

*Il trattato teologico della Grazia
in San Tommaso e nella storia*

di Padre Alberto Galli, OP

Parte seconda:

L'esposizione del trattato di San
Tommaso nella Somma Teologica
(I-II, qq.109-114)

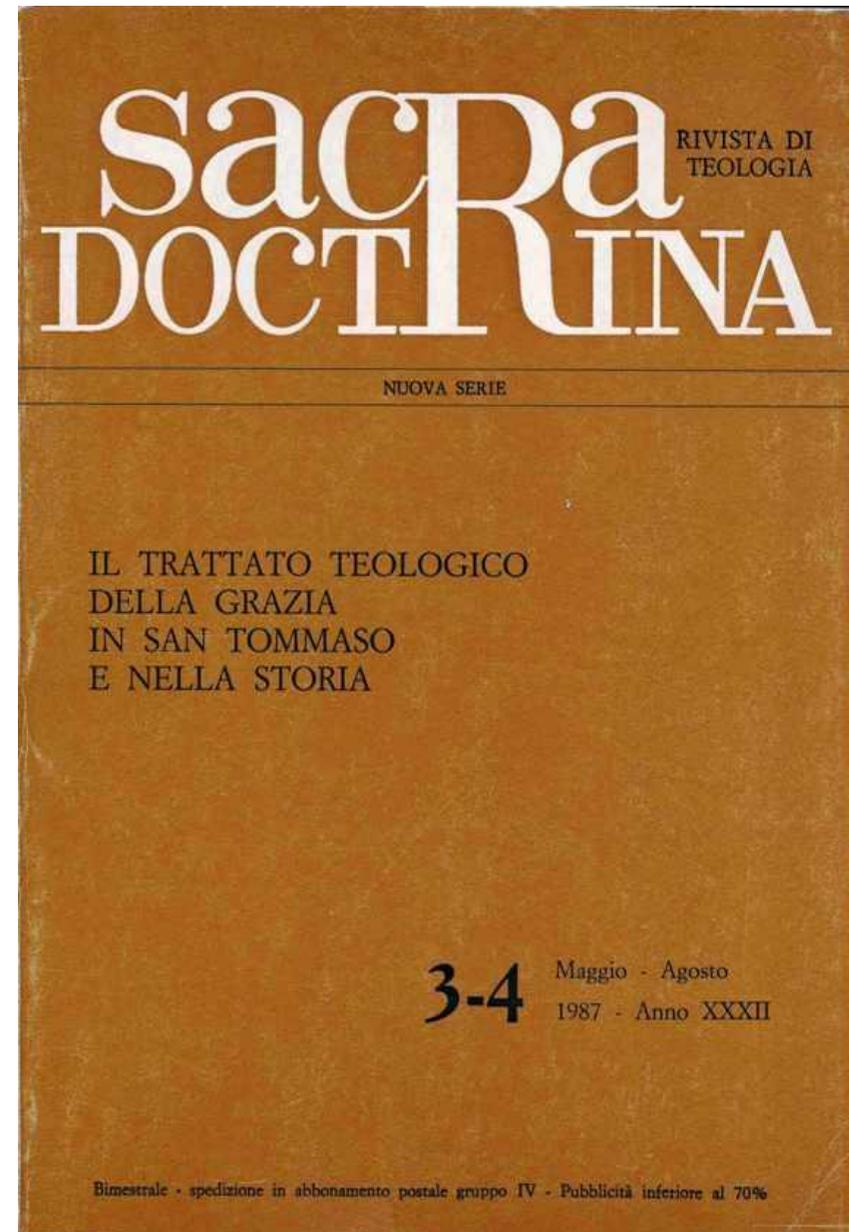
Capitolo primo:

La necessità della grazia (q.109)

Capitolo secondo:

L'essenza della grazia (q.110)

Bologna, 1987



Parte seconda

**L'esposizione del trattato
di San Tommaso**

nella Somma Teologica
(I-II, qq. 109-114)

Il «De Gratia» è stato collocato da S. Tommaso come ultimo trattato della morale generale. Esso è di fondamentale importanza perché la grazia è assolutamente indispensabile per il raggiungimento del fine soprannaturale ed è «moralmente» necessaria anche per l'attuazione della morale naturale.

Quanto agli aspetti dogmatici, cioè trinitari, cristologici, ecclesiologici e sacramentali della grazia, essi vengono esposti nei relativi trattati. Del piano intenzionale che presiede alla finalità soprannaturale e al suo svolgersi generale, S. Tommaso tratta parlando della provvidenza (cfr. I, q. 22; C. Gent., III, 97), della predestinazione (I, q. 23) e del governo divino (cfr. I, q. 103-105). Sull'inabitazione di Dio nell'anima del giusto e la configurazione trinitaria della stessa anima si veda I, q. 38 e 93; sulla grazia nello stato di giustizia originale I, q. 43; I-II, qq. 81-83; sulla causalità di Cristo e dei sacramenti nel meritare e nell'infondere la grazia si veda la III pars; sugli effetti della grazia in particolare si veda tutto il discorso sulle virtù teologali, sulle virtù morali infuse e sui doni dello Spirito Santo (cfr. I-II, q. 62 e 68; tutta la II-IIae).

L'aver saputo limitare il trattato della grazia alle questioni essenziali è un merito non secondario di S. Tommaso e risponde all'intento «semplificatore» di tutta *La Somma Teologica*. Sotto questo aspetto il «De Gratia» è una delle espressioni più perfette della straordinaria capacità ordinatrice e sintetica di S. Tommaso. In sei sole questioni l'Aquinate non solo ha affrontato con estrema chiarezza tutti i problemi essenziali relativi alla grazia, ma si è posto da solo le obiezioni più difficili e le ha risolte, con un equilibrio eccezionale, superando, da un lato, la posizione filopelagiana del suo *Comento alle Sentenze* e, dall'altro lato, rispondendo addirittura in anticipo di tre secoli alle obiezioni dei protestanti.

Le sei questioni trattano dei seguenti argomenti: I - necessità o esistenza della grazia (q. 109); II - natura della grazia (q. 110); III - divisione della grazia (q. 111); IV - causa della grazia (q. 112); V - effetti della grazia: giustificazione e merito (qq. 113-114).

La necessità della grazia (q. 109)

L'argomento della prima questione è del tutto logico, in quanto chiedersi se la grazia sia necessaria equivale ad interrogarsi sulla stessa esistenza della grazia. Infatti, nell'ambito della libera ma ordinata provvidenza divina non può mancare ciò che risulta indispensabile per realizzare quel fine soprannaturale a cui di fatto l'uomo è stato destinato da Dio.

Sull'esistenza del fine soprannaturale e sulla sua trascendenza e novità nei confronti del fine naturale ci siamo già ampiamente soffermati.

Quanto alla necessità della grazia, il discorso è analogo a quello che abbiamo già fatto a proposito della legge divina. C'è una necessità assoluta della grazia in ordine a raggiungere il fine soprannaturale; c'è inoltre una necessità morale della grazia in ordine a sanare la natura umana decaduta per renderla atta a raggiungere gli stessi fini che le sono proporzionati cioè a osservare la legge morale naturale. Anzi la maggior parte della questione si occupa proprio di questo compito «sanante» della grazia.

La questione comprende dieci articoli nei quali S. Tommaso si chiede se la grazia sia necessaria: 1 - per conoscere la verità; 2 - per compiere il bene morale, osservare tutta la legge, amare Dio sopra ogni cosa ed evitare il peccato (aa. 2-4,8);

3 - per poter meritare la vita eterna (a. 5); 4 - per prepararsi a ricevere la grazia santificante (a. 6); 5 - per poter risorgere dal peccato (a. 7); 6 - per compiere il bene ed evitare il male (a. 9); 7 - per poter perseverare nello stato di santità (a. 10).

