

0.1.2. La causalità trascendente di Dio, causa prima.

Dalle diverse accezioni della causalità in genere derivano anche diverse posizioni rispetto alla causalità trascendente di Dio. La causa in genere si definisce come “principio positivo dal quale qualcosa procede realmente secondo la dipendenza nell’essere”.⁴²⁰

La causa è nel genere del principio che a sua volta si definisce come “ciò da cui qualcosa procede in qualsiasi modo”. La causa aggiunge al principio qualcosa di nuovo, specifico, soprattutto la distinzione reale tra principio e principiato e la dipendenza dell’effetto dalla sua causa secondo l’essere.⁴²¹ 368) Si parla di un principio “positivo” per escludere quello negativo come può essere la privazione, che si annovera tra i principi del moto, ma è solo un ente di ragione. Si dice che l’effetto procede “realmente” dalla sua causa per distinguere la sua processione da quella puramente conoscitiva e intenzionale come ad esempio il procedere della conclusione dalle premesse in un ragionamento ed infine si parla della “dipendenza nell’essere” dell’effetto per distinguere la causalità da una processione reale che comunica l’essere, ma non costituisce una dipendenza del procedente dal principio da cui procede come avviene nel mistero soprannaturale delle processioni divine interne.

Dalla causalità in genere bisogna distinguere il moto, che è solo un caso particolare di causalità. Il moto infatti è il passaggio da uno stato ad un altro. La creazione avviene appunto senza moto, perché non vi è in essa uno stato precedente dal quale si potrebbe passare ad un altro, ma vi è causalità produttore immediatamente lo stato assolutamente primo di ogni cosa. Ciò non toglie che il moto e specialmente quello visibile dei corpi sia il dato empirico, dal quale la nostra mente, legata ai sensi, ricava il concetto di causalità. Il moto fondamentale dei corpi è quello locale successivo che si presenta alla nostra esperienza sensibile con frequenza ed evidenza.

Gli empiristi, cercando di ridurre la nostra conoscenza ai sensi, riducono spesso la causalità al moto sensibile dei corpi, specialmente a quello locale (meccanicismo) o almeno a quello vitale (vitalismo). -192-

I razionalisti, al contrario, tendono a separare il principio di causalità dall’esperienza concreta del moto sensibile e la elevano ad un principio a priori, universale e necessario, evidente in sé e prima di ogni esperienza. La preferenza della causa formale deriva da una concezione essenzialistica della realtà, la quale, insistendo sull’idea universale (forma), svuota di significato il concreto sensibile (soggetto dell’azione efficiente).

⁴²⁰ 367) Cfr. GRETT, II, 143, n.746.

⁴²¹ 368) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.33, a.1. c.a. e ad 1.

Per quanto riguarda la realtà della causalità e del moto vi sono diverse posizioni:

- **Il dinamismo** che consiste nell'identificazione dell'essere con l'agire e con il divenire. L'essere è in continua azione ed in continuo cambiamento, cerca di realizzarsi, ma non arriva mai ad un termine. La sua stessa natura è perciò il divenire. Il dinamismo poi può assumere due forme diverse:
 - **Il dinamismo empiristico**, che identifica l'essere con il moto continuo dei corpi;
 - **il dinamismo razionalistico**, che afferma il divenire continuo dell'essere inteso come **essere spirituale della persona umana**, che è un tendere continuo ad un fine che non si raggiunge mai, anzi la quiete nel fine raggiunto alienerebbe e distruggerebbe l'essere personale dell'esistenza umana; oppure si intende come soggetto del moto continuo l'**essere spirituale universale dello spirito assoluto** (Hegel) o **l'evolversi continuo della società** sotto l'aspetto economico dei rapporti dei mezzi di produzione (marxismo-leninismo). Il dinamismo razionalistico porta ad uno storicismo assoluto.
- **L'immobilismo statico** ha le sue radici nel razionalismo collegato con una metafisica essenzialistica, nella quale la differenza tra le diverse realtà non passa all'interno dell'essenza stessa (come avviene ad esempio nel pensiero hegeliano), bensì tra una essenza e l'altra, mentre ogni essenza rimane un'unità chiusa, perfetta nel suo ordine, ben definita e delimitata, identica a se stessa e distinta da tutte le altre. La perfezione dell'essere non è l'attività e il divenire, ma essere arrivati al termine. La realtà nel senso pieno della parola deve essere immobile, perché il suo cambiamento comporta una mancanza di essere o in quanto si perde l'essere e non lo si ha più o in quanto si tratta di acquistare l'essere e allora non lo si ha ancora.
- **La metafisica realistica** da un lato desume il concetto di causalità dall'esperienza sensibile del moto, ma lo estende analogicamente ad operazioni sensibilmente non percepibili ammettendone la validità universale come quella di un principio di per sé noto. Il moto è reale e perciò è un ente, ma suppone anche una mancanza di ente, in quanto si tratta di una potenza che viene attuata. Il moto suppone -193- necessariamente un sostrato immobile, che può essere o la sostanza nei cambiamenti accidentali o la materia prima in quelli sostanziali. Così vi deve essere nel moto anche una forma immobile che è attuale nell'agente e viene ricevuta nel paziente attuandolo come effetto dell'azione, che segna anche il suo termine. Raggiunto il termine, l'azione cessa e riposa nel fine raggiunto ("quiescit in fine adepti"). Il possesso del fine che è il termine dell'azione è anche la sua perfezione, mentre il moto come un passaggio dalla potenza all'atto presenta aspetti potenziali e quindi aspetti di non-ente e di imperfetto.

Così **si esclude ogni forma di dinamismo** in quanto l'essere, pur essendo espresso sotto la forma grammaticale di un verbo, non è un agire, un operare, ma riguarda l'atto dell'essere che è la sostanza. L'operazione invece non è la sostanza, ma una perfezione della sostanza (*actus perfecti*), alla quale aderisce come una determinazione accidentale. Infatti, l'operazione suppone come suo soggetto una sostanza già perfetta nell'essere; il moto invece è un acquistare l'essere e quindi il suo soggetto non è ancora perfetto secondo l'essere (*actus imperfecti*).⁴²² 369) Il moto che è *ad esse naturae* non è la stessa cosa che l'operazione vitale come *actus perfecti*. Quest'ultima infatti non tende all'essere, bensì ad un atto aggiunto alla sostanza già perfetta nell'ordine entitativo. L'azione suppone e segue l'essere, ma non è lo stesso essere anche se, essendo reale, ha un essere accidentale imperfetto come un attuarci reale di una potenza reale.

D'altra parte **si esclude anche lo staticismo essenzialistico**, che nega la realtà del moto a livello della stessa essenza. Ed infatti l'essenza presa in astratto è immutabile, ma la sua esistenza concreta nel soggetto può conoscere dei cambiamenti, se il supposito individuale è distinto dall'essenza e se la forma non adegua la potenza della materia. La materia è in potenza alla forma e l'essenza è in potenza all'atto dell'essere. La potenza non è una negazione completa dell'ente e, pur essendo piuttosto un non-ente, in quanto è ordinata all'atto, è qualcosa di reale.

Il divenire è reale ed implica potenza che passa -194- all'atto; è un non essere che diventa essere, ma non implica contraddizione, in quanto è potenza sotto un aspetto e atto sotto un altro. Il soggetto è in potenza; la forma è l'atto della materia che, per le forme inerenti, è il soggetto recettivo della forma. Nel moto si distingue bene la potenza dall'atto, la materia dalla forma. Il soggetto o il sostrato del movimento è immobile; ciò che cambia è la forma che ne attua la potenzialità, ma non cambia la forma presa in se stessa; questa infatti è immutabile, bensì la sua inerenza al soggetto materiale.

Nel cambiamento infatti la potenza del soggetto attuata da una forma viene privata di questa stessa forma ed una forma nuova comincia ad attuare la potenza del soggetto. E' in questo senso che una forma essenziale può cambiare, non in se stessa, ma secondo la sua inerenza al soggetto individuale.⁴²³ 370) Il divenire presuppone quindi l'immobilità del sostrato potenziale e della forma

⁴²² 369) La posizione critica nei riguardi del dinamismo esistenziale di B.WELTE assunta da M.-D. PHILIPPE, OP, *L'Être (Recherche d'une philosophie première)*, I, Paris, Téqui, 1972, p.286: "pour S.Thomas l'être (bien qu'il s'exprime par un verbe et que le verbe exprime ordinairement l'action) n'est pas 'comme un agir', 'comme une operation'. On ne peut pas identifier *actus essendi* et *actus perfecti*. Ne confondons pas la forme grammaticale du verbe, liée à l'action, et la signification propre du verbe *être*. L'*actus essendi* qui est l'esse, est en premier lieu au niveau de la substance, tandis que l'*actus perfecti* est en premier lieu au niveau des opérations vitales (voir *Comm.de Anima*, I, 10, n.160)".

⁴²³ 370) Op. cit., p. 221: "face à Platon qui oppose *ghenesis* et *usia*, Aristote (*De generatione et corruptione* I, 3, 317 b 21) veut montrer comment la *ghenesis* peut avoir lieu d'une certaine manière au niveau de l'*usia* qui, pourtant, est au niveau de l'être. L'*usia* est considérée soit comme principe radical, sujet (matière), soit comme forme, soit comme *tode ti* et ce qui est. Elle est toujours considérée comme au-delà de toute *ghenesis*, de tout mouvement. Cependant il y a un lien entre la *ghenesis* et l'*usia* des réalités physiques corruptibles, c'est précisément que l'*usia*, par la matière peut être considérée comme en

attuale, ma è reale in quanto è reale il passaggio del sostrato da una forma all'altra, dalla corruzione della forma precedente alla inerenza della forma nuova. Siccome però il divenire è appunto il passaggio da una forma all'altra, da un atto all'altro, esso si presenta come una potenza in via di attuazione e quindi come un ente reale ma imperfetto.

La metafisica realistica costituisce una base critica:

a) Del dinamismo.

Il dinamismo in genere è contraddittorio. Infatti secondo questa opinione l'essere consiste nel divenire, è identico al divenire. Ma il divenire è un moto che porta all'essere e quindi, secondo la dottrina del dinamismo, ciò che si muove all'essere è l'essere stesso. Ora, ciò che si muove all'essere per acquistarlo non lo ha ancora pienamente e quindi si presenta ancora come un non-ente, in quanto è impossibile acquistare ciò che si ha già e perciò l'introduzione di una forma nuova suppone la distruzione e la privazione della forma precedente nel soggetto mobile. D'altra parte, secondo l'opinione sopra indicata, il divenire è l'essere e cioè ente completo. E così, se il divenire e l'essere sono la stessa realtà, vuol dire che il non-ente e l'ente sono allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto (cioè riguardo allo stesso atto) identici, il che implica contraddizione. Ne segue necessariamente che il dinamismo radicale è un'opinione erronea. -195-

Il divenire è distinto dall'essere della forma, la quale è il suo termine immobile. Senza un termine immobile e un sostrato immobile lo stesso divenire sarebbe impossibile.⁴²⁴ 371) Il dinamismo che sembra esaltare l'aspetto operativo, dinamico, attivo e vitale della realtà, di fatto distrugge proprio ciò che vuole affermare con tanta insistenza.

In particolare è da criticare il dinamismo empiristico che limita la causalità al moto sensibile dei corpi, il quale si presenta immediatamente come un flusso continuo. Ma una riflessione sulla sua struttura ontologica porta necessariamente all'ammissione di un sostrato e di una forma, principio e termine del moto, come a delle realtà immobili. Il principio di causalità, anche se immediatamente

puissance. Par la potentialité, l'*usia* n'est plus en opposition avec la *ghenesis*, mais elle s'en sert. Aristote maintient la distinction de l'être et du devenir, mais il reconnaît que, dans le monde physique corruptible, l'être se réalise dans le devenir, la substance elle-même est soumise à la *ghenesis*".

⁴²⁴ 371) Cfr. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, Schweiz, Rutschi, 1935², p.79: "Die Leugnung jedes Bleibenden, bestimmten Seins würde das Werden selbst in Frage stellen, denn ein Werden ohne ein Werdendes – Bleibenden Träger – eine Veränderung ohne etwas Bleibendes, das von einer Seinsweise in die andere übergeht, ist überhaupt undenkbar (III Met. 5 *Did.* 510, 20- /1/). Ist alles ein 'Werden' so ist nichts, weil alles nur 'Werden' ist, und wenn nichts ist, ist alles dasselbe, Wahres und Falsches, Sein und Nichtsein (/n.2/: X Met. 5, *Did.* II 589, 40; III Met. 8, *Did.* II 513, 38. Id. c.3. *Did.* II 503, 46), Werden und Nichtwerden. Das erste und oberste wissenschaftliche Prinzip des Widerspruches würde in Frage gestellt (/n.3/: X Met. 5, *Did.* 589, 43)".

constatabile dalla nostra mente a livello sensibile, viene poi esteso analogicamente a qualsiasi tipo di divenire ed acquista il valore di un principio primo di per sè noto, universale e necessario.

Allo stesso modo bisogna criticare il dinamismo di estrazione razionalistica che parte da un evolversi continuo di una realtà intellegibile sia concreta (persona) sia universale (spirito assoluto) affermando la distinzione tra il supposito individuale o, se si tratta di una natura razionale, personale ed il suo operare, quest'ultimo come divenire presuppone il primo come stasi; affermando poi altresì l'immobilità della forma universale presa in se stessa e distinguendola bene dal suo soggetto: non è la forma che cambia, ma la sua inerenza individuante al soggetto concreto.

b) Dell'immobilismo statico

Bisogna infatti affermare in genere la realtà del moto constatabile nell'esperienza sensibile. I dati sensibili, tra i quali anche il moto, sono reali. Infatti l'essere reale dei sensibili mobili non è riducibile alla sola forma essenziale (idea), ma si deve affermare la realtà di tutto il composto ilemorfico. La forma è distinta dalla materia, ma se si tratta di forme non individuali in sè, non è separata né separabile da essa. E' in questo punto della separazione delle forme materiali che Aristotele critica giustamente la posizione platonica. Il realismo, pur non ammettendo il moto della realtà, ammette decisamente la realtà del moto. -196-

La negazione del moto sensibile è falsa perché i corpi sensibili sono reali e il cambiamento del loro stato è per conseguenza reale anch'esso. La negazione del "moto" delle essenze intelleggibili è giusta se si considera l'essenza in astratto; in concreto però, ed è questa l'essenza reale, ogni essenza come natura è principio di operazione e quindi soggetto di cambiamenti accidentali. Questo vale poi per tutte le essenze, anche quelle separate. Per le essenze individuate nella materia è possibile inoltre il moto sostanziale di generazione e di corruzione, in quanto la stessa essenza può inerire e non inerire ad un soggetto materiale, di cui non adegua la potenza. In sè la forma non cambia, ma cambia la sua inerenza al sostrato che è il soggetto del moto.

