'istanza dei molinisti; ma poi bisogna dire che **in concreto**, "in senso composto" la scelta del libero arbitrio è quella della giustizia, sotto l'influsso della grazia.

nella concreta esistenza, il libero arbitrio non può dissentire, così come l'effetto, sotto l'influsso della causa, non può non verificarsi.

318. **Questa storica controversia fra Gesuiti e Domenicani dette un forte contributo alla chiarificazione del rapporto fra grazia e libero arbitrio.** Oggi la discussione non è chiusa, perché si tratta di un tema vitale per la nostra esistenza cristiana. I teologi di quel tempo approfondirono in maniera magistrale la natura dei valori in gioco e i **risultati delle loro indagini e dei loro chiarimenti sono tuttora validi ed assai utili per la vita morale e spirituale del cristiano.** Nel clima della teologia recente capita invece che tali risultati siano o sottovalutati o considerati superati o addirittura disprezzati o fraintesi. E' bene invece ricordarli, riconsiderarli e, basandosi su di essi, **far avanzare la teologia verso ulteriori mete nell'approfondimento del mistero inesauribile della fede cristiana.**

319. Un'ultima divisione della grazia, *last but not least*, direbbero gli Inglesi, è quella fondamentale fra **grazia sanante** e **grazia elevante**, della quale abbiamo già trattato nella prima parte del corso, ma che è bene ricordare brevemente in questo luogo. Si tratta della divisione più importante e fondamentale, perché fa riferimento alla distinzione fra **esistenza creata ed esistenza divina o increata.**

Come abbiamo visto, la grazia è di **essenza divina**, ma in rapporto al suo modo di esistere, è un **qualcosa di creato**, è un accidente e precisamente una qualità dell'anima, attuale o abituale, ministeriale o santificante. In tal senso essa è come una **mediazione fra il creato e l'increato**, fra Dio e il mondo, e in particolare fra la persona finita (angelo e uomo) e la Persona divina infinita.

320. **La grazia sanante riguarda solo l'uomo e non l'angelo; mentre quella elevante riguarda entrambi.** Infatti l'uomo ha avuto bisogno di essere sanato dalla grazia in forza della **Redenzione di Cristo**, la quale ha anche elevato l'uomo alla dignità di figlio di Dio. Invece gli **angeli**, che non avevano peccato, non hanno avuto bisogno di salvezza o di perdono, per cui **sono stati elevati direttamente alla vita divina propria della grazia.**

Non si tratta propriamente, per loro, della figliolanza divina, perché la loro grazia, benchè derivi da Cristo, non è una partecipazione formale, come avviene per l'uomo, del **mistero dell'Incarnazione, che congiunge nell'unica Persona del Figlio, le due nature divina ed umana.**

321. La **grazia sanante**, come dice la parola, sana l'anima dalle tenebre, dalle ferite, dalle brutture e dalle impurità del peccato e dalla sue conseguenze (la concupiscenza, la sofferenza e la morte); è la grazia della remissione dei peccati, delle virtù teologali e dei doni dello Spirito Santo, dei doni gerarchici e carismatici, del recupero dell'innocenza primitiva e soprattutto dell'incoazione e pregustazione della risurrezione.

La **grazia elevante** è la grazia soprannaturale nel senso più forte e divino, dove maggiormente splende la misericordia e la bontà di Dio per l'uomo. **Essa non si accontenta di farci recuperare la dignità umana perduta e di condurci alla perfezione delle virtù umane e soprannaturali, come fa la grazia sanante.**

Qui Cristo non è solo modello dell'uomo, l'uomo perfetto, ma è anche il Figlio di Dio, e l'uomo, per conseguenza, è chiamato a partecipare di questa medesima Figliolanza, diventando come Cristo figlio del Padre e come Cristo mosso dallo Spirito Santo, inabitato dalla SS.Trinità, e destinato alla visione beatifica, in cielo, del Mistero Trinitario.