Le risposte a queste domande sono quasi sempre articolate in base alla distinzione già ricordata relativa alla netta differenza fra attività naturale e attività soprannaturale che rimane (come è confermato anche dalla presente questione) costante e decisiva lungo tutta l'opera di S. Tommaso.

I - NECESSITÀ DELLA GRAZIA PER CONOSCERE LA VERITÀ
(a. 1)

a) Per conoscere le verità di ordine soprannaturale è assolutamente necessario l'intervento della grazia

«...l'intelletto non può conoscere le realtà intelligibili superiori, se non viene perfezionato da una luce superiore, per esempio la luce della fede o della profezia. E questa si chiama luce di grazia in quanto viene ad aggiungersi a quella della natura. Perciò si deve concludere che l'uomo, nel conoscere qualsiasi verità, ha bisogno dell'aiuto di Dio affinché il suo intelletto si muova ad agire. Ma non sempre ha bisogno di una nuova illuminazione aggiunta a quella naturale se non quando si tratta di verità che eccedono la conoscenza naturale» (I-II, q. 109, a. 1; cfr. I, q. 1, a. 1; II-II, q. 2, a. 3; C. Gent. I, c. 5).

b) Per conoscere le verità di ordine naturale, invece, è sufficiente l'intelligenza umana

La quale, però, come ogni facoltà operativa creata, richiede la mozione della Causa Prima. È questa la conclusione del

presente articolo. Ricordiamo, tuttavia, che di fatto ora, cioè nello stato di corruzione in cui si trova la natura umana, l'aiuto della grazia è moralmente necessario anche per conoscere le verità di ordine naturale, specialmente quelle riguardanti la realtà divina.

«Anche riguardo a quelle verità religiose che possono essere investigate dalla ragione umana, era necessario che l'uomo venisse istruito dalla Rivelazione divina. Poiché la verità riguardante Dio sul piano della ragione naturale può essere raggiunta solo da pochi, dopo molto tempo e con la commissione di molti errori. D'altra parte si tratta di verità dalle quali dipende tutta la salvezza dell'uomo. Perciò affinché gli uomini giungano alla salvezza in modo più conveniente e più sicuro, era necessario che fossero istruiti su Dio mediante la Rivelazione divina...» (I, q. 1, a. 1; cfr. De Verit. q. 14, a. 10; C. Gent. I, c. 4; II-II, q. 2, a. 4).

Le conclusioni di questo primo articolo sono state riconosciute come perfettamente conformi alla dottrina cattolica dal Concilio Vaticano I che le ha sancite solennemente nella *Constitutio dogmatica de fide catholica* là dove, citando espressamente S. Tommaso, dichiara: «A questa Rivelazione divina è da ascrivere anche il fatto che, nel presente stato del genere umano, siano conosciute da tutti, senza indugio, con salda certezza e senza alcun errore, quelle verità divine che di per sé non sono inaccessibili alla ragione umana (I, q. 1, a. 1). Non è per questo, però, che la Rivelazione risulta necessaria in modo assoluto, ma per il fatto che Dio per la sua infinita bontà ha ordinato l'uomo al fine soprannaturale, cioè a partecipare a quei beni divini che superano completamente la capacità dell'intelligenza umana...» (DS 3005; cfr. DS 3015-3016).

2 - NECESSITÀ DELLA GRAZIA PER COMPIERE IL BENE MORALE CONNATURALE E PER EVITARE IL PECCATO (aa. 2,3,4,8).

In questi articoli S. Tommaso si occupa quasi esclusivamente della necessità o meno della grazia per compiere quel bene morale che di per sé non supera le prospettive e le possibilità della natura. La soluzione viene prospettata in base alla differenza che c'è fra lo stato presente dell'uomo decaduto e lo stato di perfezione che gli competerebbe secondo la sua natura.

«La natura umana può essere considerata in due maniere: primo nella sua integrità, com'era nei progenitori prima del peccato; secondo, corrotta com'è in noi dopo il peccato» (I-II, q. 109, a. 2).

Nell'ipotesi dell'integrità originale non era necessario alcun intervento della grazia né per il compimento del bene né per l'esclusione del peccato. Nella situazione di natura decaduta invece l'uomo può compiere qualche azione moralmente buona e può evitare molti peccati, ma non è in grado, senza l'aiuto della grazia, né di compiere tutto il bene connaturale né di resistere a tutte le tentazioni.

a) *Nello stato di natura integra l'uomo poteva volere e compiere tutto il bene morale, amare Dio sopra ogni cosa ed evitare tutti i peccati senza l'intervento della grazia*

«...nello stato di natura integra l'uomo era in grado, per l'efficacia delle sue facoltà operative, di volere e di compiere, con le sue forze naturali, il bene proporzionato alla sua natura cioè il bene delle virtù acquisite: ma non un bene superiore qual è quello delle virtù infuse... Perciò nello stato di natura integra l'uomo ha bisogno di un soccorso gratuito per il solo motivo di volere e di compiere il bene soprannaturale» (a. 2; cfr. De Verit. q. 24, a. 14).

«Come abbiamo detto nella Prima Parte (q. 60, a. 5)... l'uomo nel suo stato di natura integra avrebbe potuto compiere il bene a lui connaturale con le forze della sua natura senza l'aggiunta del dono gratuito, benché non senza l'aiuto della mozione divina. Ora amare Dio sopra tutte le cose è connaturale all'uomo come a qualsiasi creatura non solo razionale ma persino irrazionale e inanimata, secondo le espressioni di amore di cui ciascuna creatura è capace...

Perciò nello stato di natura integra l'uomo indirizzava l'amore di sé e così pure l'amore di tutte le altre cose, all'amore di Dio come a fine. E così amava Dio più di se stesso e sopra ogni cosa. Perciò dobbiamo affermare che l'uomo nello stato di natura integra non aveva bisogno di un dono di grazia aggiunto ai doni di natura, per amare naturalmente Dio sopra tutte le cose. Sebbene avesse bisogno della mozione di Dio anche per questo» (a. 3; cfr. II-II, q. 26, a. 3).

«...Nello stato di natura integra, l'uomo poteva adempiere tutti i precetti della legge. Altrimenti in tale stato non avrebbe potuto non peccare, non essendo altro il peccato che la trasgressione dei precetti divini...» (a. 4).

«...Nello stato di natura integra, anche senza la grazia abituale, l'uomo poteva evitare tutti i peccati sia mortali che veniali; poiché peccare non è altro che allontanarsi da ciò che è conforme a natura: e questo l'uomo poteva evitarlo mentre la natura era integra. Naturalmente era necessario che Dio lo conservasse nel bene, poiché senza questo aiuto divino la stessa natura ricadrebbe nel nulla» (a. 8; cfr. C. Gent. III, c. 160).

b) *Nello stato di natura decaduta l'uomo, benché non sia completamente corrotto, non è in grado, senza la grazia, di compiere tutto il bene naturale né di evitare tutti i peccati, né di risorgere dallo stato di peccato*

«Nello stato di natura corrotta l'uomo è impari a quanto potrebbe fare secondo la sua natura, perciò non è in grado di compiere tutto il bene connaturale con le sue forze naturali. Tuttavia non essendo la natura umana del tutto corrotta col peccato cioè completamente destituita di ogni bene naturale, l'uomo può ancora compiere determinati beni particolari... ma non può compiere tutto il bene a lui connaturale così da

non commettere qualche mancanza... Perciò nello stato di natura integra l'uomo ha bisogno del soccorso gratuito della grazia per un solo motivo, cioè per volere e per compiere il bene soprannaturale. Invece nello stato di natura corrotta ne ha bisogno per due motivi: primo, per essere guarito; secondo, per compiere il bene di ordine soprannaturale cioè meritorio» (a. 2).