Ora, il principio di causalità, pur essendo desunto dal moto sensibile a causa del modo di conoscere umano che è legato ai sensi, si estende a tutte le realtà, a tutti gli agenti e per conseguenza anche all'agente supremo e trascendente che è Dio.

‣ Il principio di causalità si applica analogicamente ad ogni azione.

L'agire infatti segue l'essere. Ora, l'essere è un attributo analogico dei singoli enti. Per conseguenza anche l'agire ha una struttura analogica. Siccome poi il principio di causalità è valido universalmente per ogni azione, ne segue che questo principio si dice di ogni azione in un modo

analogico, cioè secondo la diversità degli agenti nella loro determinazione entitativa ed operativa e per conseguenza anche secondo la diversità delle azioni stesse emananti da agenti diversi.

Il principio di causalità ha una estensione universale, essendo applicabile ad ogni azione. L'azione si definisce come l'atto secondo costituente la causa efficiente come attualmente causante. L'atto secondo dell'agente attua poi il paziente facendolo passare dalla potenza all'atto e questo passaggio dalla potenza all'atto è il divenire di ogni effetto. Perciò si deve dire che l'azione è alla base del divenire di ogni effetto ed in quanto il principio di causalità – “quidquid fit, ab alio fit” – è valido universalmente per ogni divenire, ne segue la sua validità universale per ogni azione. Ricevere l'atto da un altro è infatti proprio di ogni effetto nel suo divenire ed è questa la stessa enunciazione del principio di causalità

La formula particolare di questo principio “quidquid movetur, ab alio movetur” sembra presentare difficoltà, in quanto sostituisce il divenire col moto, mentre non ogni divenire è un moto come passaggio da uno stato all'altro. Eppure il principio così enunciato è identico -197- e coestensivo con il principio di causalità nella sua formulazione più generale.⁴²⁵ 372) Contro l'obiezione che insiste sulla validità di questa formulazione soltanto per il moto e non già universalmente per ogni divenire, anche quello dell'azione che costituisce l'effetto in uno stato assolutamente primo senza il passaggio del moto, si deve osservare che nell'enunciazione del principio non si parla del moto come muovere attivo, ma di “moveri” in passivo. Ora, la recezione passiva dell'atto nell'effetto vi è anche nella produzione immediata di un effetto assolutamente primo e perciò il principio vale anche sotto questa forma di enunciazione per ogni azione e non solo per il moto strettamente detto.

Possiamo perciò concludere che la validità del principio di causalità è universale e si applica analogicamente anche all'azione della causa prima trascendente.⁴²⁶ 373)

‣ Il soggetto agente è distinto dall'azione.

Se infatti l'azione fosse identica all'agente, ciò che costituisce l'agente in atto secondo come causante, sarebbe identico al soggetto attivo dell'azione e quindi l'agente costituirebbe se stesso in atto secondo. Ora, la costituzione in atto secondo è l'attuazione di una potenza, in quanto l'atto primo è in potenza rispetto all'atto secondo. Ammessa l'ipotesi, segue allora che la potenza dell'agente attua se stessa: conclusione che contraddice il principio di causalità. Inoltre l'agente potenziale, attuando se stesso, sarebbe in potenza ed in atto allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto e così sarebbe ente e

⁴²⁵ 372) Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.2. a.3 c.a.: “Oportet ... omne quod movetur ab alio moveri”.

⁴²⁶ 373) Cfr. MANSER, 281: “(Das Reich der Kausalität) ... reicht bis zum göttlichen Reiche und umfängt ... **alles Entstandene** und daher das Werden”. Ovviamente la sua validità è diversa per la prima causa incausata e le cause seconde causate e causanti. Dio è soggetto al principio di causalità solo secondo le sue azioni ad extra con un effetto distinto da Dio ed esterno rispetto a lui.

non-ente, il che costituisce una contraddizione. La conclusione è assurda e l'ipotesi ammessa all'inizio dev'essere falsa. Si deve perciò concludere al contrario che l'agente come soggetto attivo dell'azione è distinto dall'azione stessa.

La tesi sopra annunciata vale ovviamente solo per agenti, nei quali vi è una composizione di atto e di potenza; invece l'agente che è atto puro, agisce per essenza; la sua azione è identica al suo essere ed alla sua natura. Se perciò consideriamo l'azione come procedente dalla causa divina trascendente, essa non si distingue realmente dall'agente. Se la consideriamo come ricevuta nell'effetto, l'effetto essendo esterno -198- e distinto dall'essenza divina, anche la recezione dell'azione divina nell'effetto è distinta dall'agente primo ed assoluto che è Dio. Già qui si può constatare l'analogicità dell'azione divina, il cui effetto non adegua - e ciò con distanza infinita - la sua causa, anche se procede da essa secondo una certa somiglianza partecipata.

La tesi inoltre si riallaccia al principio "actiones sunt suppositorum" esplicitando la differenza tra il soggetto dell'azione e l'azione stessa.

‣ **Non è possibile una "causa sui", cioè l'identità della causa con l'effetto.**

L'effetto è formalmente costituito dalla "passio" come ricevere l'atto dell'agente. Ma il ricevere l'atto suppone l'assenza dello stesso atto formale nel soggetto ricevente. L'effetto dev'essere privo dell'atto che riceve dalla sua causa prima che la causa glielo comunichi.

La causa invece è il principio dal quale l'effetto procede secondo la dipendenza nell'essere. Ma il procedere secondo la dipendenza nell'essere è dovuto alla comunicazione dell'essere dell'atto formale ricevuto nell'effetto. Quindi la causa comunica l'essere dell'atto ricevuto nell'effetto allo stesso effetto. Siccome poi ogni cosa può comunicare solo ciò che ha già, ne segue che la causa ha già l'atto che comunica all'effetto.

Ora se si ammette l'ipotesi dell'identità tra causa ed effetto, la conseguenza immediata è che l'effetto privo dell'atto che riceve è identico alla causa dotata dello stesso atto che comunica e così la privazione dell'atto sarebbe identica all'atto, il non-ente all'ente. La conclusione è assurda perché si oppone al principio di non-contraddizione e per conseguenza l'ipotesi ammessa all'inizio è falsa. Si deve dire pertanto che l'effetto è realmente distinto dalla sua causa oppure, in altri termini, che niente può essere causa di se stesso. La diversità tra causa ed effetto fa parte dello stesso principio di causalità.⁴²⁷ 374)

⁴²⁷ 374) Cfr. MANSER, 303: "Wer ... die Notwendigkeit einer Ursache, also einer productio ab alio, leugnet, müßte zugeben, daß das Nichtsein das Sein nicht ausschließe und daher von selbst 'Sein' werde. Das wäre gleich bedeutend mit der Leugnung des Kontradiktionsprinzips, das den ersten und unversöhnlichsten Gegensatz aller Gegensätze ausdrückt (/n.4/ *De Boethii De Trinitate* q.4, a.1). Dann ist faktisch das Nichtsein seinswerdend, das Sein hervorbringend, also zugleich Akt und Potenz".

‣ **Dio è l'atto puro incausato.**

L'ente di per sè sussistente è incausato, non causato né da un altro -199- né da se stesso. L'effetto infatti procede dalla causa secondo la dipendenza nell'essere, in quanto la causa attua il soggetto potenziale facendolo passare dalla potenza all'atto. In Dio però non vi è nessuna potenzialità, ma solo attualità pura ed infinita, che esclude ogni attuazione ulteriore e perciò qualsiasi passaggio dalla potenza all'atto. In Dio non vi è per conseguenza la causalità rispetto al suo proprio atto, in quanto come causa dovrebbe essere in atto e come effetto in potenza - ipotesi assurda perché contraddittoria. Dio non è in nessun modo causa di se stesso.⁴²⁸ 375)

Se Dio non è causa di se stesso è però vero che la sua essenza include l'esistenza, cioè è identica al suo atto entitativo; ma questa identità è immediata senza un dare e un ricevere, senza un procedere da un principio e realizzarsi in un termine; questo infatti presupporrebbe la distinzione tra atto e potenza che si deve escludere completamente da Dio, atto puro.

‣ **Tutti gli enti finiti sono causati dalla causa prima nella creazione.**⁴²⁹ 376)

L'ente è adeguatamente diviso in ente⁴³⁰ di per sè sussistente ed ente per partecipazione. Ma l'ente di per sè sussistente è unico, perché in lui coincide l'esistenza con l'essenza e con il supposito individuale e così l'essere individuato in se stesso è incomunicabile e per conseguenza unico; questo ente di per sè sussistente è Dio.⁴³¹ 377) Tutti gli enti distinti da Dio sono perciò enti per partecipazione. Ora, ciò che è per partecipazione è causato da ciò che è per la sua stessa essenza. Quindi tutti gli enti finiti, distinti da Dio, sono causati da Dio. La produzione degli enti finiti da Dio avviene nella creazione.

‣ **La creazione dell'ente è dal nulla e si realizza con esclusione di qualsiasi movimento.**⁴³² 378)

La creazione è l'emanazione di tutto l'ente da una causa universale che è Dio. L'ente finito è prodotto da Dio non come finito⁴³³ ma come ente, secondo tutta la ragione universale di ente e perciò

⁴²⁸ 375) Cfr. *Contra Gentes* I, 22, n.207: " si ... aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile ...".

⁴²⁹ 376) Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.44, a.1 c.a.

⁴³⁰ In S.Tommaso abbiamo: *Ipsium Esse per se subsistens. N.d.C.*

⁴³¹ 377) Cfr. *ibid.* q.3, a.4; q.11, a.3 c.a. e q.7, a.1 ad 3.

⁴³² 378) Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.1.

la sua causa proporzionale dev'essere l'infinito attuale dell'essenza divina. Se poi nell'emanazione particolare il principiato non è supposto -200- all'emanazione dal principio (ad esempio prima della nascita di questo uomo, questo uomo non c'è), così anche nell'emanazione universale di tutto l'ente ritroviamo analogicamente lo stesso fatto – l'ente emana dal principio universale ed assolutamente primo e perciò nessun ente è presupposto all'emanazione stessa. Per conseguenza la creazione avviene con l'esclusione di ogni ente come presupposto. Siccome poi il non-ente nel senso stretto è un nulla si dice che la creazione è dal nulla cioè dal non-ente se si prende l'ente secondo tutta la sua estensione.

L'esclusione del moto è data dall'esclusione del soggetto mobile.⁴³⁴ 379) Il moto suppone un soggetto potenziale: o la sostanza nei cambiamenti accidentali o la materia prima in quelli sostanziali. Ma nella creazione non si può presupporre nessun ente né attuale né potenziale, né la sostanza, né la materia prima, perché tutto ciò è effetto e non presupposto della creazione. La creazione viene concepita come uno stato anteriore e posteriore solo nell'intelletto che prima avverte come se la cosa totalmente non ci fosse e poi come se ci fosse. Ora l'azione e la passione convengono nel moto, ma si distinguono secondo diverse relazioni alla causa e all'effetto. Nella creazione bisogna togliere il moto, ma rimangono le diverse relazioni rispetto al Creatore e al creato: l'atto creativo che è Dio stesso e l'effetto creato che è la creatura nella sua esistenza. Si parla di un "fare dal nulla" perché il nostro linguaggio segue il modo di concepire dell'intelletto, ma in realtà non c'è una mutazione, anche se l'intelletto si serve di questa immagine inadeguata per farsi un'idea (inadeguata anch'essa, ma analogicamente valida) della creazione.

‣ **La creazione attivamente considerata è la stessa essenza divina.**⁴³⁵ 380)

In Dio non vi sono accidenti distinti dall'essenza, perché non vi è in lui una potenza rispetto all'atto accidentale.

L'effetto della creazione è l'essere, la cui unica causa proporzionata è Dio. Perciò Dio crea secondo il suo essere che è atto puro ed infinito, identico all'essenza e alle sue proprietà compresa l'azione. -201-

‣ **La creazione passiva è la relazione reale della creatura a Dio.**⁴³⁶ 381)

⁴³³ La ragione di essere dice di per sé infinitezza perchè essa sarebbe finita solo dal non-essere; ma appunto il non-essere nega l'essere; da qui l'infinità della ragione di essere. Tuttavia l'essere nelle creature è finito. Da cosa dipende questa finitezza? Dal fatto che questa ragione di essere viene finitizzata dall'essenza finita nella quale l'essere viene accolto. *N.d.C.*

⁴³⁴ 379) Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 2 ad 2.; MANSER, 539: "Insofern die Schöpfungstätigkeit **aktiv** gefaßt wird, ist sie das göttliche Wesen selbst ... insofern sie **passiv** betrachtet wird, ist sie identisch mit dem Entstandenen, also mit der Wirkung, weil es in der Schöpfung kein Werden gibt".

⁴³⁵ 380) Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.3, a 4, a .6; q.45, a.6 c.a.

Escluso il moto rimane nella creazione solo la relazione dell'effetto alla causa. Se la creazione si considera come mutazione, la creatura è il suo termine; se invece si prende come relazione, la creatura è il suo soggetto, al quale la relazione aderisce come un accidente.

La creazione:

- come relazione segue la creatura che ne è il soggetto;
- come mutazione precede la creatura che è il suo termine.

La creatura:

- come soggetto della relazione predicamentale al Creatore è precedente rispetto alla relazione,
- ma la stessa relazione acquista una priorità rispetto alla creatura da parte dell'oggetto⁴³⁷ al quale si riferisce e che è il principio della creatura stessa.

La relazione della creatura al Creatore è reale da parte della creatura in quanto pone qualcosa di reale in essa (cioè la stessa relazione), ma è un *ens rationis* da parte del Creatore nel quale non pone un'entità reale nuova e distinta dalla sua essenza.

Si tratta di una relazione predicamentale in quanto l'essere della creatura non si riduce totalmente al suo essere creata⁴³⁸. L'essere creato infatti non è l'essenza della creatura, ma aggiunge ad essa la novità dell'"inceptio", dell'inizio. Infatti la creatura è **già** come essenza, ma **inizia** nell'esistenza. L'aspetto essenziale costituisce la consistenza ontologica dell'ente finito e la sua relativa indipendenza, quello esistenziale invece lo fa dipendere completamente da Dio e come l'atto dell'essere coinvolge l'essenza che attua, così la stessa essenza è coinvolta nell'esistenza, l'autonomia della creatura nella sua dipendenza da Dio. Il fondamento di questa relazione di dipendenza è l'ente finito come unione intima ma contingente dell'essenza e dell'atto entitativo.

‣ **Dio conserva tutte le cose nell'essere.**⁴³⁹ 382)

La conservazione continua la creazione e come la creazione è **-202-** un'azione propria di Dio e di Dio solo. Da ogni causa l'effetto procede secondo la dipendenza dell'essere, ma dalle cause finite procede secondo la dipendenza di questo essere di tale forma e in tale materia, mentre dalla causa divina procede secondo tutto l'essere della forma. Le cause finite sono cause secondo il divenire ("fieri"); mentre la causa divina è causa secondo l'essere ("esse"). Come il divenire cessa, quando

⁴³⁶ 381) Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.45, a. 3c. e ad 3.