«Nello stato di natura decaduta l'uomo è impari a questo (ad amare Dio sopra ogni cosa) con la sua sola volontà razionale, la quale se non è risanata dalla grazia di Dio, persegue il bene egoistico. Perciò dobbiamo affermare che l'uomo... nello stato di natura decaduta ha bisogno dell'aiuto della grazia anche per il risanamento della sua natura» (a. 3).

«...nello stato di natura corrotta l'uomo non può adempiere tutti i precetti divini, senza la grazia sanante» (a. 4).

«...nello stato di natura corrotta l'uomo ha bisogno della grazia abituale che risana la natura. E questo risanamento avviene prima nella mente durante la vita presente, mentre l'appetito carnale non viene ancora completamente risanato. Ecco perché l'Apostolo così parla a nome dell'uomo redento: Io stesso con la mente sono servo della legge di Dio, ma con la carne sono servo della legge del peccato (Rm. 7,25). E in questo stato l'uomo può astenersi dal peccato mortale, che si attua nella ragione, come abbiamo detto sopra (q. 74, a. 4). Ma non può astenersi da tutti i peccati veniali per la corruzione degli appetiti inferiori della sensualità. Di questa sensualità la ragione è in grado di reprimere i moti solo singolarmente (e a questo essi devono la loro ragione di volontarietà e di peccato), però non può reprimerli tutti insieme, perché mentre tenta di resistere ad uno forse ne insorge un altro e anche perché la ragione non sempre è pronta ad evitare questi moti, come sopra (q. 74, a. 3, ad 2^{um}) abbiamo spiegato. Qualcosa di simile avviene a livello di peccato mortale prima che dalla grazia giustificante venga sanata la mente umana nella quale si compie il peccato mortale. In questa situazione l'uomo può evitare i peccati mortali singolarmente presi e per un certo tempo, perché non è necessario che pecchi subito (senza interruzione) in maniera attuale, ma è impossibile che rimanga a lungo senza peccare mortalmente... E ciò si spiega col fatto che, come l'appetito inferiore deve essere sottomesso alla ragione, così la ragione dev'essere sottoposta a Dio e costituire in lui il fine della sua volontà. E il fine deve regolare tutti gli atti umani, come il giudizio della ragione deve regolare i moti

dell'appetito inferiore. Ora... se l'uomo non ha il cuore fisso in Dio, così da non volersi da lui separare né per ottenere qualsiasi bene né per evitare qualsiasi male, ci saranno troppe cose per raggiungere o evitare le quali egli si allontanerà da Dio trasgredendone i precetti e peccando così mortalmente. E questo specialmente perché nei casi improvvisi l'uomo agisce secondo il fine prestabilito e secondo l'abitudine preesistente...» (a. 8; cfr. C. Gent. III, c. 160).

Come si vede la risposta di questo ricchissimo testo è molto articolata ed esprime ottimamente, con la sua finezza e il suo equilibrio veramente superiore, la posizione realistica e cattolica nei confronti delle posizioni estreme contrapposte, cioè dell'ottimismo pelagiano e del pessimismo protestante e giansenista.

S. Tommaso non si accontenta di affermare genericamente che è necessaria la presenza della grazia per evitare tutti i peccati, ma distingue fra peccato mortale e peccato veniale. Il primo (definito come peccato che si realizza nella ragione, cioè nella pienezza della deliberazione e del consenso e in rapporto al fine ultimo: cfr. I-II, q. 74, a. 4) può essere effettivamente evitato da chi vive in grazia di Dio; il secondo (definito come peccato che si compie per lo più nell'ambito dell'appetito sensitivo, cioè a livello dei mezzi) è praticamente inevitabile. Questa tesi sarà fatta propria dal Concilio di Trento (DS 1573) e rappresenta la massima concessione che i cattolici potranno fare al pessimismo protestante, precisando però che l'impossibilità di evitare tutti i peccati veniali è tale solo di fatto e che non esclude la responsabilità. Anche sul piano della moralità sostanziale, cioè del peccato mortale, S. Tommaso non concede molto all'ottimismo, tuttavia rifiuta quel determinismo protestante del peccato che, mentre vuol condannare l'uomo come peccatore irrecuperabile, di fatto poi lo assolve dalla colpa avendolo privato della libertà.

Anche l'articolo settimo tratta della necessità della grazia nei confronti del peccato: non però in vista di evitare il peccato, bensì allo scopo di superarlo, cioè di risorgere dallo sta-

to di peccato. La grazia è necessaria al peccatore «per essere reintegrato nei beni perduti con la colpa», soprattutto per ristabilirlo «nello splendore della grazia di cui era stato privato per la deformità del peccato».

«Infatti — conclude S. Tommaso — la bellezza della grazia deriva da una illuminazione di Dio; e quindi tale bellezza non può ritornare in un'anima senza una nuova illuminazione da parte di Dio: ecco perché si richiede quel dono abituale che è la grazia... Perciò affinché l'uomo risorga dal peccato, si richiede l'aiuto della grazia, sia come dono abituale sia come interiore mozione di Dio» (a. 7).

Non è sufficiente la semplice cessazione del peccato, in quanto il suo disordine non si esaurisce nell'atto che passa ma lascia nell'anima una devastazione o rovina che S. Tommaso, seguendo un'espressione tradizionale e per analogia con quanto avviene nelle cose materiali (cfr. I-II, q. 86, a. 1), definisce «macchia».

Nel presente articolo S. Tommaso si limita — come esige l'argomento della questione — ad affermare la necessità della grazia per risorgere dal peccato; sullo stesso argomento ritornerà con una nuova e più profonda prospettiva trattando della giustificazione (cfr. q. 113, aa. 1 e 2).

3 - PER MERITARE LA VITA ETERNA È ASSOLUTAMENTE NECESSARIA LA GRAZIA: SIA LA GRAZIA ABITUALE (a. 5) SIA LA GRAZIA ATTUALE (a. 9)

Per quanto riguarda la grazia abituale o santificante, ecco l'argomento semplice ed essenziale di S. Tommaso:

«Gli atti che devono condurci a un fine bisogna che siano proporzionati a quel fine. Ora, nessun atto sorpassa la misura del principio attivo che lo produce. Infatti vediamo che negli esseri materiali una cosa non può mai compiere un effetto su-

periore alla propria virtù attiva, ma con la sua azione può produrre soltanto un effetto proporzionato alla propria capacità. Ora, la vita eterna è un fine che sorpassa la misura della vita umana, come sopra (q. 5, a. 5) abbiamo dimostrato. Ecco perché l'uomo con le sue facoltà naturali non può compiere opere meritorie proporzionate alla vita eterna, ma si esige per questo una virtù superiore com'è appunto la grazia. Perciò l'uomo non può meritare la vita eterna senza la grazia» (a. 5; C. Gent. III, c. 147).

Come vedremo, questo argomento sarà ripreso con ampiezza nella q. 114 che è tutta dedicata nei suoi dieci articoli al problema del merito. In particolare nell'articolo secondo, oltre l'argomento ora riferito, S. Tommaso fa anche l'ipotesi di come si possa arrivare al merito partendo dallo stato di peccato. In questo caso, egli afferma, i motivi che esigono la grazia sono due: la grazia, infatti, prima di muovere all'azione meritoria deve riportare l'uomo allo stato di amicizia con Dio.

«...Se poi parliamo dell'uomo decaduto, alla prima ragione se ne aggiunge una seconda per l'ostacolo del peccato. Infatti, essendo il peccato un'offesa a Dio che esclude dalla vita eterna, nessuno può meritare la vita eterna in stato di peccato, se prima non si riconcilia con Dio con la remissione dei peccati che si ottiene con la grazia» (I-II, q. 114, a. 2).

Per quanto riguarda la grazia attuale, essa è necessaria non solo, come vedremo (cfr. a. 7; q. 113, aa. 1 e 2) per risorgere dal peccato, ma anche per muovere all'azione colui che già possiede lo stato di grazia abituale:

«Abbiamo già detto sopra (aa. 2,3,6) che l'uomo per vivere rettamente ha bisogno di essere aiutato da Dio in due modi. Primo, mediante il dono di un abito che risani la natura umana corrotta e che la elevi anche se è sana, a compiere opere meritorie per la vita eterna le quali sorpassano le capacità della natura. Secondo, ha bisogno dell'aiuto della grazia nel senso che attende da Dio la mozione ad agire. Ora, chi è in grazia non ha bisogno di un altro aiuto della grazia che sia, come nel primo caso, un abito infuso. Però ha bisogno dell'altro

tipo di grazia, cioè ha bisogno di essere mosso da Dio a ben operare» (a. 9).

Nell'ultima parte dell'articolo S. Tommaso aggiunge che la grazia attuale è necessaria non solo per muovere sul piano soprannaturale, ma anche per correggere e rafforzare le facoltà operative indebolite e rese inadeguate dall'attuale stato di decadenza.

Particolarmente necessaria è l'azione incessante della grazia attuale per ottenere il grande dono della perseveranza finale. A tale scopo non è sufficiente compiere azioni meritorie della vita eterna ma occorre assicurarsi lo stato di grazia, e quindi la capacità di meritare nel futuro fino al termine della vita presente. Come ricorda S. Paolo e come ribadisce il Magistero (sia contro i Pelagiani, DS 241, sia contro la vana e disperata «fiducia» di Lutero, DS 1564) nessuno — tolti casi eccezionali — può ottenere la certezza assoluta della propria salvezza, ma tutti dobbiamo camminare nella speranza, vigilando «con timore e tremore». Secondo S. Tommaso l'unica cosa che possiamo fare per anticipare in qualche modo la salvezza, in questo stato di attesa e di incertezza, è quella di invocarla da Dio con una preghiera vigile e incessante. È questo l'argomento dell'ultimo articolo della questione che stiamo esaminando (q. 109, a. 10; cfr. q. 114, a. 9).

4 - L'UOMO NON PUÒ PREPARARSI ALLA GRAZIA SANTIFICANTE SENZA L'AIUTO DELLA GRAZIA ATTUALE O ESTERIORE (a. 6)

Ci resta ora da considerare il compito della grazia attuale nel peccatore che si prepara alla giustizia.

Su questo punto S. Tommaso ritornerà magistralmente nella questione relativa alla giustificazione (cfr. q. 113). Allora si tratterà di confrontare i moti soprannaturali ma imperfetti

coi quali l'uomo si avvicina alla giustizia, con la stessa giustizia. Ora S. Tommaso si limita ad affermare, contro la tesi pelagiana, che anche per compiere gli atti iniziali verso la giustizia è indispensabile l'intervento della grazia: evidentemente della grazia attuale.

Conosciamo già l'errore dei pelagiani e semipelagiani, i quali attribuivano all'iniziativa umana il compimento del primo passo (l'«initium fidei», il «pius credulitatis affectus») verso la salvezza. Dio, poi, interveniva con la sua grazia, per completare l'opera, premiando la buona volontà. Abbiamo visto pure come, in una certa misura, si trovano sulla stessa linea (dato il loro concetto di libertà) anche i nominalisti con l'interpretazione naturalistica dell'assioma «facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam». Né sono del tutto esenti da difficoltà (per lo stesso concetto di libertà) i teologi suareziani, soprattutto Molina e i suoi seguaci, con le loro note teorie della «scienza media» e del «concorso simultaneo».

Anche S. Tommaso, nei suoi primi interventi su questo problema — cioè nel *Commento alle Sentenze* (II, d. 5, q. 2, a. 1) e in parte anche nel *De Veritate* (q. 24, a. 15) si avvicinava all'interpretazione semipelagiana.

Ma con il *Contra Gentes* egli non ha più alcuna incertezza. La totale gratuità del soprannaturale è proclamata con assoluta chiarezza e, nello stesso tempo, di conseguenza, è dichiarata esplicitamente la priorità dell'intervento divino non soltanto a livello intenzionale di provvidenza, come sosteneva nel *De Veritate* (q. 24, a. 15 seconda parte), ma anche a livello di efficienza.

Almeno cinque sono gli argomenti presentati nel *Contra Gentes* per dimostrare che «l'uomo non può meritare l'aiuto divino» (III, c. 49). Ne riferiamo soltanto alcuni passi:

«Da quanto abbiamo detto è facile dimostrare che l'uomo non può meritare l'aiuto divino. Infatti: qualsiasi essere sta a

ciò che è superiore come la materia (alla forma). Ora la materia non si muove da se stessa alla perfezione, ma è necessario che sia mossa da altri. Quindi l'uomo non può muovere se stesso per conseguire l'aiuto divino che è superiore a lui, ma piuttosto deve essere mosso da Dio per poterlo conseguire (cfr. c. 147). Ora la mozione del motore precede il moto di ciò che esso muove sia nell'ordine logico sia nell'ordine della causalità. Perciò l'aiuto divino ci è dato non perché noi ci siamo preparati ad esso, ma piuttosto, al contrario, noi ci arricchiamo delle opere buone perché siamo stati prevenuti dall'aiuto di Dio. In secondo luogo, l'agente strumentale non predispone il soggetto alla perfezione intesa dall'agente principale se non in quanto agisce in virtù dell'agente principale... Ora la nostra anima agisce alle dipendenze di Dio come l'agente strumentale alle dipendenze dell'agente principale. Dunque l'anima non può prepararsi a ricevere l'influsso dell'aiuto di Dio, se non in quanto agisce per virtù di Dio. Quindi essa è prevenuta dall'aiuto divino nel suo ben operare, piuttosto che prevenire quest'aiuto col meritarlo in qualche modo preparandosi ad esso...

La ricompensa — dice il quarto argomento, introducendo esplicitamente il motivo del soprannaturale — è proporzionata al merito... Ora l'effetto dell'aiuto divino che sorpassa la capacità della natura, non è proporzionato agli atti che l'uomo produce con le sue capacità naturali. Dunque l'uomo con tali atti non può meritare l'aiuto suddetto...» (C. Gent. III, c. 149).

Alla fine di questo stesso articolo, S. Tommaso ci assicura che egli ha la chiara consapevolezza di opporsi, con le precedenti affermazioni, all'eresia pelagiana. Conclude infatti:

«Viene escluso così l'errore dei Pelagiani i quali dicevano che questo aiuto ci è accordato per i nostri meriti e che l'inizio della nostra giustificazione viene da noi, mentre il suo coronamento viene da Dio».