⁴³⁷ Cioè Dio. *N.d.C.*

⁴³⁸ Questa distinzione tra la creatura e il suo essere creata si riconduce alla distinzione tra l'essenza e l'essere, per cui l'identificare la creatura col suo essere creata suppone l'identità dell'essenza con l'esistenza, che è propria soltanto dell'essenza divina. *N.d.C.*

⁴³⁹ 382) Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.104, aa. 1, 2, 3.

cessa l'influsso della causa efficiente finita, così cesserebbe l'essere della cosa creata, se cessasse l'influsso della causa divina che continuamente influisce l'essere negli enti finiti mantenendoli così in esistenza. In quanto il fuoco non causa la forma del caldo, ma solo la sua recezione nel soggetto ad esempio nell'acqua, l'acqua si mantiene calda anche quando il fuoco non la riscalda più, almeno per un certo tempo; la luce invece, che non è ricevuta nell'aria come nel soggetto ma causa l'illuminazione stessa mediante l'aria, sparisce quando si oscura la fonte luminosa.

L'essere divino è inseparabile dalla sua essenza e perciò Dio non ha bisogno di essere conservato, ma l'essere partecipato negli enti finiti ha bisogno di essere conservato continuamente dall'azione della causa prima che ha l'essere per essenza, al quale poi partecipa l'essere della creatura. L'essere della creatura non è radicato⁴⁴⁰ nella sua forma come la luce non è inerente all'aria.

La creazione è immediata, mentre la conservazione avviene attraverso cause intermedie, in quanto Dio dispone la conservazione di una cosa particolare per mezzo di un'altra più universale, ad esempio la conservazione dei corpi per mezzo della conservazione del cielo.

Questo però non toglie l'immediatezza dell'azione conservatrice, in quanto la causa prima influisce l'essere che è intimo alle cose e se cessasse questo influsso, le cose perderebbero il loro essere, sarebbero annichilate.

B) La causalità divina nelle creature. (17-29)

Ogni causa creata agisce in virtù dell'azione divina. Vediamo ora in una breve sintesi in che modo Dio agisce nelle creature in vista della loro azione.

- **(1.) Dio opera immediatamente in ogni operazione creata (premozione fisica), così che rispetto all'essere dell'effetto la causa seconda è soltanto strumentale; invece rispetto all'essenza è causa seconda ma propria, cioè adeguata.⁴⁴¹ 383)**

La tesi si prova con tre principi: col fine, con l'agente e con la forma:

- **col fine:** ogni fine partecipa della bontà di Dio, sommo bene; -203-
- **con l'agente:** ogni agente agisce in virtù del primo agente che è Dio;
- **con la forma:** Dio agisce non solo movendo le cose all'azione ed applicandovi la loro virtù (come ad esempio l'artefice applica l'acutezza della scure per tagliare il legno secondo una forma), ma dando la stessa forma alle cose agenti e mantenendola

⁴⁴⁰ Soggettato. *N.d.C.*

⁴⁴¹ 383) Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.5, c.a. e ad 3; per la distinzione di virtù propria e strumentale, la strumentalità della causa seconda rispetto all'essere dell'effetto, la distinzione di causa strumentale e principale cfr. GREDT II, pp. 165-167, n.765, 2 e 767, 1. L'immediatezza esclude una modificazione dell'azione della causa prima se per essa si intende la causa divina e non un corpo celeste. Cfr. BAÑEZ nella sua spiegazione di un'affermazione del GAETANO in F.A.M. DUMMERMUTH, OP: *S.Thomas et doctrina praemotionis physicae*, Parisiis, Année dom., 1886, 267 ss., 276 ss.

nell'essere. Ora la forma è dentro alla cosa e lo è tanto più quanto è più primaria ed universale e perciò, siccome Dio è causa dell'essere universale in tutte le cose e l'essere è massimamente forma e come tale massimamente intimo alle cose stesse, ne segue che **Dio opera intimamente in tutte le cose operanti.**

Dio:

- dà la forma,
- la conserva nell'essere,
- l'applica all'azione
- ed è fine ultimo di tutte le azioni.⁴⁴² 384]

- **(2.) Dio può produrre immediatamente qualsiasi effetto delle cause seconde, ma si serve di loro per manifestare la sua onnipotenza e la sua bontà.**⁴⁴³ 385)

Si distingue tra:

- “la ragione del governo divino”
- e “l'esecuzione del governo”.

Quoad rationem gubernationis il governo è immediato perché il governo delle cose da parte di Dio appartiene all'ordine pratico, la cui perfezione consiste nel raggiungimento immediato dei minimi particolari.

Quoad executionem però Dio si serve delle cause seconde, perché quanto un governo è migliore, tanto più grande è la perfezione alla quale conduce le cose governate e tanto più grande è la perfezione comunicata dal governante ai governati. Ora, la più grande (18-31) perfezione non sta nell'essere soltanto buoni, ma nell'essere anche causa di bontà per gli altri. Perciò Dio governa le cose in modo tale da costituirne talune cause di altre nel governo, come se un insegnante non si limitasse a fare i suoi discepoli sapienti, ma a farli dottori di altri.

- **(3.) La causalità divina non toglie l'autonomia entitativa ed operativa delle cause seconde create.**

Non toglie la relativa autonomia entitativa non togliendo l'essenza per mezzo della quale ogni cosa è quello che è:

⁴⁴² 29) 384 Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.4 c.a.

⁴⁴³ 30) 385 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q 103, a.6. Per quanto riguarda l'uso delle cause seconde cfr. anche *Summa Theologiae* I, q.22, a.3 c.a.; q.105, a.5; *Contra Gentes* III, 70, n.2465 b; GREDT II, n.244.

- la potenza di Dio non si estende ai contraddittori -204- non perché sarebbe limitata, ma perché questi sono non-fattibili;⁴⁴⁴ 386
- la creatura non si riduce al suo essere creata;⁴⁴⁵ 387)
- vi è un “debito” nella creazione in quanto, se Dio ha voluto fare l’uomo, doveva dargli tutto quello che è della sua essenza e così per tutte le altre creature;⁴⁴⁶ 388)
- ogni creatura ha la sua specie propria.⁴⁴⁷ 389)

Non toglie la relativa autonomia operativa delle cause create dando ad ogni cosa la capacità non solo di essere, ma anche di agire ed essere causa con un effetto proprio: (19-35)

- Dio stesso prepara ad ogni causa l’effetto secondo la natura della causa stessa;⁴⁴⁸ 390)
- ogni agente agisce in virtù della forma propria;⁴⁴⁹ 391)
- la creatura ha una somiglianza con Dio partecipando della sua bontà in quanto è ed agisce.⁴⁵⁰ 392)

‣ **(4.) La premozione fisica è un’entità viale ricevuta nella causa seconda che non la costituisce in atto primo come avviene in altre cause strumentali, ma la applica all’atto secondo.**⁴⁵¹ 393)

Ogni essenza come principio di operazione è una natura dotata di capacità operative connaturali con un essere fermamente e propriamente (“ratum”) radicato nell’essenza stessa. Ciò che Dio opera nelle cose attuandole e facendole così operare è come un’“intenzione”, un’entità non fine a se stessa, ma tendente a qualcos’altro, un essere incompleto, transeunte, viale perché è “via” all’azione come suo termine. Questa entità viale è la forza strumentale che non è radicata nell’essenza delle cose, ma ivi ricevuta in un modo transitorio per elevarla ad una azione superiore rispetto alle proporzioni naturali dell’essenza stessa.

Come ad uno strumento non può essere dato di agire senza essere mosso dall’arte per mezzo dell’artefice, così alle cose finite non può essere data la capacità di produrre l’essere del loro effetto senza ricevere una mozione previa e simultanea dalla causa prima.

⁴⁴⁴ 31) 386 Cfr. *Summa Theologiae* I, q.25, a.3 c.a.

⁴⁴⁵ 387) Cfr. *ibid.* q.45, a.3 ad 3.

⁴⁴⁶ 388) Cfr. *Contra Gentes* II, 29, nn.1058 -1060.

⁴⁴⁷ 389) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.15, a.2. c.a.

⁴⁴⁸ 35) 390) *Summa Theologiae* I, q.22, a.4 c.a.

⁴⁴⁹ 391) Cfr. *III Sent.* d.27, q.1, a.1 c.a.

⁴⁵⁰ 392) Cfr. *De Pot.* q.3, a.7 ad 10.

⁴⁵¹ 393) Cfr. *ibid.* ad 7.

Le cause seconde sono perciò premosse fisicamente da Dio che le applica all'azione come la causa principale applica all'atto secondo lo strumento. Mentre però lo strumento, oltre all'applicazione, (20-39) deve essere costituito in atto primo, -205- le cause seconde sono già in atto primo e vengono solo applicate all'atto secondo dalla premozione divina,⁴⁵² 394) la quale poi è continuata nella mozione simultanea. Infatti le cause seconde hanno capacità operativa proporzionata rispetto all'essenza del proprio effetto, ma esercitano causalità strumentale rispetto al suo essere.

‣ **(5.) La premozione fisica è determinante, ma non necessitante e raggiunge immediatamente l'effetto.**

Bisogna distinguere tra determinazione e necessitazione. La prima riguarda l'attuazione dell'effetto; l'atto infatti è determinato e determinante; la seconda riguarda il modo di procedere dell'effetto dalla sua causa efficiente. Ora, la premozione determina l'effetto nel suo atto entitativo, che ne è la determinazione ultima e perfetta; non riguarda però il modo di procedere dell'effetto dalla causa seconda, applicandola all'azione produttrice dell'effetto secondo il modo della causa stessa. Perciò si deve dire che è determinante, anzi predeterminante, in quanto congloba nel suo atto tutta l'azione della causa seconda fino al suo termine, che è l'attuazione entitativa dell'effetto, ma non si può dire che sia necessitante perché l'effetto stesso procede dalla causa seconda secondo la sua determinazione ontologica (essenza propria) ed operativa (potenza attiva propria)⁴⁵³.

L'effetto procede dalla causa prima e da quella seconda come da un unico principio attivo, in quanto la causa seconda è subordinata nella sua azione propria come propria (21/40) all'azione della causa prima, che la coinvolge secondo tutta la sua entità e secondo tutta l'entità della sua operazione. L'essere infatti, principio di dipendenza, è la stessa attualità dell'essenza, principio di relativa autonomia. La stessa indipendenza operativa della causa seconda è coinvolta nella dipendenza dalla causa prima. La premozione divina raggiunge quindi l'effetto con immediazione di virtù, in quanto non agisce in nessun'altra virtù, ma anche con immediazione di supposito, in quanto coinvolge la mozione intermedia di tutti i suppositi delle cause seconde mediatrici.⁴⁵⁴ 395) Più grande è la mozione divina, più consistente è anche la stessa proprietà dell'azione creata.

‣ **(6.) Dio premuove fisicamente la libertà.**

⁴⁵² 39) 394) Cfr. GREDT, *Elementa*, II, p.246, n.839, 1.

⁴⁵³ Si tratta dell'atto proprio del libero arbitrio. *N.d.C.*

⁴⁵⁴ 40) 395 Cfr. l'ottima esposizione in LAKEBRINK B., *Klassische Metaphysik*, Rombach, Freiburg Br., 1967, p.191: "die 'causa secunda' (verdankt) der 'causa prima' nicht nur Sein, d. h. ihre substantielle Wirklichkeit, nicht nur ihr Wirkvermögen, sondern auch ihr Wirken selbst". Si deve invece scartare la prospettiva dialettica tra la dipendenza ontica e l'indipendenza formale della causa seconda (soprattutto quella umana) rispetto a Dio, causa prima, sostenuta da J. AUER, *Das Evangelium der Gnade (Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche)*, Pustet, Regensburg, 1970, p.247. Per l'immediazione della promozione cfr. GREDT II, 250.

Vi è un duplice modo di parlare della volontà e del volontario rispetto alla natura. Infatti, la volontà libera si distingue dalle cause naturali sul piano operativo in quanto la sua forma come principio di azione non è determinata, ma indifferente (22/41) rispetto ad una molteplicità di scelte alternative; invece sul piano entitativo la volontà coincide con la natura, fa parte della natura, perché la sua forma sotto l'aspetto ontologico è ben determinata tanto come atto formale quanto come atto entitativo. Sul piano dell'essere la volontà è una natura e come ogni entità finita ha bisogno di essere applicata all'azione per mezzo della premozione fisica della causa prima.

Se non fosse così si dovrebbe dire con Sartre che la libertà è un "vuoto di essere", opinione assurda in quanto riduce l'essere alle cose non umane ed in un antropocentrismo esagerato stacca l'uomo dall'ordine degli enti isolandolo completamente dal resto della realtà, dalla quale emergerebbe nella sua ek-sistenza.⁴⁵⁵ 396) E' perciò erroneo voler interpretare San Tommaso in chiave antropocentrica assoluta. Il suo antropocentrismo è conglobato sempre dal cosmo e dal teocentrismo.

La volontà libera quindi appartiene alla natura, ma ne emerge in quanto ha una mozione particolare, in quanto cioè non è determinata *ad unum*, né ha il principio di determinazione al di fuori di se stessa, ma nella sua indifferenza determina se stessa dal di dentro muovendosi alla scelta concreta di un tale fine raggiungibile con tali mezzi.

Ora l'autocinesi della volontà non costituisce un ostacolo alla sua premozione da parte di Dio, in quanto la premozione premuove la causa seconda secondo il suo modo operativo proprio e quindi premuove la causa libera alla mozione di se stessa e da se stessa⁴⁵⁶. L'indifferenza della causa libera non costituisce l'ostacolo per la premozione fisica, che riguarda l'applicazione all'azione e non la modalità della processione dell'effetto dalla causa, anche se pure quest'ultima vi è coinvolta.⁴⁵⁷ 397) Anzi la stessa indeterminazione⁴⁵⁸ della volontà libera (23/42) pone un'ulteriore esigenza di premozione, la quale però attuando l'indeterminazione passiva, determina la potenza all'atto; ma l'atto stesso consiste nell'indifferenza attuale; la volontà fisicamente attuata e determinata rimane in questo atto stesso intenzionalmente indeterminata e autocinetica. -207-

Se le altre cause naturali hanno bisogno della premozione non perché imperfette, ma proprio perché in grado di produrre un effetto proprio, tanto più (*a fortiori*) la volontà umana libera, che è causa perfettissima in quanto capace di muovere se stessa, in quanto contenente in sé il principio della sua

⁴⁵⁵ 396) Cfr. LAKEBRINK, pp.199-201.

⁴⁵⁶ Come spiega il Dummermuth, il termine "premozione" è giustificato dal fatto che abbiamo due mozioni: originariamente c'è la mozione divina che muove la volontà e la volontà che muove se stessa. Quindi Dio muove la volontà a muoversi. In tal senso la mozione divina è una premozione. *N.d.C.*

⁴⁵⁷ 41) 397) Cfr. GRETT II, p.255, n. 844, 1; Card.P. PARENTE, *De Creatione Universalis*, Marietti, Torino, 1962, II, p.117 e 119; VAN DER MEERSCH in DThC VI/2 col. 1671.