Nell'articolo della *Somma Teologica*, in linea con il suo scopo sintetico e semplificatore, S. Tommaso presenta un'unica argomentazione nella quale, con la genialità concentrata ed esplosiva che è tanto frequente in quest'opera, riassu-

me quasi tutte le ragioni del *Contra Gentes*. Ecco le parole dell'articolo:

«Esistono due preparazioni della volontà umana al bene. La prima predispone al compimento del bene (meritorio) e al possesso di Dio. E tale preparazione non si può avere senza il dono della grazia abituale la quale, come si è detto (a. 5), è principio di ogni atto meritorio. L'altra preparazione della volontà umana è quella che riguarda il dono stesso della grazia abituale (ed è su questo il quesito dell'articolo). Ebbene, perché un uomo si prepari a ricevere questo dono, non è necessario presupporre un altro dono abituale nell'anima, poiché così si procederebbe all'infinito: è necessario però presupporre un aiuto gratuito di Dio il quale muove l'anima interiormente e ne ispira il buon proposito... Che a questo scopo abbiamo bisogno dell'aiuto della mozione divina è evidente. Siccome, infatti, ogni agente agisce per il fine, è necessario che ogni causa volga i suoi effetti al proprio fine. E siccome l'ordine delle cause agenti corrisponde all'ordine dei fini, è necessario che l'uomo venga indirizzato al fine ultimo dalla mozione della causa prima... Perciò essendo Dio il primo movente assoluto, dipende dalla sua mozione il volgersi di tutte le cose a lui, secondo la ragione comune di bene per la quale ogni cosa tende, a suo modo, alla somiglianza con Dio. ...Ma Dio volge a sé gli uomini giusti come a fine speciale: fine al quale tendono e a cui desiderano aderire come a bene proprio... Quindi il volgersi dell'uomo a Dio non può avvenire se non è Dio che lo converte o volge a sé... È questo che significa prepararsi alla grazia cioè venir rivolti a Dio... È evidente, perciò, che l'uomo non può prepararsi a ricevere la luce della grazia se non mediante l'aiuto gratuito di Dio il quale lo muove interiormente» (I-II, q. 109, a. 6; cfr. Quodl. II, q. 4, a. 7).

Le risposte alle obiezioni chiariscono ulteriormente il pensiero di S. Tommaso togliendo ogni possibile dubbio sul suo significato.

La prima difficoltà che si presenta è dovuta alle molte espressioni della Sacra Scrittura nelle quali si esorta l'uomo a volgersi a Dio con un movimento al quale Dio risponderà con il suo aiuto: «Volgetevi a me e io mi rivolgerò a voi» (Zc 1,

3); «Sta all'uomo preparare il proprio animo» (Pr 16, 1); «Dio dà il suo Spirito a chi glielo chiede» (Mt 7, 11) ecc.

Nell'articolo del *Contra Gentes* S. Tommaso risponde a queste espressioni contrapponendone altre di segno opposto prese soprattutto da S. Paolo: «Non per le opere di giustizia da noi compiute, ma per la sua misericordia ci ha salvati» (Tt. 3, 5); «Non appartiene a chi vuole né a chi corre, ma a Dio che usa misericordia» (Rm 9,16); «Signore convertici a te e noi ci convertiremo» (Lam 5, 21).

Nell'articolo della *Somma Teologica*, S. Tommaso non si limita a neutralizzare l'obiezione ma la affronta in pieno, osservando che — come spiegherà poco dopo — benché l'iniziativa appartenga alla mozione divina essa non esclude ma richiede il libero concorso della volontà umana:

«La conversione dell'uomo a Dio avviene mediante il libero arbitrio; ed ecco perché si comanda all'uomo di convertirsi a Dio. Ma il libero arbitrio non può volgersi a Dio se Dio non lo piega verso di sé, secondo le espressioni di Geremia: Convertimi e mi convertirò...; Convertici a te Signore e ci convertiremo» (a. 6, ad 1um).

Analoga osservazione si trova nel *Contra Gentes*:

«...Con tali espressioni non viene escluso il libero arbitrio della volontà come alcuni intesero erroneamente, quasi che l'uomo non sia padrone dei propri atti sia interni che esterni; ma viene chiarito che esso è sottoposto a Dio...» (C. Gent. III, c. 149).

La seconda obiezione si fonda sul celebre assioma per il quale «a chi fa ciò che è in suo potere, Dio non nega la grazia». Ma se per prepararsi è necessaria la mozione della grazia allora non si tratta più di fare ciò che è in proprio potere.

S. Tommaso dà una risposta netta che esclude ogni possibile interpretazione di tipo pelagiano o anche soltanto molinista:

«L'uomo non può far nulla senza la mozione di Dio secondo il detto evangelico: senza di me non potete fare nulla (Gv 15,5). Perciò quando si dice che l'uomo fa quanto è in suo potere, s'intende del potere che egli ha sotto la mozione di Dio» (a. 6, ad 2um).

Altrettanto esplicita e perentoria è la risposta alla quarta obiezione che fa leva sull'affermazione di Pr 16, 1: «All'uomo spetta preparare il proprio animo». Ecco la risposta:

«Spetta all'uomo preparare l'animo, poiché questo dipende dal suo libero arbitrio; ma egli non può compiere questa preparazione senza l'aiuto di Dio che muove e attrae secondo le spiegazioni date» (a. 6, ad 4um).

Questo tema sarà ripreso e approfondito nella q. 112.

L'essenza della grazia (q. 110)

Dopo aver affermato l'esistenza della grazia, S. Tommaso passa a riflettere sulla natura o essenza della grazia, limitandosi nella presente questione a trattare della grazia abituale. Della grazia attuale si occuperà più avanti in rapporto all'attività soprannaturale: sia l'attività imperfetta che prepara la giustificazione, sia l'attività meritoria che procede dalla giustizia già presente nell'anima dei giusti.

La questione presente comprende quattro articoli che sviluppano in modo progressivo la definizione della grazia abituale, partendo dall'elemento più generale e proseguendo con quelli più specifici. La grazia — dice il primo articolo — non è soltanto una benevolenza con la quale Dio ama le creature intelligenti ma è una realtà posta o infusa in esse (a. 1); questa realtà presente nell'anima del giusto appartiene al genere della qualità (a. 2); è, però, una qualità diversa da quella delle virtù infuse (a. 3); di conseguenza essa ha un soggetto diverso (a. 4).

Ci soffermeremo specialmente sul primo articolo, che è di eccezionale importanza, anche se ciò porterà a qualche ripetizione poiché si tratta di un articolo che abbiamo già citato nella prima parte presentando la nozione generale di grazia.

Prima di passare all'esposizione della questione ricordo

quanto osserva S. Tommaso nel *Contra Gentes* a proposito del termine «grazia».

Il termine, egli dice, indica molto bene la realtà alla quale si riferisce: una realtà la cui caratteristica più evidente è la gratuità. Infatti, come si è visto parlando della sua necessità, la grazia è un dono offerto senza alcun merito precedente. Scrive, dunque, S. Tommaso:

«Poiché quanto viene dato a qualcuno, senza un suo merito precedente, si dice che gli viene dato gratis, dal momento che l'aiuto divino concesso all'uomo previene ogni merito umano, come abbiamo ora dimostrato (c. 49), ne segue che tale aiuto è dato all'uomo gratuitamente ed era giusto che esso prendesse il nome di grazia. Di qui le parole dell'Apostolo: Se è grazia, non è dovuta alle opere: altrimenti la grazia non sarebbe più grazia (Rm 11, 6)». (C. Gent. III, c. 150).

Il termine grazia è opportuno, aggiunge S. Tommaso, non solo perché è un dono dato gratuitamente, ma soprattutto perché — a differenza del dono dell'esistenza che è offerto a tutte le creature — nel nostro caso si tratta di una gratuità assoluta, in quanto il bene offerto supera tutte le attese e le possibilità delle creature.

«Ma c'è un'altra ragione per cui l'aiuto divino suddetto ha ricevuto il nome di grazia... Va considerata un'altra ragione speciale dell'amore di Dio verso coloro ai quali offre un aiuto per far loro conseguire un bene che sorpassa l'ordine della loro natura, cioè la perfetta fruizione non di un bene creato, ma di se stesso. Perciò è giusto che questo aiuto venga chiamato grazia, non solo perché è dato gratis... ma anche perché con questo aiuto l'uomo è reso grato a Dio per una speciale prerogativa. Infatti l'Apostolo scrive: Dio ci ha predestinati all'adozione di figli (Ef 1, 5)» (C. Gent. III, c. 150).

I - LA GRAZIA PONE QUALCOSA DI REALE NELL'ANIMA (a. 1)

Ho già ricordato le tre accezioni entro le quali S. Tommaso, all'inizio di questo articolo, racchiude tutti i significati teologici del termine grazia: 1) l'amore speciale di Dio verso gli esseri personali da lui creati (amore per il quale vuol elevarli alla sua diretta conoscenza e amicizia); 2) il dono che, a seguito di tale amore, pone in essi (la grazia creata, appunto); 3) e, infine, la risposta attiva della creatura che, in forza della nuova realtà «elevante», è in grado di ricambiare l'amicizia, corrispondendo all'amore dal quale è stata chiamata e investita.

I rapporti fra queste tre realtà sono molteplici e saranno ripresi nelle prossime questioni specialmente in quelle relative alla giustificazione e al merito.

Ciò che è più specifico e più importante in questo primo articolo è l'argomento formulato da S. Tommaso per dimostrare l'esistenza della grazia creata interna all'anima dell'uomo giustificato. L'argomento affonda le sue radici nei principi metafisici dell'agire e rimane decisivo per sconfiggere l'estrinsecismo protestante. I protestanti infatti, come sappiamo, mentre esaltano la benevolenza divina nei confronti di coloro che Dio vuol salvare, negano poi che questi vengano interiormente trasformati o santificati. S. Tommaso osserva che un'idea di questo genere non è proponibile neppure a livello di ipotesi in quanto contraddice il modo divino di agire in ciò che ha di proprio e di diverso nei confronti dell'agire creato. Mentre infatti l'amore delle creature presuppone il bene dal quale viene qualificato e causato, l'amore di Dio non presuppone nulla ma precede e causa tutto il bene delle creature: è un amore creativo. Ecco le parole dell'articolo:

«Quanto al suo primo significato (= benevolenza), bisogna notare la differenza che c'è tra la grazia di Dio e la grazia degli uomini. Poiché infatti il bene proviene alla creatura dalla volontà divina, ne consegue che un bene deriva alla creatura a causa dell'amore col quale Dio le vuole il bene. Invece la

volontà dell'uomo viene mossa dal bene preesistente nelle cose: ecco perché l'amore dell'uomo non causa totalmente la bontà delle cose ma la presuppone in tutto o in parte. Perciò è evidente che qualsiasi bene, comunque causato nella creatura, segue sempre a un atto di amore da parte di Dio, e non è mai coeterno all'amore eterno. E dalla diversità di tali beni si vede il diverso amore di Dio verso la creatura. C'è infatti un amore universale con il quale «egli ama tutte le cose esistenti» come dice la Sacra Scrittura (Sap 11, 25), e in forza di esso viene elargito l'essere naturale a tutte le cose create. C'è poi un amore speciale per il quale Dio innalza la creatura ragionevole sopra la condizione della natura, alla partecipazione del bene divino. In quest'ultimo caso si dice che Dio ama una persona in senso assoluto, poiché con questo amore Dio vuole senz'altro alla creatura quel bene eterno che è lui stesso. Ecco perché quando si dice che uno ha la grazia di Dio si vuole indicare un dono soprannaturale prodotto da Dio nell'uomo. Talora tuttavia si denomina grazia di Dio lo stesso amore eterno di Dio...» (q. 110, a. 1).

Lo stesso argomento viene presentato nel *De Veritate* in un'altra forma. Rispondendo a chi ritiene che per salvare il concetto di grazia sia sufficiente ammettere la benevola accettazione da parte di Dio senza effetto trasformante nella creatura, S. Tommaso così dice:

«...questo non può essere. Infatti, che Dio accetti o ami qualcuno, non significa altro se non che vuole per lui qualche bene. Ora Dio vuole a tutte le creature il loro bene naturale, per cui si dice che egli ama tutte le cose... Ma per questa accettazione non si usa dire che uno ha la grazia divina. Lo si usa, invece, nel caso in cui Dio vuole a qualcuno quel bene soprannaturale che è la vita eterna... Ma questo bene Dio non lo vuole a chi ne è indegno. Perciò... per il fatto stesso che Dio con la sua volontà ordina qualcuno alla vita eterna, gli dà un bene per il quale sia degno di essa. E questa è la ragione per cui, come la scienza divina non è causata dalle cose ma è causa di esse, così la volontà divina non è causata o mossa dal bene, come la nostra, ma lo produce. Così dunque si dice che l'uomo ha la grazia di Dio non solo perché è amato da Dio, ma perché gli viene dato un dono per il quale è degno della vita eterna, e questo dono si chiama grazia santificante

(«gratum faciens»). Altrimenti, se grazia significasse la sola accettazione divina, si potrebbe dire che chi è in peccato mortale è in grazia...» (De Verit. q. 27, a. 1).

S. Tommaso è ben consapevole di aver trovato l'argomento chiave per opporsi all'estrinsecismo. Questo errore, egli afferma, è dovuto all'equivoco di chi non ha compreso la radicale differenza che c'è fra l'amore di Dio e l'amore delle creature:

«...Viene così esclusa l'opinione di alcuni i quali dicevano che la grazia di Dio non pone niente nell'uomo, allo stesso modo che nulla viene posto in uno per il fatto che gode della grazia del re, ma c'è qualcosa soltanto nel re che lo predilige. È evidente, dunque, che essi si sono ingannati per non aver considerato la differenza tra l'amore divino e l'amore umano. Infatti l'amore divino causa il bene che ama in un altro; non sempre così avviene invece nell'amore umano» (C. Gent. III, c. 150 fine).

Con la presenza del dono della grazia nel giusto, aggiunge S. Tommaso, Dio è presente nella sua anima in modo nuovo e speciale per cui si dice che Dio diventa la vita dell'anima.

Da questa affermazione si potrebbe concludere che non c'è bisogno di ammettere la grazia creata in quanto, come l'anima è la vita del corpo informandolo direttamente, così Dio informerebbe direttamente l'anima stessa. È la seconda obiezione alla quale S. Tommaso così risponde, precisando il rapporto fra Dio e la grazia creata:

«Dio è la vita dell'anima come causa efficiente. Ora tra forma e materia non ci può essere nulla di intermedio, poiché la forma da se stessa informa la materia o il soggetto. Invece la causa agente non informa il soggetto con la sua sostanza ma mediante la forma che essa produce nella materia» (I-II, q. 110, a. 1, ad 2um).

2 - LA GRAZIA È UNA QUALITÀ DELL'ANIMA CHE DIFFERISCE ESSENZIALMENTE DALLE VIRTÙ (aa. 2-4)

Nelle riflessioni seguenti, intese a precisare la natura della grazia abituale o santificante, S. Tommaso utilizza quelle che, in senso negativo, alcuni teologi moderni, come già Lutero e i Modernisti, definiscono «categorie aristoteliche». In realtà è merito di Aristotele, in questo caso come in molti altri, aver espresso in modo esplicito e chiaro quelle proprietà del reale che fanno parte del patrimonio comune di tutti gli uomini pensanti, in quanto corrispondono a evidenze immediate e innegabili.

Affermare che tutte le realtà finite e soggette al divenire si riducono a realtà sostanziali (cioè capaci di sussistere in se stesse) e a realtà accidentali (tali cioè da non poter esistere in sé ma solo inerendo a ciò che sussiste, come sue qualità o proprietà) è assolutamente innegabile, a meno che — sfidando il senso comune e negando l'evidenza — non si voglia ridurre tutta la realtà al puro divenire di Eraclito o all'essere unico e immutabile di Parmenide.