⁴⁵⁸ E' la possibilità della volontà di operare diverse scelte a seconda della decisione della stessa volontà, per cui in base alla sua decisione la volontà passa da uno stato di indeterminatezza ad uno stato di determinatezza che corrisponde alla scelta fatta. *N.d.C.*

azione, avrà bisogno della premozione. Ne avrà poi bisogno tanto sul piano naturale, quanto sul piano soprannaturale della grazia attuale, che aggiunge alla premozione fisica naturale una mozione soprannaturale in vista della produzione di un effetto soprannaturale e quindi superiore alla natura e alla capacità operativa della causa libera finita, tanto sotto l'aspetto dell'essere quanto sotto l'aspetto dell'essenza dell'effetto.⁴⁵⁹ 398)

San Tommaso afferma:

- la necessità che la volontà sia mossa al suo atto in quanto non è in atto continuo, ma inizia un atto concreto e questo inizio suppone un passaggio dalla potenza all'atto, quindi un'attuazione;⁴⁶⁰ 399)
- la mozione intrinseca della volontà libera da Dio e da Dio solo in quanto come appetito intellettuale è ordinata al bene universale e quindi sul piano della causalità efficiente prima corrispondente all'ordine della causalità finale può essere mossa solo dal principio universale che è Dio;⁴⁶¹ 400)
- la mozione da parte di Dio che attua la volontà fisicamente nella sua stessa indifferenza.⁴⁶² 401)

(24/45)

Tutte le cause seconde, compresa quella volontaria e libera, sono premesse da Dio che ne applica l'atto primo all'atto secondo rispettando e premovendo in questa stessa azione di premozione il modo proprio del procedere dell'effetto dalla sua causa prossima.

San Tommaso afferma la differenza tra Dio e la causa creata nell'unità di un'unica azione. L'azione divina è analogica - agisce sulla causa seconda e allo stesso tempo la fa agire secondo la sua propria natura. La differenza è avvolta nell'unità analogica. Tra causa prima e seconda vi è differenza, ma non opposizione.⁴⁶³ 402)

Gli ERRORI rispetto alla subordinazione delle cause seconde sotto la causa prima sono molti e diversamente motivati. A livello filosofico il monismo di SPINOZA svuota l'azione delle cause seconde riducendole ad una modalità dell'essere ed agire divino. MALEBRANCHE, pur mantenendo una distinzione tra creatura e Creatore, limita l'azione creaturale ad una mera occasione dell'azione divina. OCKHAM esalta la "potenza assoluta" di Dio e svuota le creature della loro consistenza ontologica ed **-208-** operativa, ma allo stesso tempo, staccando Dio dalle creature in un modo quasi equivoco, contempla la possibilità di considerare le creature in se stesse prescindendo da Dio.

⁴⁵⁹ ⁴²⁾ 398 Cfr. Reginaldus GARRIGOU-LAGRANGE, OP, *De Gratia*, Berruti, Torino, 1950, pp. 198-199.

⁴⁶⁰ ⁴³⁾ 399) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 9, a.4 c.a.

⁴⁶¹ ⁴⁴⁾ 400) Cfr. *ibid.* a.6. c.a.

⁴⁶² ⁴⁵⁾ 401) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.10, a. 4 c.a.

⁴⁶³ 402) ⁴⁶⁾ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, 206 con rif. nel n.1 a M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholische Dogmatik*, Herder, 1933, t. II, p.25, n.61.

Affermando con SCOTO l'univocità dell'essere, pone la possibilità di una produzione dell'essere da una causa naturale finita. DURANDO nega qualsiasi mozione divina previa e simultanea, ma si limita a dire che Dio ha creato le cose con le potenze operative proprie e le mantiene nell'essere; l'azione delle creature però non si realizzerebbe senza alcun influsso della causa prima. A livello teologico MOLINA ammette un concorso simultaneo, ma nega quello previo: Dio offre la sua mozione gratuita che però diventa efficace solo se la causa libera lo accoglie.

SUAREZ ammette una mozione anche previa, ma non “determinante” bensì “eccitante”, cioè invitante a compiere un atto moralmente buono; una tale mozione ovviamente si colloca più sul piano morale che sul piano fisico di vera causalità efficiente. LUTERO al contrario svuota il libero arbitrio dall'atto proprio facendolo schiavo o del peccato o della grazia, la quale peraltro, imputata dal di fuori, non toglie *in statu viatoris* la schiavitù al peccato, anche se ne copre la malizia morale davanti a Dio. GIANSENIO e i suoi seguaci, esagerando il determinismo psicologico che in qualche modo si trovava attitudinalmente preannunciato in S. Agostino, affermano l'assenza di ogni possibilità di scelta sotto l'influsso determinante della “*delectatio victrix*” sia da parte della grazia divina, sia da parte della concupiscenza, cioè del peccato.

Vi sono perciò errori per difetto e per eccesso: gli uni sembrano esaltare la mozione divina diminuendo l'azione propria delle cause seconde; gli altri invece esaltando l'autonomia delle cause seconde, scartano e diminuiscono l'importanza della mozione divina. Questi errori apparentemente opposti hanno una matrice comune: l'affermazione di un'opposizione tra l'azione divina e quella della creatura. Una tale opposizione presuppone una concezione o completamente univoca (non c'è differenza tra Dio e creatura e quindi non c'è differenza di azione), oppure equivoca (c'è tale differenza tra Dio e creatura che solo Dio agisce nella creatura priva di azione propria oppure al contrario l'azione è della sola creatura e Dio è così “lontano” che non può influire muovendo le cause seconde).

Invece, il tomismo afferma la differenza tra Dio e la causa creata nell'unità di un'unica azione; l'azione divina è analogica: agisce sulla causa seconda e allo stesso tempo la fa agire secondo la sua propria natura. La differenza è avvolta nell'unità analogica; tra causa prima e seconda vi è differenza, ma non opposizione. -209-

0.1.3 c) Le cause seconde e la loro relativa autonomia operativa.

Dopo aver esaminato la trascendenza della causalità divina e l'universalità del suo effetto proprio che è l'essere, bisogna considerare qual è il posto delle cause seconde nella prospettiva tomista rispetto alla causa prima: una premessa del tutto necessaria per un'adeguata trattazione della problematica della grazia giustificante in quanto la stessa giustificazione si svolge come un processo, nel quale sono attivamente impegnati, a due livelli diversi, due agenti subordinati: Dio che salva e l'uomo che viene salvato, Dio che converte e l'uomo che si converte.

Ci limiteremo qui a enucleare perciò alcune tesi fondamentali riguardanti l'azione delle cause seconde in vista della problematica propria di questo studio dedicato alla giustificazione nella teologia di San Tommaso d'Aquino.

- **1. La causa seconda è un agente, la cui azione si svolge secondo una determinata natura.**⁴⁶⁴ 403)

(25/48)

La causa seconda si dice seconda rispetto alla causa prima che è Dio. La causalità divina è universalissima in quanto raggiunge come suo effetto proprio l'essere preso in tutta la sua estensione. Ora la causalità degli agenti finiti si distingue da quella dell'agente primo ed infinito proprio perché la loro azione è ristretta e coartata ad una determinata natura. L'agente secondo agisce non come esistente assolutamente, ma come esistente in tale natura e tale soggetto e raggiunge il suo effetto non sotto l'aspetto universale dell'atto entitativo, ma sotto l'aspetto ristretto di un tale ente determinato da tale essenza ed individuato in tale soggetto. L'impressione nell'effetto è quindi meno intensa ed intima di quella della causa prima, che arriva all'esistenza individuale di ogni cosa. La causalità prima può rimanere anche quando cessa l'azione della causa seconda, in quanto l'essere rimane anche quando se ne tolgono le differenze. La causalità seconda determina e coarta in qualche modo quella della causa prima senza però modificarla (se la modificasse, sarebbe più alta di lei e ciò è impossibile; la sua determinazione non è quella dell'atto, ma -210- quella di una potenza in quanto, determinando, non amplifica, ma restringe).

La virtù attiva della natura finita è causa seconda rispetto a Dio causa prima in quanto si riferisce a lui come causa strumentale a quella prima e principale. Essa infatti non muove se non mossa e non raggiunge l'essere del suo effetto se non ricevendo da Dio un'entità viale, transeunte, sopraelevante la sua azione alla produzione di un effetto più alto della sua natura. L'azione della causa prima è perciò non solo più intensa nella sua impressione nell'effetto, ma può estendersi ad un effetto che supera le capacità della causa seconda e al quale quest'ultima può soltanto disporsi come uno strumento (San Tommaso si riferisce qui alla generazione dell'uomo che nasce dalla causa seconda come corpo con una disposizione a ricevere l'anima spirituale, benché quest'ultima non possa essere prodotta diversamente che per una diretta creazione da parte di Dio, causa prima).

La causalità prima è universale ed infallibile; i difetti di un'azione si devono pertanto ricondurre non alla causa dell'essere universale, ma alla causa dell'essere tale, che è finita e limitata e quindi fallibile nel raggiungimento dell'effetto. (26/48)

⁴⁶⁴ (47) 403) Cfr. *IV Sent.* d.12, q.1, a. 1, q.1a 1 sol., *Contra Gentes* II, 89, n.1749; *De Pot.* q.3, a.7 ad 15 ecc.

‣ **2. La causa seconda ha un'azione realmente distinta da essa.**⁴⁶⁵ 404)

L'azione è l'attualità della potenza operativa come l'essere è l'atto dell'essenza. Ora, ciò che ha una potenzialità non è la sua propria attualità, ma il suo atto si distingue realmente dalla sua potenza, l'essere dall'essenza e per conseguenza anche l'atto secondo dalla potenza operativa costituita in atto primo. Ora, solo Dio è il suo proprio atto, è il suo essere, è il suo agire per la sua propria essenza e proprio perché non vi è in Lui distinzione tra essere, essenza e soggetto individuale. Dio è unico.⁴⁶⁶ 405)

Solo Dio quindi opera per essenza e tutte le altre cause hanno una potenza operativa distinta dalla propria operazione. Infatti, siccome l'agire segue l'essere, l'essere per partecipazione (causa finita) può agire solo per azione partecipata distinta dall'agente partecipante. L'azione partecipata non è sua essenza, ma qualcosa di aggiunto ad essa. Nella causa prima il principio attivo prossimo è la sostanza perché Dio agisce per la sua stessa sostanza; nelle cause seconde invece la sostanza non agisce immediatamente, ma per mezzo di potenze operative intermedie accidentali -211- e realmente distinte dalla sostanza.

Il fuoco non riscalda per la sua essenza, ma per la qualità accidentale del calore. La causa prima ha un'azione infinita finalizzata perciò ad un fine sempre attuale, perché un fine che passa dalla potenza all'atto, una volta raggiunto, fa cessare l'azione. Il primo agente è quindi il suo atto e il suo fine; l'agente secondo invece ha un atto e un fine distinto dalla sua essenza.

‣ **3. L'azione si specifica dalla forma dell'agente.**⁴⁶⁷ 406)

La specificazione dell'azione avviene per mezzo della forma, che è il principio dell'operazione, così il fuoco riscalda in quanto ha la forma accidentale del calore, così anche l'intelletto è specificato dalla specie intelligibile che lo attua come l'oggetto principale dell'atto dell'intelletto. (27/51) L'elemento specificante infatti è l'atto e non la potenza e perciò nelle azioni proprie l'azione è specificata dalla sua forma, che è l'atto dell'agente come principio dell'azione e dell'effetto come suo termine. L'operazione è individuata dal soggetto individuale dell'agente ("actiones sunt suppositorum"), ma è specificata dalla forma, che è il principio dell'operazione.

Negli agenti naturali il fine è insito nella forma, mentre nelle azioni volontarie lo stesso agente si dà il proprio fine che lo attua come sua forma specifica e così la specificazione delle azioni volontarie si desume dal fine e dal fine ricevono anche la loro moralità.

⁴⁶⁵ (48) 404) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.54, a.1 c.a.; *Quodl.*X, q.3, a.1 c.a.; *I Sent.* d.3 , q.4, a.2. arg. in s.c. n.2 e c.a.; *Contra Gentes* I, 20, n.186.

⁴⁶⁶ (49) 405) Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 11, a.3 c.a., primo argomento.

⁴⁶⁷ (50) 406) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.14, a.5 ad 3; I-II, q.1, a.3. c.a. ; *II Sent.* d.40, q.1. a.1 c.a.; *Summa Theologiae* III, q.19, a.1 ad 3; *De Verit.* q.20, a.1 ad 2; *Contra Gentes* III, 9, n.1928; *De Virt. in com.* a.2, ad e; *In Phys.* II, lect.2; *De Pot.* q.6. a.8 c.a.

L'azione si specifica dall'atto formale che è il principio dell'azione nell'agente e il suo termine nell'effetto. L'atto ricevuto nell'effetto è la "passio" e siccome l'azione tende a imprimere il suo atto formale nell'effetto, la sua specificazione si desume dalla forma del termine più che dalla forma dell'agente stesso. Così la generazione tende alla natura come al suo effetto e viene specificata da essa. La specificazione proviene perciò dal **termine al quale** tende l'azione e non tanto dal **principio dal quale** procede, anche se da quest'ultimo l'azione ha la sua naturalezza. Ovviamente è la stessa forma dell'agente che è ricevuta nell'effetto secondo una somiglianza ("omne agens agit sibi simile").

‣ **4. L'azione deve essere proporzionata alla potenza operativa dell'agente.**⁴⁶⁸ 407

L'agente, comunicando la sua forma all'effetto, lo assimila a sé; -212- perciò la sua propria forma diventa quella di un altro solo in virtù della sua azione e così l'altro a sua volta diventa partecipe della stessa forma propria dell'agente. Usando il termine di "partecipazione" San Tommaso lascia aperta la possibilità di una recezione univoca della forma nell'effetto (cause univoche) o invece di una recezione nell'effetto diversa dall'esistenza della forma nell'agente (cause dette "equivocche"). (28/52)

La causalità analogica imprime una forma superiore alla potenza dell'effetto e per riceverla l'effetto dev'essere prodotto dalla causa superiore o direttamente o mediante cause seconde strumentali. E' così che Dio produce l'effetto secondo il suo essere in ogni azione creata servendosi della causa seconda come di uno strumento rispetto alla produzione di un effetto che supera la sua capacità operativa e supera anche la stessa potenza dell'effetto.

Per raggiungere una forma superiore l'azione deve essere elevata in un duplice modo: a livello della disposizione del soggetto recettivo ("proprium actus in propria potentia") e a livello di causalità efficiente per mezzo dell'elevazione dello strumento alla produzione dell'effetto.

‣ **5. La creatura può in qualche modo agire in un effetto superiore.**⁴⁶⁹ 408)

La creatura ha rispetto al creatore una potenza obbendienzale non solo da parte del soggetto, così che Dio può fare **in essa** ciò che vuole, ma anche da parte della causalità efficiente strumentale, così che Dio può fare **per mezzo di essa** ciò che vuole. Si deve però escludere la contraddizione, non perché la potenza divina sia limitata, ma perché i contraddittori sono oggettivamente non-fattibili. Così Dio può sopraelevare una creatura ad una specie più perfetta, ma non può fare che essa rimanga ancora della sua stessa specie (ad es. un uomo che diventasse angelo non sarebbe più uomo). Inoltre a livello di causalità strumentale la creatura non può partecipare all'opera della creazione, che è indelegabile in quanto solo Dio può agire senza un sostrato presupposto all'azione; lo strumento invece ha bisogno di

⁴⁶⁸ 51) 407 Cfr. *Contra Gentes* III, 52, 2292; 53, 2298; 52, 2291, 2295; 53, 2299; 147, 3204.

⁴⁶⁹ 52) 408) Cf. *IV Sent.* d.8, q.2, a.3 ad 4; *III Sent.* d.13, q.1, a. 2, q.1a 2 ad 2; *Summa Theologiae* I, q.45, a.5 c.a.

un sostrato per esercitare in esso la sua azione dispositiva (altrimenti non avrebbe una ragione di essere). -213-

- **6. Ogni cosa è dotata di un proprio principio di operazione, così che è in grado non solo di operare, ma di condurre bene al fine la sua azione.**⁴⁷⁰ 409)

San Tommaso ha grande sensibilità per la consistenza ontologica ed operativa delle creature. Ognuna è dotata di principi operativi propri ed intrinseci. Il principio operativo perciò inerisce alla creatura in un modo **naturale** sia secondo la natura del genere, sia della specie. La capacità operativa della creatura non riguarda solo l'operazione stessa, ma anche il suo fine, il suo termine e la perfezione nel raggiungerlo. Le potenze operative sono pertanto da considerarsi come accidenti inerenti alla sostanza, alla natura stessa delle cose create. Ogni agente che passa dalla potenza all'atto ha in sé il principio della potenza a tale atto e questo principio non può essere separato in quanto l'operazione formale si realizza secondo l'atto e l'atto è l'atto della potenza e quindi unito ontologicamente ad essa. (Basandosi su questi principi San Tommaso confuta la posizione degli avverroisti che separavano l'intelletto come potenza operativa dalla natura individuale dell'uomo). E' la stessa perfezione della natura che richiede l'inerenza intrinseca dei principi operativi propri.

- **7. Il modo dell'azione è secondo il modo dell'agente.**⁴⁷¹ 410)

L'agente secondo agisce in quanto è in atto, ma il suo atto è determinato dal genere, dalla specie e dagli accidenti e perciò anche la sua azione è determinata ad effetti dello stesso genere, della stessa specie e delle stesse proprietà. Infatti gli enti finiti non causano secondo il supposito individuale, bensì secondo la natura comune, perché suppongono già il soggetto in cui agiscono. Inoltre non producono l'essere, ma solo un essere così determinato. Si può dire che gli agenti secondi non raggiungono due infiniti - quello dell'universalità massima dell'atto entitativo e quello della particolarità minima del soggetto individuale. La causa, comunicando la sua forma all'effetto, lo rende simile a sé secondo la forma; mentre l'effetto stesso procede dalla causa seconda secondo le esigenze della sua forma come principio dell'azione. I difetti dell'azione non riguardano la forma stessa, che è perfetta ed immutabile, ma la sua ricezione nel soggetto. L'agente secondo infatti non causa la forma in sé, ma in un tale individuo. -214-

- **8. Ogni forma dipendente dall'agente secondo il divenire rimane nel suo essere anche quando cessa l'azione dell'agente.**⁴⁷² 411)

⁴⁷⁰ 409) Cfr. IV Sent. d.33, q.1, a. 1 c.a.; Quodl. VI, q.2, a.1 c.a.: *De Anima* a.2. c.a., a.5 c.a., a.16 c.a.; *De spiritualibus Creaturis* a.2 c.a. ; *In De Anima* III, lect.10, n.734.

⁴⁷¹ 410) Cfr. *Contra Gentes* II, 21, n.977; *De Pot.* q.3, a.17 ad 12 ; q.5, a.3 ad 6; *De Anima* a.2. ad 7.

L'effetto può dipendere dalla sua causa o secondo l'essere (e questo è il suo rapporto alla causa prima) o secondo il divenire (e così procede dalla causa seconda). Negli oggetti artificiali la causa del divenire è l'artefice come il costruttore è la causa della casa; l'essere di un tale oggetto dipende dalla sua forma che è un insieme di parti integrali; il suo divenire invece dipende dall'azione dell'edificatore. Anche nelle cose naturali bisogna distinguere la causa prima e quella seconda. Quest'ultima non produce la forma come forma, alla quale poi segue il suo essere, ma produce il divenire di questa forma in tale soggetto.

Non causa la forma con il suo essere, ma il suo essere ricevuto nell'individuo, nel soggetto. La causa che imprime invece la sua forma nell'effetto in un modo diverso da quello che è il modo di essere della stessa forma nell'agente, è causa analogica e produce la forma secondo l'essere e non solo secondo il divenire nel sostrato materiale. Cessando la causa del divenire, cessa il divenire, ma non l'essere (la casa rimane anche dopo l'azione del costruttore); cessando invece la causa secondo l'essere, cessa anche l'essere dell'effetto.

Gli effetti prodotti secondo una trasmutazione hanno una causa che dispone la materia e la attua imprimendole la forma o "educendo la forma dalla potenza della materia" e tali effetti dipendono dalla loro causa prossima soltanto secondo il divenire, non secondo l'essere. Le forme separate invece, come sostanze puramente spirituali, non sono prodotte da una trasmutazione e la loro causa non può essere di natura corporea. Si tratta perciò di effetti prodotti da una causa spirituale immediatamente, cioè senza moto, e dipendenti dalla loro causa prossima tanto secondo il divenire quanto secondo l'essere.

► **9. La stessa azione procede dall'agente primo e dell'agente secondo, ma non da due agenti dello stesso ordine.**⁴⁷³ 412)

Due principi di azione dello stesso ordine darebbero origine a due azioni numericamente distinte e specificamente diverse secondo la diversità della forma degli agenti. Negli agenti subordinati l'unica azione è prodotta dall'agente primo e dal secondo ma diversamente: dal primo procede secondo l'essere, dal secondo secondo tale essere determinato -215- e limitato.

► **(5) 10. Gli agenti secondi agiscono in virtù dell'agente primo.**⁴⁷⁴ 413)

L'ordine degli agenti ordinati ai propri fini condiziona l'ordine tra i fini stessi: i fini secondi sono ordinati al primo che è Dio.

L'azione prima ha una **priorità**:

⁴⁷² 411) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.104, a.1. c.a.; *De Pot.* q.5, a.1 c.a.

⁴⁷³ 412) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.105, a.5. arg.2 e ad 2.

⁴⁷⁴ 413) *III Sent.* d.23. q.3, a.1, q.1a 1, sol.; *IV Sent.* d.11, q.1, a. 3, q.1a 1 sol.

- **nel muovere** in quanto muove tutti gli agenti secondi, li conferma comunemente nella loro azione e viene determinata, ristretta e coartata secondo le esigenze proprie delle loro forme particolari (San Tommaso usa qui l'esempio di un generale il cui ordine per un'azione bellica muove uno a preparare la spada ed un altro a preparare il cavallo secondo i propri compiti).

Ha però una **posterità**:

- **nell'usare** delle azioni delle cause seconde in vista del proprio fine. Così la volontà, causa prima tra le facoltà operative dell'anima, prima le muove tutte e poi si serve del loro atto fruendo del fine raggiunto.

L'agente primo **fonda l'azione degli altri agenti** in due modi:

- a) creando il supposito individuale costituito nelle realtà corporee dalla materia prima contrassegnata dalla quantità.
- b) Infondendo l'atto dell'essere che è in Dio solo per essenza e in tutte le altre cose solo per partecipazione e quindi ogni azione che produce un nuovo essere è una partecipazione all'azione divina.

- **11. La creatura operando tende a diventare simile a Dio.**⁴⁷⁵ 414)

Il bene è ciò che è desiderabile, ciò che è oggetto di un appetito. Ora, ogni ente desidera in qualche modo la propria perfezione. Ma la perfezione è coestensiva con l'ente e quindi è un atto, una forma che nell'azione è alla base della somiglianza tra la causa e l'effetto. La causa dell'effetto nel suo agire è attuata in atto secondo e perciò è perfetta e buona, oggetto di desiderio e di appetito. Così Dio che è sommamente attuale, agente per sua essenza, è sommamente buono ed ogni cosa nella sua azione tende ad imitare questa sua perfezione e bontà.

- **(5) 12. L'azione divina non toglie le azioni degli agenti inferiori.**⁴⁷⁶ 415

Se infatti si ammettesse l'ipotesi contraria:

- a) Dio sarebbe imperfetto nel creare conferendo alle cose l'essere **-216-** in atto primo, che per natura sua tende all'atto secondo, ma non facendole mai raggiungere la perfezione dell'atto secondo. (29/53)
- b) Le stesse capacità operative delle cose sarebbero vane, perché non potrebbero mai pervenire alla perfezione del loro atto secondo, che è il loro effetto proprio.

Se è vero che Dio potrebbe produrre immediatamente ogni effetto di qualsiasi causa seconda senza servirsi della medesima, è altrettanto vero che Dio ordinariamente si serve delle cause seconde per produrre i loro effetti propri. La mozione divina è comune riguardo a tutte le cause seconde, la cui operazione propria restringe in qualche modo l'azione universale di Dio all'**essere tale** dell'effetto.

⁴⁷⁵ 414) *Summa Theologiae* I, q.6, a.1. c.a.; cfr. *Contra Gentes* III, 20 e 21.

⁴⁷⁶ (52) 415) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.105, a.5 c.a.; *I Sent.* d.45, q.1, a.3 ad 4; *II Sent.* d.1, q.1, a.4 c.a.

Questo fatto che Dio ha “decentralizzato” in qualche modo la sua operatività disponendo a cause particolari e finite effetti propri, testimonia della bontà divina che non si limita a dare l’essere, ma si esprime anche dando alle cose la capacità di essere delle cause ad imitazione della stessa bontà di Dio; questo medesimo fatto è anche un segno della disposizione sapiente che ordina con potenza e soavità tutto l’universo.

0.1.4 (D) La causalità libera della volontà umana.

Abbiamo potuto constatare come, secondo il pensiero di San Tommaso, Dio nella sua potenza e sapienza ha disposto effetti differenti per cause differenti, procedenti da esse secondo la loro proprietà sia in un modo necessario, sia in un modo contingente. Ora, tra le cause contingenti vi è un tipo di cause particolarmente “autonome”, cioè quelle che hanno una contingenza “ad utrumlibet”, in sostanza si tratta delle cause libere. Tra le cause libere poi vi è anche la volontà umana, la cui operazione interessa molto il nostro studio perché è la volontà che riceve la mozione della grazia attuale e liberamente si muove a detestare il peccato e a credere con amore pieno ed attivo in Dio ed è ancora la volontà che viene raddrizzata e rettificata dalla grazia santificante diventando da peccatrice giusta, da empia santa. Ci limiteremo anche qui a dare un breve sguardo d’insieme sulla dottrina di San Tommaso a proposito della volontà ed in particolare a proposito della sua libertà di scelta nella natura razionale soprattutto nell’uomo.

- **1. Volontario è un atto o un moto procedente dalla inclinazione propria dell’agente in modo tale che l’azione provenga da un principio intrinseco e sia fatta per un fine.**⁴⁷⁷ 416)

-217-

Il volere è un’**inclinazione verso l’oggetto della volontà** che è un bene universale. Perciò la volontà può essere mossa solo da Dio primo movente in quanto è inclinata a Dio ultimo fine. L’ordine degli agenti corrisponde a quello dei fini. La mozione della volontà considerata rispetto alla sua causa prossima è **un muoversi da se stessa**, la quale ha perciò un **principio perfettamente intrinseco del proprio atto**. Questo stesso principio intrinseco però dipende a sua volta tanto sul piano entitativo quanto su quello operativo da una causa esterna che è Dio. Se il volontario perfetto, cioè il volontario nel senso stretto della parola come si intende dell’atto umano libero, è in qualche modo un’azione procedente dalla volontà come principio relativamente primo (cioè primo riguardo al proprio atto e a quello delle altre potenze dell’anima mosse dalla volontà), questa stessa facoltà è a sua volta mossa da un principio assolutamente primo che è Dio.

⁴⁷⁷ 416) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.105, a.4 c.a. e ad 2; I-II, q.6, a.1 c.a. e a.2 c.a; q.71, a.5 ad 2; *II Sent.* d.35, q.1, a.3 c.a.; d.25, q.1, a.1 ad 6; *De Malo* q.3, a.3 c. a.

La mozione e l'azione volontarie provengono dal principio estrinseco non solo per compiere l'azione ma per compierla in vista di un tale fine e questo suppone una certa conoscenza del fine da parte dell'agente. Se un'azione procede da una forma naturale, il suo principio è intrinseco in quanto ogni forma è intrinseca riguardo alla cosa, di cui è la forma. La sua finalità però le è data con la stessa forma e quindi non viene dalla cosa stessa che è soggetto dell'operazione, ma da colui che le ha dato la forma per compiere una tale operazione. Gli esseri dotati di qualche conoscenza del fine non sono mossi, ma si muovono attivamente non solo all'azione, ma all'azione in vista del fine e questo muoversi è in loro stessi come un'inclinazione propria. Il volontario è perciò, come inclinazione propria dell'agente, ciò che ha il suo principio dentro se stesso con l'aggiunta di qualche conoscenza del fine.

Il volontario si dice in un senso lato di qualsiasi atto procedente da un principio intrinseco con una qualsiasi conoscenza del fine. Si divide secondo il tipo di questa conoscenza in **volontario imperfetto** e in **volontario perfetto**. Quest'ultimo suppone la conoscenza del fine conosciuto formalmente come fine sotto la ragione universale del fine e il suo atto è volontario e libero. Il primo invece procede da una conoscenza della cosa che è il fine senza conoscerla come fine ed il suo atto è volontario (nel senso lato comprendente anche il volontario imperfetto), ma non è libero. Un tale moto corrisponde all'appetito sensibile preceduto da una conoscenza sensibile del fine. Il volontario nel senso lato della parola è perciò comune all'uomo e agli animali inferiori se si considera che il loro moto proviene da un **-218-** principio intrinseco e con una certa conoscenza del fine, anche se imperfetta e quindi obbedisce ad un'inclinazione propria, spontanea, naturale e non violenta o coatta.