Anche a livello di qualità accidentali, non c'è vera difficoltà a riconoscere qualità che perfezionano direttamente la sostanza in se stessa e altre che la perfezionano o qualificano in ordine alla sua attività. Le prime vengono dette abiti entitativi e le seconde abiti operativi.

S. Tommaso si è fermato a lungo sull'analisi filosofica di questi aspetti della realtà, sia commentando Aristotele (Metaph. I, V, lect. 20; Ethic., I, II, lect. 3 ecc.), sia esponendo il proprio pensiero teologico (I-II, qq. 49-54). Per noi è sufficiente restare a livello di semplice senso comune, pur sapendo che le sue certezze si possono sostenere con le più profonde analisi metafisiche.

Qui S. Tommaso afferma che: 1) la grazia è una qualità dell'anima (a. 2); 2) differisce però da quella qualità che è la virtù (a. 3); 3) risiede perciò non nelle facoltà operative ma nell'essenza dell'anima (a. 4).

a) *La grazia è una qualità accidentale* (a. 2)

Con questa conclusione si esclude anzitutto che la grazia creata sia una sostanza. Su questo punto S. Tommaso si è pronunciato altrove quando ha osservato che, essendo Dio stesso il soprannaturale sostanziale, la grazia creata non può essere che una realtà accidentale: la creatura non è e non può essere Dio ma può essere soltanto «divinizzata» (cfr. *De Verit.* q. 23, a. 3, ad 2um).

Nel presente articolo, la stessa conclusione è ribadita nella risposta alla seconda obiezione la quale sostiene il carattere sostanziale della grazia in base al fatto che essa ha effetti più grandi di quelli della natura umana. Ecco la risposta:

«...essendo la grazia al di sopra della natura umana, non si può dire che essa sia sostanza o forma sostanziale, ma è una forma accidentale della stessa anima. Infatti ciò che a Dio appartiene in modo sostanziale diventa accidentale nell'anima che partecipa alla bontà divina... Di conseguenza... quella partecipazione della bontà divina che è nell'anima ha un modo di essere nell'anima che è più imperfetto di quello che ha l'anima in se stessa, nella sua sussistenza. Però è superiore alla natura umana, in quanto espressione o partecipazione della stessa bontà divina: ma non quanto al modo di essere» (I-II, q. 110, a. 2, ad 2um).

Alla stessa conclusione siamo condotti da S. Tommaso là dove, parlando della produzione della grazia, afferma che essa è l'opera più grande che Dio può produrre. Tuttavia quanto al modo della produzione è più importante la creazione in quanto è produzione dell'essere totale o sostanziale dal nulla. La grazia invece viene «tratta» a partire dal soggetto sostanziale preesistente.

«Un'opera può dirsi grande in due maniere. Primo, per il modo in cui viene compiuta. E in tal senso l'opera più grande è la creazione dell'essere dal nulla. Secondo, un'opera può dirsi grande per la grandezza di ciò che viene prodotto. E in questo senso la giustificazione dell'empio, la quale termina al bene eterno della partecipazione di Dio, è più grande che la

creazione del cielo e della terra, la quale termina a un bene mutevole» (I-II, q. 113, a. 9; ib. ad 2um).

Per lo stesso motivo S. Tommaso ammette l'intervento di cause strumentali per la produzione della grazia, mentre esclude assolutamente per la creazione (cfr. I, q. 45, a. 5).

Dicendo che la grazia santificante è una qualità, inoltre, S. Tommaso viene a distinguere la grazia abituale (di cui si occupa nella presente questione) dalla grazia attuale. Quest'ultima infatti, come vedremo, non è una proprietà che qualifica il soggetto ma è una mozione che lo spinge ad agire.

Questa distinzione è relativamente nuova in quanto quasi nessun teologo si era preoccupato di analizzare la struttura operativa dell'uomo a livello soprannaturale e molti riducevano la grazia alla sola mozione.

Sia i santi Padri che i teologi medievali si erano limitati quasi esclusivamente ad affermazioni generiche, ripetendo le indicazioni della S. Scrittura le quali sono evidentemente decisive ma non affrontano il problema specifico, anche se orientano abbastanza chiaramente verso la soluzione. La S. Scrittura afferma, infatti, che i giusti vengono santificati (Rm 8, 1); che nascono da Dio e divengono creature nuove e sono consorti della natura divina (2 Pt 1, 4); che hanno in sé la fonte dell'acqua viva (Gv 4, 14) ecc. Ma che cosa significa esattamente tutto ciò? È sufficiente dire che Dio opera nelle anime dei giusti facendoli agire santamente, oppure è necessario porre in essi un principio creato permanente?

Il problema si fece acuto fra i teologi medievali quando vollero precisare quali fossero gli effetti del Battesimo specialmente negli infanti nei quali è assente l'attività virtuosa. L'argomento era già stato toccato negli interventi antipelagiani del Concilio di Cartagine e dell'*Indiculus* (DS 239) e fu ripreso da Innocenzo III, il quale appoggiò autorevolmente le tesi di Pietro Lombardo, affermando che col Battesimo non solo veniva cancellato il peccato, ma era anche data la santità (DS 794).

S. Tommaso non solo accetta questa tesi, che era la più conforme alla S. Scrittura e alla Tradizione, ma ne dà una profonda ragione teologica facendo riferimento alla stessa struttura dell'attività creata. Tale attività creata infatti non è una semplice attuazione transeunte e passeggera da parte della Causa Prima di cui l'agente creato sarebbe un mero tramite, ma è un effetto del quale la stessa causa finita ha in sé il principio stabile, per cui essa è veramente causa e non solo strumento passivo dell'azione che da essa procede. Allo stesso modo — conclude S. Tommaso — avviene nell'agire soprannaturale il quale, altrimenti, non apparterebbe propriamente alla creatura. Ecco le sue parole:

«...l'uomo viene aiutato dalla gratuita volontà di Dio, in quanto Dio infonde nell'anima un dono abituale. E questo perché non è ragionevole che Dio provveda meno a quelli che, con un amore speciale, destina al bene soprannaturale, di quanto provvede alle creature che, con l'amore comune, destina al bene naturale. Ora alle creature di ordine naturale Dio non provvede soltanto muovendole ai loro atti, ma anche dando loro forme e facoltà che sono i principi di tali atti, affinché con il loro moto proprio («secundum seipsas») si orientino ad essi. Ed è così che i moti impressi da Dio diventano connaturali e facili alle creature... Perciò, a maggior ragione, infonde forme o qualità soprannaturali in coloro che egli muove al conseguimento di un bene soprannaturale: forme mediante le quali egli li muove a raggiungere i beni eterni con soavità e con prontezza. Ecco quindi che il dono della grazia è una qualità» (q. 110, a. 2).

Nel *Contra Gentes*, per sostenere che la grazia è una qualità stabilmente radicata nel soggetto, S. Tommaso insiste soprattutto sulla necessità che essa sia un principio non intermittente ma permanente di vita e di orientamento soprannaturale; soltanto con un principio di questo genere la creatura «graziata» è veramente la causa degli atti che procedono da essa e non soltanto uno strumento.

«...è necessario che questa grazia, nell'uomo che ne è gratificato, sia qualcosa come una forma o una sua perfezione. Infatti ciò che è orientato verso un fine è necessario che abbia un ordine continuo verso di esso... ma questo non avverrebbe se l'uomo partecipasse di questo aiuto mediante una mozione o un influsso momentaneo e non mediante una forma permanente e stabile in lui... Inoltre è necessario che l'uomo raggiunga il fine ultimo con le proprie azioni. Perciò, affinché l'uomo raggiunga il fine ultimo con le proprie azioni, si richiede che gli venga fornita una forma dalla quale le sue azioni ricevano una certa efficacia di meritare il fine ultimo» (C. Gent. III, c. 150).

b) La grazia santificante è una qualità essenzialmente diversa dalle virtù (a. 3; cfr. *De Verit.* q. 27, a. 2)

Alcuni, osserva S. Tommaso all'inizio del terzo articolo (come già aveva notato nel *Commento alle Sentenze* II, d. 26, q. 1, a. 4 e nel *De Veritate* q. 72, a. 2), sostengono che la grazia si identifica con le virtù, specialmente con la carità.