L'atto volontario può essere causato solo da una **causa operante all'interno dell'agente**. L'agente esterno infatti non muove con necessità, ma solo a modo di persuasione. Ora, la causa interna dell'atto volontario è la volontà come causa seconda e Dio come causa prima. Come infatti la cosa naturale è inclinata al suo fine dato dalla sua stessa forma, così la volontà è inclinata al fine che è il suo oggetto. L'inclinazione naturale viene da colui che diede alla cosa la sua forma e perciò anche l'inclinazione volontaria viene direttamente dalla volontà e da Dio che ne è la causa, che agisce in essa e la può inclinare a qualsiasi fine senza però costringerla, perché questo distruggerebbe la sua stessa natura di causa volontaria.

Ciò che ha il suo principio perfettamente dentro di noi è perfettamente volontario e libero. In questo senso noi ne siamo responsabili in quanto lo dominiamo, abbiamo un potere su di esso sia che si tratti di un atto, sia che si tratti dell'omissione di un atto dovuto. Il volontario perfetto implica la potestà dell'agente sul proprio atto, non solo per quanto riguarda la scelta di tale o tal'altra azione, ma anche rispetto all'azione stessa nel suo esercizio. E' per questo che anche l'omissione di un'azione dovuta può essere volontaria, moralmente responsabile ed imputabile all'agente. L'interiorità del principio di azione nell'agente costituisce al suo grado più alto un potere dell'agente sul suo proprio atto.

‣ **2. Perché si possa parlare del volontario si esige una certa conoscenza del fine.**⁴⁷⁸ 417)

La conoscenza del fine negli agenti volontari è richiesta dalla stessa interiorità del principio di azione orientato al fine rispetto all'agente. Un agente che non conosce il proprio fine si muove secondo la sua forma naturale, alla quale è legata una finalità, la quale però non viene dall'agente, ma gli è assegnata da colui che gli ha dato la forma. Un tale agente ha pertanto in se stesso il principio del suo moto (cioè la forma che gli è intrinseca), ma il rapporto del suo moto riguardo al fine non viene dall'agente stesso, ma dall'agente esterno che ordinò la sua forma naturale a tale fine determinato. **-219-** Chi invece conosce il suo fine, si muove non solo nell'agire, ma anche all'agire per il fine dal di dentro.

Questa conoscenza a sua volta può essere imperfetta o perfetta e più perfetta è, più interiore è, rispetto all'agente, il suo principio di azione ordinato e ordinante se stesso al fine. Infatti, la conoscenza perfetta del fine è formale, cioè riguarda il fine conosciuto come fine e non solo come una cosa determinata appetibile. Il fine considerato universalmente ammette una pluralità di mezzi possibili ordinati al suo raggiungimento e quindi la possibilità di confrontare i mezzi tra di loro e con il loro fine. Il volontario perfetto ammette perciò una deliberazione sul fine e sui mezzi e il suo moto, fatta la deliberazione circa i mezzi, è perfettamente **nell'**agente in quanto quest'ultimo lo domina potendo agire o non agire. La conoscenza imperfetta consiste nell'immediata apprensione del fine come di una cosa concreta appetibile senza la conoscenza della ragione universale del fine come fine e per conseguenza senza la deliberazione sui mezzi da adoperare per raggiungere il fine. Il moto a sua volta è interiore, ma spontaneo e quindi non dominato perfettamente dall'agente.

Il volontario è la qualificazione di un atto che procede dalla facoltà appetitiva, presupposta però la conoscenza ed il volontario stesso sarà più o meno perfetto a seconda della perfezione della conoscenza che lo precede. Si può quindi dire che nell'atto volontario collaborano le due facoltà dell'anima: quella conoscitiva e quella appetitiva, quella intellettuale e quella volitiva.

Se la conoscenza che deve precedere l'atto affinché sia volontario viene meno, si ha il caso della così detta "ignoranza antecedente" che rende l'atto semplicemente involontario e per conseguenza privo di responsabilità morale.

‣ **3. Il volontario conviene perfettamente alla natura razionale. In un modo imperfetto si dice anche degli animali.**⁴⁷⁹ 418)

Tra le azioni compiute dall'uomo ci sono:

⁴⁷⁸ 417) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 6, a.1 c.a.; *ibid.* a.2. c.a.; a.3 ad 3; a. 8 c. a.

⁴⁷⁹ 418) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.1, aa. 1 e 2; q.6, a. 2 c.a.; *II Sent.* d.25, q.1, a.1 ad 6; *III Sent.* d.27, q.1, a.4 ad 3; *De Verit.* q.24, a.2 ad 1.

- Quelle che sono proprie dell'uomo in quanto è uomo, cioè secondo quello che gli è specifico e lo distingue dagli animali. Ora, l'uomo si distingue dagli animali per **il dominio dei suoi atti** e ciò per mezzo della **ragione** e della **volontà**. Tali azioni sono **libere** e, in quanto procedono dalla volontà deliberata, sono propriamente **umane**. -220-
- Quelle poi che sono dell'uomo non in quanto è uomo e cioè quelle che non procedono dalla ragione e dalla volontà, non sono dominate dall'agente, né sono libere. Sono azioni **dell'uomo** perché un uomo ne è il soggetto, ma non sono propriamente umane.

Il volontario perfetto, che qualifica gli atti umani liberi, è proprio della natura razionale perché **la natura razionale tende al fine e si dirige al fine da se stessa** e non vi è solo passivamente indirizzata o diretta. Invece la natura irrazionale si muove al fine piuttosto come mossa da un altro, sia quando il fine è conosciuto in un modo imperfetto (animali), sia quando non è conosciuto in nessun modo (piante e cose inanimate).

Gli animali hanno però il volontario imperfetto, in quanto per mezzo della conoscenza sensibile partecipano a modo di una “oscura risonanza” all'intelletto e così partecipano, per quanto riguarda la parte appetitiva, anche della volontà. Le loro azioni sono volontarie in senso lato (volontario imperfetto) in quanto hanno una mozione propria procedente da loro stessi con una certa conoscenza del fine, ma priva di libertà e di elezione; d'altra parte però priva anche di violenza e di coazione. Una mozione quindi né libera, né violenta, ma spontanea.

‣ **4. La volontà è un appetito razionale o intellettuale.**⁴⁸⁰ 419)

Le cose naturali, oltre alla presenza della loro forma, hanno una tendenza a conseguire il fine insito nella forma stessa. Un tale “appetito” si chiama **naturale** ed è senza la conoscenza del fine. Quando sopravviene la conoscenza del fine (almeno quella sensibile), l'appetito si dice **animale** e segue l'apprensione della forma, la quale, come conoscenza, non è la forma stessa, ma una sua rappresentazione intenzionale nel conoscente. E' per questo che negli agenti dotati di conoscenza l'appetito si distingue dalla conoscenza stessa. La conoscenza infatti assimila la realtà, mentre l'appetito non tende alla somiglianza rappresentativa della realtà, ma attraverso essa⁴⁸¹ alla realtà stessa come è nella sua esistenza naturale. La conoscenza (anche quella sensibile) distacca la forma dal fine. L'appetito naturale desidera l'operazione della sua forma come proprio fine, ma l'appetito “animale”, data la conoscenza sensibile che interviene, non vuole solo l'operazione della forma come unico fine, ma vuole servirsene anche per altri fini. Così ad esempio la facoltà visiva desidera il visibile

⁴⁸⁰ 419) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.78, a.1. ad 3; q.80, a.1 c.a.; q.81, a.1 c.a.; q. 87, a.4 c.a.; I-II, q.6 *prooem.*; a.2 ad 1; q.26, a.1 c.a.; II-II, q.24, a.1 c.a.; I-II, q.56, a.6 ad 2 (cfr. q.59, a.4 ad 2; II-II, q.58, a.4 ad 3); q.61, a.2 c.a.; *III Sent.* d. 23, q.1, a.3, q.1a 1 sol.; d.27, q. 2, a. 3 ad 1.

⁴⁸¹ La somiglianza. *N.d.C.*

solo per il -221- proprio atto che è il vedere, ma l'animale vuole la cosa vista non solo per vederla, ma anche per altri scopi. La stessa cosa diventa allora fine sotto diversi aspetti.

Infatti, la conoscenza è un'esistenza superiore riguardo alla presenza di una forma naturale e quindi, oltre all'appetito naturale vi dev'essere negli agenti conoscenti un appetito corrispondente alla loro conoscenza, così da renderli capaci di desiderare non solo l'oggetto dell'inclinazione naturale, ma anche l'oggetto della conoscenza.

Si distingue perciò la forma naturale con la sua inclinazione immediata dagli agenti dotati di conoscenza e nei quali la conoscenza è seguita da una tendenza distinta da essa. Mentre la conoscenza raggiunge la sua perfezione assimilando a sé il suo oggetto, la parte appetitiva che la segue ha la sua perfezione nell'inclinazione verso l'oggetto proprio. La facoltà conoscitiva assomiglia perciò piuttosto alla quiete, mentre quella appetitiva è più simile al moto.

Come vi è un appetito sensibile corrispondente alla conoscenza sensibile, così vi è un **appetito razionale** o intellettuale chiamato "volontà", corrispondente alla conoscenza razionale ed intellettuale.

La distinzione tra l'appetito sensibile e la volontà come appetito razionale segue la distinzione tra la conoscenza sensibile e quella razionale: la prima conosce il bene in un modo sensibile, cioè come un tale bene concreto; l'altra invece conosce il bene sotto la ragione comune ed universale del bene e del fine.

L'inclinazione segue sempre il modo di essere della cosa che è alla base dell'inclinazione. L'inclinazione naturale è a modo naturale nella cosa naturale, l'inclinazione sensibile è a modo sensibile nel senziente e l'inclinazione intelligibile, cioè l'atto della volontà, è a modo intelligibile nell'intelligente.

Pertanto vi sono i seguenti casi possibili :

	principio dell'appetito	conoscenza del fine	appetito del fine
cose naturali	principio esterno (<i>instituens naturam</i>)	non c'è	legato alla forma
animali	principio interno imperfetto	sensibile	spontaneo
nature razionali	principio interno perfetto	razionale	libero

Nell'uomo l'appetito sensibile (comune agli animali inferiori) partecipa in qualche modo della libertà in quanto obbedisce alla ragione, ma conserva sempre anche la sua autonomia e il dominio della ragione su di esso è indiretto o, per usare con San Tommaso un'immagine politica, è un governo politico o democratico, non dispotico. Mentre la parte -222- vegetativa dell'anima è assorbita in un modo univoco da quella sensitiva, la parte sensitiva a sua volta si riconduce a quella intellettuale solo analogicamente.

La volontà è razionale per partecipazione. Se si prende il termine “razionale” in senso stretto, in quanto cioè significa la facoltà intellettuale, allora tutta la parte appetitiva (compresa la volontà come appetito razionale) è razionale solo per partecipazione ed è in questo modo che San Tommaso considera anche i rispettivi soggetti delle virtù cardinali (la prudenza è nella ragione pratica razionale per essenza; le altre virtù - giustizia, forza e temperanza - perfezionano rispettivamente la volontà, l'irascibile ed il concupiscibile e sono perciò nella parte appetitiva dell'anima che è “razionale per partecipazione”).

La volontà è razionale per essenza. Se si prende il termine “razionale” per significare tutta la parte superiore dell'anima umana, allora anche l'appetito razionale è “razionale” per essenza come lo è la stessa *ratio*, la cui conoscenza precede il moto della volontà.

► **5. Si distingue la volontà come natura e la volontà come volontà, ossia la volontà deliberata.**⁴⁸² 420)

La volontà libera è naturale all'uomo, ma non è un abito naturale, perché l'abito naturale inclina naturalmente; la volontà invece non è inclinata, ma libera ed indifferente. Il libero arbitrio è pertanto naturale in quanto è una potenza naturale dell'uomo che fa parte della stessa natura umana, ma non è naturale come inclinazione, perché le inclinazioni naturali pur essendo spontanee sono necessitanti.

L'appetito naturale della volontà (*thelesis*) corrisponde alla volontà come natura e tende al bene secondo una considerazione assoluta, mentre l'appetito razionale della volontà (*bulesis*) corrisponde alla volontà come volontà e si porta alla bontà considerata relativamente ad altro bene. Si tratta però di due modi diversi di agire della stessa potenza (volontà), in quanto nell'atto naturale c'è la volontà senza la “collatio” della ragione deliberante (il termine “collatio” significa appunto un “mettere insieme” i motivi e confrontarli in un modo deliberativo e consiliativo); invece nell'atto razionale della volontà è impegnata la ragione deliberante con la sua “collatio”.

I due aspetti della potenza volitiva differiscono secondo la **-223-** conoscenza precedente. L'atto dell'*intelletto* è semplice accettazione della verità senza un discorso della ragione. Il *ragionamento* invece è un discorrere procedendo dalla conoscenza evidente dei primi dati verso le conclusioni ignote ma dimostrabili. Così il *volere* è *semplice appetito* (desiderio) di un fine; lo *scegliere* invece è di una cosa in vista di un'altra e perciò riguarda *i mezzi* in vista del fine. E come l'atto dell'intelletto e del ragionamento sono della stessa facoltà conoscitiva, così anche il volere e lo scegliere appartengono alla stessa potenza volitiva.

Si distingue perciò :

- *telesis, simplex voluntas, voluntas ut natura* che tende ad un fine voluto per se stesso;

⁴⁸² 420) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.83, a.2. c.a.; *III Sent.* d.17, q.1, a. 1, q.1a 3 ad 1; *Summa Theologiae* I, q.83, a.4 c.a. e ad 1; *III*, q.18 , a.3 c.a ; I, q.41, a.2 c.a.; I-II, q.10, a.1 c.a. e ad 1; *De Veritate* q.22, a.5 c.a.; *De Malo* q.16, a.4 ad 5.

- *bulesis, consiliativa voluntas, voluntas ut ratio* che tende ad un fine voluto non per sè, ma come mezzo in vista di un fine più alto.

I due aspetti della volontà differiscono inoltre secondo il diverso modo di inclinazione. Soprattutto vi è una *differenza nel modo di causare*, in quanto la natura è determinata “ad unum”, mentre la volontà è aperta ad “utrumlibet”. La natura infatti ha una sola forma per mezzo della quale agisce, ma la forma che ha la volontà non è unica, in quanto la ragione le presenta diversi beni da lei conosciuti secondo la diversità dei suoi concetti.

Mentre la natura si limita ad agire in corrispondenza all’agente stesso, la volontà e l’intelletto agiscono nel modo corrispondente al loro progetto pratico circa l’azione da fare. *La stessa volontà* si può considerare allora sia *come natura* ed allora ha un *desiderio naturale e spontaneo del bene conveniente*, sia formalmente (*reduplicative*) *come volontà* ed allora *il suo desiderio segue la sua propria determinazione ed è libero*.

L’appetito naturale della volontà, siccome per natura è il fondamento della volontà, a sua volta fonda l’appetito della volontà come volontà. Il desiderio spontaneo del fine considerato assolutamente come tale è il principio della volizione dei mezzi ordinati a questo fine. In modo particolare l’appetito naturale della volontà riguarda il fine ultimo, che è la beatitudine.

► **6. L’oggetto della volontà è il bene conosciuto e la volontà non può desiderare niente se non sotto l’aspetto del bene.**⁴⁸³ 421)

La volontà è un appetito razionale, ma l’appetito non può essere che del bene. Infatti, si desidera sempre qualcosa in quanto vi si è inclinati, ma l’inclinazione è sempre diretta verso il simile ed il conveniente. Ogni ~~-224-~~ cosa come ente è anche un bene, in quanto può essere oggetto dell’inclinazione volitiva. Siccome poi l’inclinazione è sempre in un ente considerato come conveniente a colui che lo desidera, la volontà tende sempre al bene. L’appetito naturale segue la forma naturale, mentre l’appetito sensitivo ed intellettuale seguono la forma conosciuta e come l’appetito naturale tende al bene secondo il suo essere reale, così l’appetito sensitivo ed intellettuale tendono al bene in quanto è conosciuto; però attraverso questa conoscenza la volontà tende alla cosa stessa come è realmente nella sua esistenza reale e concreta. C’è qui la possibilità di sbagliare da parte della volontà in quanto cioè desidera una cosa conosciuta come buona, che però non lo è in realtà. Un tale errore ovviamente non è di natura speculativa, ma riguarda la ragione pratica che si estende agli operabili concreti. Un errore in questo senso del giudizio pratico volutamente sbagliato è all’origine di ogni peccato (e non già un errore di tipo speculativo come pensava Socrate).

Il bene come oggetto della volontà causa l’amore, ma può essere suo oggetto solo in quanto conosciuto e proposto alla volontà dall’intelletto. Così la conoscenza sensibile causa l’amore sensitivo,

⁴⁸³ 421) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.8, a.1 c.a.; q.27, a.2 c.a.; *I Sent.* d.48, q.1, a.4 c.a.; *II Sent.* d.39, q.3, a.3 c.a.; d.41, q.2, a.1 ad 1; *In Ethic.* I, lect.1, nn.9-10.

mentre la conoscenza intellettuale causa l'amore spirituale. La conoscenza è perciò causa dell'amore in quanto propone all'appetito il bene come il suo oggetto proprio.

L'appetito sensitivo si muove al bene conveniente secondo la conoscenza sensibile; la volontà tende al bene spirituale che è un bene della ragione, ma lo fa in modi diversi secondo la conoscenza che le presenta il suo oggetto. Se si tratta di una considerazione assoluta del fine, il *desiderio* è *naturale* e spontaneo: così desideriamo tutto ciò che ci conviene in quanto siamo uomini (la scienza, la virtù, la salute, ecc. e la stessa beatitudine in genere).

Quando invece la ragione delibera del fine e dei mezzi comprese le diverse circostanze concrete, fa un discorso conoscitivo confrontando i diversi aspetti del fine e di ciò che vi è ordinato. Allora la volontà che ne segue è detta *volontà deliberata* e questa desidera liberamente un bene che è buono relativamente a un fine o a determinate circostanze.

Il bene conosciuto come oggetto della volontà specifica il suo atto. Quest'ultimo segue quindi il dettame della ragion pratica o della coscienza e se non lo fa è necessariamente ed *ipso facto* disordinato. La coscienza obbliga proprio in questo senso, in quanto cioè costringe la volontà in modo tale che non possa tendere a qualcos'altro all'infuori di ciò che le presenta il retto giudizio della coscienza senza danno di deformazione morale dell'atto volontario.

Il male considerato in se stesso non può essere oggetto della volontà, **-225-** che è sempre tesa verso il bene. Nessuno infatti fa qualcosa volendo il male, ma il male stesso è volontario e quindi rientra nell'ambito della volontà indirettamente in quanto qualcuno considera buono ciò che in verità è un male o in quanto tende ad un bene che è tale solo sotto un determinato aspetto, mentre di per sé è un male. Si vuole sempre il bene in genere, ma nella considerazione di tale bene particolare la ragione pratica può errare e la volontà può peccare scegliendo un giudizio pratico disordinato, cioè corrispondente ad un bene particolare annesso ad un male "simpliciter".

Il bene conosciuto è il fine dell'appetito ed è per questo che si dice "bonum est quod omnia appetunt", non per dare una definizione del bene - ciò infatti è impossibile perché le prime verità non possono essere rese note o definite per verità ancora più "prime" -, ma per descriverne la caratteristica essenziale di essere l'oggetto del desiderio. Chi poi vuole il male, lo vuole non in sé, ma sotto l'aspetto del bene (il male come privazione del bene dovuto esiste solo in un soggetto reale e buono), in quanto cioè considera una tale cosa come buona. Direttamente perciò vuole il bene, ma indirettamente il male se questo è annesso al bene particolare da lui desiderato e voluto.

► **7. La volontà si muove o perché mossa dall'oggetto esterno o da se stessa.**⁴⁸⁴ 422)

La volontà può essere mossa o dall'oggetto che si trova al di fuori e il cui influsso pertanto non è fisico, ma morale (a modo di persuasione) oppure da se stessa, dalla sua stessa "virtus volendi" e

⁴⁸⁴ 422) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.105, a.4 c.a.; q.106, a.2 c. a.; q.111, a.2 c.a.; *Contra Gentes* III 88, n.2639; *De Verit.* q.22, a.9 c.a.

questa mozione è interna, fisica, in linea di causalità efficiente. Solo il bene universale la muove sufficientemente da parte dell'oggetto perché solo un tale bene è l'oggetto adeguato dell'appetito razionale aperto all'universalità del fine come fine. Anche il moto interno di questa potenza dell'anima deve provenire dal primo agente, dato l'ordine della volontà all'ultimo fine e la necessità che l'agente corrisponda al fine come appunto al fine ultimo corrisponde l'agente primo che è Dio.

Il mutamento ("immutatio") sufficiente da parte dell'oggetto può essere causato solo da Dio ed anche da parte della potenza volitiva stessa. Solo Dio è in grado di muoverla efficacemente in quanto è Egli stesso che l'ha creata e la ordina al suo oggetto proprio dotandone l'anima come soggetto dell'appetito razionale. Così solo Dio opera -226- intimamente nelle forme naturali, in quanto le ha create, le ha date alle rispettive creature, le ha dotate di un'inclinazione naturale propria ed analogicamente è solo Dio che può dal di dentro muovere la volontà, in quanto la pone nell'esistenza, la fa inerire nell'anima come nel suo soggetto, le dà la sua inclinazione tanto naturale quanto volontaria.

Pertanto il moto della volontà si può dividere così rispetto alle sue cause:

- dall'agente interno⁴⁸⁵ (= causa efficiente)
- dall'agente esterno:
 - dall'oggetto⁴⁸⁶ (= fine)
 - dalla parte inferiore dell'anima umana, cioè dalle passioni che in qualche modo influiscono sulla volontà, anche se in genere le facoltà superiori hanno un dominio su di loro, il quale, pur essendo indiretto, rimane efficace.

L'agente agisce per la sua forma e per conseguenza ogni cosa si muove in forza di quell'agente che la riduce dalla potenza all'atto. Ora, la volontà si attua in forza dell'appetibile che quietava il suo desiderio. Il suo oggetto proprio è perciò il fine ultimo che è Dio, il quale quietava perfettamente e sotto tutti gli aspetti il desiderio della volontà. E' così che Dio è l'unico oggetto adeguato dell'appetito razionale ed è anche l'unico agente capace di muoverlo in linea di causalità efficiente⁴⁸⁷, in quanto ciò che è ordinato per natura sua all'ultimo fine può essere per natura sua mosso solo dal primo agente.

⁴⁸⁵ Dio è agente interno in quanto dall'interno della volontà la muove a muovere se stessa; ma è anche agente esterno e trascendente, in quanto come causa prima crea la stessa volontà e quindi crea e muove l'atto stesso col quale la volontà muove se stessa. *N.d.C.*

⁴⁸⁶ L'oggetto può essere o il fine ultimo, cioè Dio, o un fine intermedio, e cioè una creatura. *N.d.C.*

⁴⁸⁷ Unico agente che causa efficientemente, perché invece la creatura può causare solo in senso morale mediante la persuasione o il comando. *N.d.C.*

Dall'interno⁴⁸⁸ si possono considerare tre moti della volontà in quanto è mossa da una causa differente da essa stessa:

- a) Moto per violenza o coazione: distruggerebbe la stessa natura della volontà e perciò si deve escludere come contraddittorio. Nemmeno Dio può agire così sulla volontà non perché limitato nella sua potenza attiva, ma perché l'effetto, implicando una contraddizione, è oggettivamente non-fattibile.
- b) Moto per inclinazione interna necessaria (spontaneità): solo Dio può inclinare in questo modo la volontà muovendola dal di dentro, rispettando la sua natura, ma facendola aderire ad un fine determinato in una maniera efficacissima ed irresistibile. La sua azione sarebbe allora allo stesso tempo "soave e forte".
- c) Moto per inclinazione probabile: anche una creatura (ad es., la passione della parte inferiore dell'anima) può muovere così la volontà influenzando su di essa, ma senza portarla necessariamente ad un determinato effetto.

‣ **8. La volontà si muove in quanto è in atto rispetto al fine ed in potenza rispetto ai mezzi ordinati al fine.**⁴⁸⁹ 423) -227-

Vi è un'analogia tra l'intelletto e la volontà: come l'intelletto riduce se stesso dalla potenza all'atto in quanto conoscendo i principi si muove alla conoscenza delle conclusioni, così la volontà volendo il fine come suo oggetto principale muove se stessa a volere i mezzi ordinati al fine.

Per quanto riguarda la specificazione dell'atto della volontà, questa avviene secondo la mozione che proviene dall'oggetto; per quanto invece riguarda l'esercizio dell'atto volitivo, è la stessa volontà che si muove da se stessa, ma questo "muoversi da se stessa" a sua volta deve essere mosso da un principio esterno.

In quanto la volontà comincia a volere o cessa di volere passa dalla potenza all'atto e così ha bisogno di una causa esterna. Questo è il moto "fisico" della volontà.

In quanto la volontà, volendo il fine, riduce se stessa a volere anche i mezzi, allora essa muove se stessa. E questo è il moto "intenzionale" della volontà, che avviene mediante la conoscenza del fine e dei mezzi nel "consiglio" della ragione pratica.

Ora la ragione pratica a sua volta è mossa dalla volontà. Infatti, l'atto umano è il risultato di reciproche mozioni della ragione e della volontà. In queste mozioni reciproche però non si può procedere all'infinito e quindi il primo atto della volontà con cui inizia il suo moto volitivo proviene da un agente esterno primo che è Dio. All'interno di quest'atto, una volta iniziato, la volontà muove se stessa secondo un'interazione fra la deliberazione razionale e la scelta volontaria.

⁴⁸⁸ Della volontà. *N.d.C.*

⁴⁸⁹ 423) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.9, aa.3 e 4; *De Malo* q.6 c.a.; ad 20; *Contra Gentes* III 89, 2651.

Come agente prossimo, la volontà muove se stessa nel suo ordine, non dando a sé il suo proprio atto, ma essendo *già* in atto rispetto al fine. Per quanto però riguarda l'atto stesso della volontà, considerata come attualità movente se stessa, questo, secondo la sua entità fisica, dev'essere causato dal primo agente come ogni altra causa seconda reale.

La volontà muove le altre potenze e così muove anche se stessa. S. Tommaso distingue bene tra la volontà come movente e come mossa; è movente in quanto è in atto rispetto al fine, è mossa in quanto riduce se stessa dalla potenza all'atto rispetto alla scelta dei mezzi. Come la volontà comanda l'atto delle altre potenze, così elicit⁴⁹⁰ il proprio atto e in qualche modo anche comanda il proprio atto secondo aspetti diversi.

Pensiamo perciò che vi sia un atto imperato della volontà stessa, così che la grazia operante e cooperante vi può essere nella stessa volizione: la prima rispetto all'atto elicito nel senso stretto, la seconda rispetto all'atto imperato tanto della volontà stessa quanto delle altre potenze, anche se generalmente S. Tommaso limita il termine di atto elicito a quello della volontà e quello di atto imperato alle altre -228- potenze mosse da essa.

La volontà stessa, volendo il fine, si muove a volersi consigliare circa i mezzi. Il consiglio procede quindi dalla volontà, ma la stessa volontà, in quanto deliberata, è preceduta dal consiglio, il quale è una conoscenza non dimostrativa, ma aperta ad alternative diverse. Invece la volontà non viene privata della sua indifferenza rispetto all'oggetto propositole come bene particolare lasciando aperta la via ad altre considerazioni di altri aspetti particolari.

Che la volontà cominci il suo atto di volere il fine, dal quale poi procede immediatamente il volere consigliarsi circa i mezzi, questo non lo ha da se stessa, ma dall'agente esterno primo. Una volta iniziato l'atto di volizione, l'attuazione della volontà a volere i mezzi avviene immediatamente e dalla volontà stessa.

Rimane pertanto ben distinta la parte movente (attualità intenzionale circa il fine) e quella mossa (la potenzialità riguardo alla scelta dei mezzi).

La stessa "automozione" della volontà come entità finita obbedisce al principio di causalità ed ha quindi bisogno di una premozione fisica da parte della causa prima. Infatti, il suo stesso atto si presenta come effetto di una causa esterna, ma questa dev'essere proporzionata all'effetto e quindi deve essere superiore alla stessa natura razionale e Questi può essere solo Dio, creatore immediato delle sostanze spirituali e della stessa anima razionale dell'uomo.

⁴⁹⁰ Compie. Dal latino *elicere*. N.d.C.

► **9. La volontà ha una mozione naturale in quanto è fondata sulla natura.**⁴⁹¹ 424)

Ciò che è dalla natura non è oggetto di volontà. L'abito è oggetto di volontà libera, perciò non è dalla natura. San Tommaso risponde a questa obiezione che esclude abiti naturali distinguendo un duplice modo di parlare della natura.

La natura si distingue dalla volontà e dalla ragione in quanto una forma naturale causa un effetto determinato; la volontà invece è "ad utrumlibet". Sotto questo aspetto la volontà "emerge" dalla natura se per natura si intende una causa determinante.

La natura invece comprende anche la stessa volontà, in quanto significa un ente, una sostanza. Infatti, anche la volontà è un'entità, ha un'essenza precisa e quindi è una natura. È inoltre una proprietà dell'uomo -229- in quanto fa parte della stessa natura umana. La volontà sotto questo aspetto è perciò natura e potenza naturale. La stessa volontà è una natura in quanto tutto ciò che si trova nelle cose ("omne quod in rebus invenitur") è una natura. Nella volontà vi è pertanto e ciò che riguarda comunemente ogni natura e ciò che riguarda specificamente la volontà. Ogni natura è ordinata ad un bene e così anche la volontà ha un desiderio naturale del bene, che le conviene naturalmente.