Questa opinione, risponde in sostanza S. Tommaso, è dovuta a un'analisi insufficiente dell'attività umana. Se esaminiamo con attenzione la struttura operativa degli agenti creati troviamo che essa comporta, oltre ai principi immediati che sono le facoltà operative con gli eventuali perfezionamenti abituali o virtù, anche il principio remoto e fondamentale che è la natura.

Anche l'attività soprannaturale, in quanto è partecipata nelle creature, ha un'analoga struttura, con la differenza che non possono esserci facoltà soprannaturali ma soltanto abilitazioni soprannaturali che dispongono le facoltà morali ad agire in ordine al fine soprannaturale. La sproporzione fra l'attività naturale che è adeguata al fine connaturale e l'attività soprannaturale che è specificata dalla finalità nuova e divina viene colmata, perciò, a due livelli: a livello ontologico con quella «nuova natura» o «partecipazione alla natura divina» che è la grazia santificante; a livello operativo, non da facoltà nuove (che muterebbero la stessa essenza dell'uomo) ma da

principi operativi immediati che elevano le facoltà naturali abilitandole ad agire nel nuovo ordine, cioè dalle virtù infuse.

Perciò, dopo aver distinto nell'articolo precedente la grazia santificante dalla mozione divina della grazia attuale (a. 2), S. Tommaso mette in rilievo la differenza fondamentale che c'è fra queste due disposizioni «abituali» all'attività soprannaturale, cioè fra la disposizione remota che è l'abito entitativo della grazia santificante e la disposizione prossima dell'abito operativo della virtù.

«Alcuni hanno pensato che la grazia si identifichi essenzialmente con la virtù... Sembra questo il pensiero del Maestro delle sentenze (II Sent. d. 27). Ma se si considera bene la nozione di virtù ci si accorge che così non può essere. Poiché come dice il Filosofo: 'La virtù è la disposizione di un essere che è già perfetto, cioè già disposto sul piano della natura', risulta che la virtù di qualsiasi cosa è relativa a una natura preesistente: si parla cioè di virtù quando un essere è disposto in conformità con la sua natura. Ora è evidente che le virtù acquisite con gli atti umani delle quali abbiamo già trattato (q. 55 e seg.) sono qualità che dispongono l'uomo in conformità con la natura umana. Invece le virtù infuse dispongono l'uomo in una maniera superiore e a un fine più alto, perciò è necessario che esse si colleghino anche a una natura superiore; cioè in ordine alla natura divina partecipata secondo quel che dice S. Pietro...: 'partecipi della natura divina' (2 Pt. I, 4). E per aver noi ricevuto questa natura siamo detti rigenerati quali figli di Dio. Perciò, come il lume naturale della ragione è distinto dalle virtù acquisite che la perfezionano, così la luce della grazia, che è una partecipazione alla natura divina, è distinta dalle virtù infuse che da essa derivano e che ad essa sono ordinate... Poiché come le virtù acquisite predispongono l'uomo a camminare in conformità alla luce naturale della ragione, così le virtù infuse lo predispongono a camminare in conformità alla luce della grazia» (I-II, q. 110, a. 3).

Nel *De Veritate* lo stesso problema viene risolto da S. Tommaso con la presentazione esplicita del parallelo fra l'attività soprannaturale e quella naturale in ordine ai rispettivi

fini. La sostanza dell'argomento è uguale ma ora esso è concentrato sulla finalità, cioè sul principio risolutivo di tutto l'agire. Il fine nuovo richiede un meccanismo operativo nuovo, cioè una nuova natura e nuovi principi operativi immediati che sono le virtù:

«Al conseguimento di un fine nelle realtà naturali si richiedono tre cose: la natura proporzionata a tale fine, l'inclinazione a tale fine e il moto verso di esso... Ora l'uomo secondo la sua natura è proporzionato a un certo fine e ha la capacità di raggiungerlo... Ma c'è un fine al quale l'uomo viene preparato da Dio: un fine che eccede la proporzione della natura umana, cioè la vita eterna che consiste nella visione di Dio per essenza... che è connaturale solo a Dio. Perciò è necessario che all'uomo sia dato non solo un aiuto operativo col quale possa operare in ordine al fine... ma un principio mediante il quale la stessa natura dell'uomo venga elevata a una dignità che la proporzioni ad esso. A quest'ultimo scopo viene data la grazia, a inclinare l'affetto al fine suddetto viene data la carità, e a compiere le azioni necessarie per raggiungerlo sono date le altre virtù» (De Verit. q. 27, a. 2).

La stessa conclusione, relativa alla differenza fra l'abito della grazia santificante e quello della virtù, viene confermata nel quarto articolo dove si afferma che il soggetto immediato della grazia non sono le facoltà operative ma l'essenza dell'anima. Questa affermazione da un lato è una conseguenza logica dell'articolo precedente e dall'altro è una chiara conferma del pensiero di S. Tommaso in proposito. Inoltre in questo articolo viene ribadita fortemente la conclusione del primo articolo, cioè il carattere intrinseco e abituale della grazia nell'intimo della creatura giustificata.

«Questo problema (del soggetto della grazia) dipende da quello precedente. Infatti se la grazia si identifica con le virtù, è necessario che abbia la sua sede nelle potenze dell'anima. Infatti il soggetto proprio delle virtù sono le potenze dell'anima (q. 56, a. 1). Ma se la grazia differisce dalle virtù non si può dire che il suo soggetto sia costituito dalle potenze, dato che ogni perfezione delle potenze ha ragione di virtù (cfr. q.

55, a. 1, q. 66, a. 1). Perciò rimane che la grazia, come precede le virtù, così debba avere un soggetto che precede le potenze dell'anima; per cui risiede nella stessa essenza dell'anima. Infatti come l'uomo partecipa alla conoscenza divina con la virtù della fede che perfeziona la facoltà conoscitiva così partecipa alla natura divina secondo una certa somiglianza con una nuova generazione o ricreazione che perfeziona la natura dell'anima» (q. 110, a. 4).

La divisione della grazia (q. 111)

La divisione della grazia, come la sua definizione, è strettamente legata a un'antropologia che riconosce la complessa struttura della natura e dell'attività umana. Tale complessità è innegabile per chiunque non rifiuta il valore della conoscenza con le sue certezze immediate, e viene invece rifiutata dalle varie antropologie trascendentali alle quali abbiamo già accennato all'inizio di questo studio e in base alle quali si giunge inevitabilmente al relativismo sia dogmatico che morale.

Al di là del relativismo, è opportuno mettere in guardia contro un eccessivo fastidio che noi moderni siamo tentati di nutrire nei confronti delle molte divisioni della grazia presenti in S. Tommaso. Occorre invece ricordare che le distinzioni, quando non sono gratuite o infondate, sono, insieme alle definizioni, l'unico modo per conoscere le realtà complesse ed evitare le confusioni.

Come appare chiaramente dai titoli dei cinque articoli della questione presente, S. Tommaso non si limita a presentare le due grandi accezioni della grazia giustificante (quella santificante o abituale e quella attuale: la prima santifica l'uomo nel suo essere, la seconda nel suo agire) ma estende l'accezione del termine grazia ai cosiddetti «carismi» dei quali parla la S. Scrittura, specialmente S. Paolo (I Cor 12,4-11, 28-