Inoltre però vi è in essa anche un desiderio che è suo in quanto è volontà e in virtù del quale essa desidera il fine secondo la sua propria determinazione e non necessariamente (spontaneamente), ma liberamente (indifferentemente). Come poi la natura fonda la volontà, così il desiderio naturale è alla base del desiderio specificamente volontario e libero.

► **10. La libertà è il dominio e la potestà sul proprio atto riguardo a termini opposti di un'alternativa.**⁴⁹² 425)

L'atto proprio della libertà è la scelta in quanto per mezzo della libertà possiamo accettare un bene rifiutando un altro. La scelta libera è aperta all'accettazione e al rifiuto e domina quindi l'alternativa proposta.

La ragione è la radice del libero arbitrio in quanto l'atto dell'intelletto è aperto a molti concetti e quindi molte realtà da essi rappresentate secondo l'intenzione. La libertà che ne segue consiste quindi in un potere esteso a diverse cose considerate come beni o almeno considerabili come tali.

L'azione segue la forma che ne è il principio e quindi, se la forma è insita nell'agente e non viene da lui stesso, l'agente non domina la sua azione. Ma se l'agente dà a sé la sua propria forma come principio operativo, allora avrà un dominio sull'operazione che ne procede. Così le *forme naturali* sono totalmente dall'agente esterno e l'agente naturale non domina perciò in nessun modo il suo atto. Le *forme sensibili* (sentite e immaginate, che fondano il giudizio immediato di estimazione sensibile)

⁴⁹¹ 424) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.10, a.1 ad 1; q.51, a.1 arg.1 e ad 1; *De Verit.* q.22, a.5 c.a.

⁴⁹² 425) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.83, a.3 c.a.; *De Malo* q.16, a.5 c.a.; *Contra Gentes* II 47, n.1239; *II Sent.* d.23, q.1, a.1 c.a.; d.24, q.1, a.1 ad 1; d.25, q.1, a.1 ad 1; ad 2; ad 3.

sono ricevute nei sensi dagli oggetti sensibili e perciò il moto degli agenti animati di anima sensibile è un moto interno, in quanto il fine conosciuto porta ad un desiderio spontaneo che muove le membra del corpo ad agire, ma la mozione è ancora esterna, in quanto la forma attiva viene immediatamente dall'oggetto -230- sensibile e dalla natura: il loro moto è per conseguenza spontaneo, ma necessario e quindi non perfettamente dominato dall'agente. Le *forme intelligibili* invece provengono dall'intelletto stesso che concepisce la forma e la ricava da se stesso, come l'artefice escogita il progetto di una costruzione. Gli agenti dotati di intelletto muovono perciò stessi all'operazione e la dominano.

Con questo San Tommaso non abbandona in nessun modo il suo realismo epistemologico: la forma intesa corrisponde alle realtà esterne e viene da esse, ma in modo tale che la ragione pratica domina i concetti dell'intelletto che considera come buoni e operabili essendo in grado di paragonarli, consigliarsi e deliberare al loro riguardo e fare quindi un progetto operativo pratico come si può fare un progetto operativo "poietico" o tecnico.

Le cause causate dalla causa prima hanno un duplice rapporto alla loro causa: o hanno loro stesse la capacità di aderire o di allontanarsi rispetto ad essa o non hanno un potere simile. Le prime sono libere, le altre no. La libertà infatti è essenzialmente il potere di agire o di non agire.

In Dio non vi è consiglio che suppone una ragione discorsiva e quindi imperfetta, ma Dio è nondimeno perfettamente libero, in quanto è perfettamente padrone del suo atto che determina egli stesso con sovrana potestà.

La scelta del male non è essenziale alla libertà. Dio è libero in quanto può fare un tale bene o non farlo; non può però fare un male. La libertà è perciò nel poter fare o non fare un tale atto determinato prescindendo dalla sua bontà o malizia morale.

Dio opera in tutte le cause seconde, anche nel libero arbitrio, ma nelle cause naturali dà la virtù operativa e l'applica all'azione determinandola; nella causa volontaria dà la virtù di agire così che per mezzo della sua operazione il libero arbitrio opera a sua volta, ma la determinazione dell'atto e del fine è nella potestà del libero arbitrio, in un modo però diverso da quello che è il dominio dell'atto della causa libera da parte di Dio. Infatti, Dio determina l'azione della causa libera muovendola assolutamente alla sua stessa autodeterminazione, mentre la causa libera muove se stessa solo in quanto è mossa da Dio.

➤ **11. La radice della libertà è la ragione come causa, la volontà come soggetto.**⁴⁹³ 426

L'uomo è padrone dei suoi atti in quanto può deliberarli. La volontà è aperta "ad utrumque" proprio perché la ragione deliberante lascia aperta l'alternativa "ad opposita". -231-

La ragione causa la libertà in quanto propone alla volontà diverse concezioni del bene, ma la volontà ne è il fondamento in quanto è suo soggetto. L'atto libero proprio è la scelta dei mezzi

⁴⁹³ 426) Cfr. *Summa Theologiae* I -II, q.6, a .2 ad 2; q.17, a.1 ad 2; *De verit.* q.24, a.2 c.a.; *II Sent.* d.24, q.1, a.3 ad 5.

considerati come buoni e quindi la libertà è nell'appetito che tende al bene come al suo oggetto. Da qui la definizione della libertà come "liberum de voluntate iudicium" citata talvolta da S. Tommaso anche come "liberum de ratione iudicium".

La ragione ha potestà sul proprio giudizio in quanto può giudicarlo, cioè in quanto riflette sul proprio atto. E sotto questo aspetto la ragione è la radice unica della libertà perché fonda il dominio della volontà sul proprio atto.

La volontà è radice della libertà come suo soggetto; la stessa volontà è essenzialmente libertà riguardo all'atto di scelta. Il giudizio libero sulla volontà non dice però che la volontà sia oggetto del giudizio, ma che la volontà è per natura sua libera riguardo alla scelta del giudizio pratico.

- **12. Il libero arbitrio è potenza identica alla volontà in quanto quest'ultima contiene in sé la virtù della ragione e perciò si dice facoltà della volontà e della ragione.**⁴⁹⁴ 427)

Il libero arbitrio è la stessa facoltà della volontà per analogia con le potenze conoscitive. L'intelletto corrisponde alla volontà, la ragione alla libertà, ma l'intelletto e la ragione sono la stessa potenza e quindi anche la volontà e il libero arbitrio sono un'unica potenza.

La libertà è connaturale alla volontà, che non ha bisogno di un abito per essere libera, ma lo è per sua stessa natura. L'abito inoltre inclina al bene, mentre la libertà è indifferente riguardo al bene e al male. Perciò non è un abito ma una potenza.

La libertà è dominio del proprio atto, ma questo è causato dalla ragione e dalla volontà e quindi la libertà è "quodammodo" facoltà della ragione e della volontà.

La libertà però è diversamente potenza della ragione e della volontà. La ragione infatti non è principio dell'atto libero "simpliciter", ma è principio del giudizio (*arbitrium*), mentre la volontà è principio "simpliciter" della libertà nel giudizio. Come la grammatica non è principio della linguaggio, ma della sua correttezza, così la ragione non è principio attivo del libero arbitrio, ma del suo giudicare. La libertà -232- è perciò una facoltà della volontà, identica con essa, riguardo all'atto della scelta.

La libertà si dice della volontà ma in ordine alla ragione e non assolutamente e per conseguenza, dicendo che è una facoltà della volontà e della ragione, la volontà e la ragione sono dette nella definizione⁴⁹⁵ "in obliquo" per significare il loro ordine reciproco; cioè la libertà è la volontà in quanto quest'ultima è ordinata alla ragione ed ha in sé la virtù giudicativa della ragione.

⁴⁹⁴ 427) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.83, a.4 c.a.; *II Sent.* d.24 , q.1, a.1 c.a.; *Summa Theologiae* I-II, q.1, a.1 c.a.; *De Verit.* q.24, a.6 c.a. e ad 1.

⁴⁹⁵ Della libertà. *N.d.C.*

0.2 L'ordine naturale e l'ordine soprannaturale.

La grazia appartiene all'ordine soprannaturale, ma si realizza nella natura come nel suo soggetto e raggiunge effetti tanto naturali (*gratia sanans*) quanto soprannaturali (*gratia elevans*). E' perciò di grande utilità, prima ancora di affrontare il tema vero e proprio della grazia, studiare il rapporto tra la grazia e la natura in genere. Perciò, dopo aver chiarito il rapporto tra la causalità e la libertà, accediamo ora all'esame del rapporto tra la causalità soprannaturale e i suoi effetti nel soggetto naturale che è la natura razionale dell'uomo dotato di intelletto e libera volontà.

La grazia può essere considerata nella sua origine che è Dio e quindi ci occuperemo prima della questione delle relazioni tra Dio e il mondo creato; può essere considerata anche in se stessa come la mozione o la qualità creata ricevuta nell'anima e allora sarà da considerare il rapporto tra la grazia così intesa e il suo soggetto naturale; infine ci occuperemo di una questione particolare collegata con la finalità e la destinazione soprannaturale dell'uomo in vista della quale la grazia viene concessa da Dio aiutandoci così nel nostro cammino verso la patria celeste.

0.2.1. Dio e la sua creazione.

- **La trascendenza di Dio.** Questa caratteristica fondamentale di Dio rispetto al mondo comporta due aspetti particolari: la distinzione dalle creature e la superiorità rispetto al creato.

- **La distinzione tra Dio e le creature.**⁴⁹⁶ 428)

La distinzione più profonda tra Dio e il mondo si rivela nei riguardi della stessa volontà divina: Dio vuole se stesso necessariamente; tutte le altre cose le vuole liberamente e quindi in un modo che non adegua la perfezione della sua essenza, ma ne è realmente ed -233- infinitamente distinto. L'unico fine che Dio vuole necessariamente è infatti la sua stessa bontà in quanto essa è il fine ultimo della sua volontà e la volontà è portata con spontanea necessità verso il suo fine ultimo, cioè verso il suo oggetto adeguato, che è appunto la perfezione infinita di Dio. Gli atti di Dio riguardanti Dio stesso, tanto quelli "ad intra" costituenti le Persone divine, quanto quelli comuni all'essenza unica di Dio, sono necessari; tutti gli altri atti⁴⁹⁷ invece non sono voluti da Dio necessariamente, ma con sovrana libertà.

Si tratta infatti di atti che non terminano in Dio stesso, ma in una perfezione limitata distinta dalla sua essenza infinita. La bontà di Dio, essendo perfetta, non può essere arricchita da altre cose meno perfette e perciò Dio non vuole necessariamente le altre cose, da Lui distinte, se non "ex

⁴⁹⁶ 428) Cfr. *Contra Gentes* I, 80, n.679; *Summa Theologiae* I, q.19, a.3 c.a. e ad 2, ad 4; q.46, a.1 c.a.; a.2 c.a.; q.19, a. 3 ad 6; *De Pot.* q.1, a.5 ad 1; *Summa Theologiae* I, q.19, a.1 ad 1 e ad 3; q.23, a.1 ad 3.

⁴⁹⁷ Si tratta degli atti "ad extra", ossia quelli che fanno riferimento appunto al creato. *N.d.C.*

supposizione”, cioè supponendo che Dio abbia fatto la scelta sommamente libera di un tale effetto esterno e limitato, un tale effetto segue, data la supposizione, necessariamente, ma alla base di una tale necessità vi è la scelta assolutamente libera.

Il fatto poi che Dio non vuole le altre cose con necessità non ha la sua causa in un’ipotetica imperfezione della volontà divina, bensì nel difetto dell’oggetto stesso, il quale, essendo limitato, non può aggiungere nulla alla perfezione divina, né può per conseguenza essere voluto da Dio come un costituente della sua perfezione, in quanto la sua perfezione può essere senza di esso. Ora tale “difetto” rispetto alla bontà perfetta di Dio segue ogni essere creato. Per conseguenza, secondo il pensiero di San Tommaso, ogni bene creato, essendo limitato, è oggetto del tutto inadeguato della volontà divina e perciò distinto da Dio stesso, unico oggetto adeguato della sua stessa volontà.

Di qui segue anche la posizione tomista circa l’eternità del mondo. San Tommaso si limita a provare che l’inizio del mondo nel tempo non è impossibile e fonda la sua prova proprio sulla contingenza del mondo creato in quanto distinto da Dio Creatore. Dio che vuole necessariamente se stesso, non vuole necessariamente il mondo e quindi non vuole neanche con necessità che il mondo sia sempre esistito. Siccome poi la creazione del mondo come effetto nettamente distinto dall’essenza divina dipende dalla libera volontà di Dio, non si può sapere nulla di una sua origine se non per rivelazione.

Diverso è però il rapporto della scienza divina rispetto alle cose da quello della sua volontà. La scienza è necessaria perché assimila le cose all’essere divino che è necessario; la volontà invece è libera perché tende alle cose come sono in sé, cioè distinte da Dio, contingenti e limitate quanto alla perfezione e alla bontà. Tutto ciò che Dio fa lo fa con prescienza, ma può fare anche di più di quanto prevede come realmente futuro. La sua scienza di semplice intelligenza riguardante le ~~-234-~~ cose possibili è perciò più estesa della sua scienza di visione riguardante le cose reali e per conseguenza anche la potenza della sua volontà è più vasta delle cose realmente create “ad extra”. Il mondo reale finito non adegua mai la potenza di Dio infinito.

Se la volontà divina non trova un oggetto ed un fine adeguato nelle cose create, esterne, distinte da Dio, ciò non vuol dire che Dio agisce senza un fine, ma il suo fine, anche nelle azioni “ad extra”, è sempre Lui stesso. Per la sua stessa essenza che è la sua bontà, Dio è il fine ultimo di tutte le cose. Siccome poi la volontà divina vuole come suo oggetto proprio solo se stessa, non si può dire che sia mossa dall’esterno, ma si muove da se stessa in quanto la volontà viene concepita per analogia con un moto. Anche nelle cose stesse vi è in qualche modo una causa della volontà divina, non reale, ma significata: causa, per conseguenza, inadeguata e concepibile solo come un segno della volontà divina. Infatti, le cose non sono de finis della volontà di Dio, ma dei mezzi, del tutto contingenti, finalizzati a Lui stesso come fine ultimo.

Dio vuole le cose per manifestare la sua bontà unica nelle perfezioni limitate molteplici che partecipano in qualche modo della sua stessa bontà secondo una certa somiglianza. E’ ovvio che una

tale causa, “come segno”, può essere assegnata a Dio solo a posteriori, *ex eventu*, dopo il fatto compiuto della creazione libera, come un motivo di convenienza.

– **Superiorità sovrana di Dio rispetto alle creature.**⁴⁹⁸ 429)

La scienza di Dio riguarda *tutte le cose* in modi diversi. Quella delle cose realmente create è *attualmente pratica*, quella delle cose potenzialmente fattibili è *virtualmente pratica*, quella delle cose in sé separando da esse l’aspetto della fattibilità è *speculativa* ed infine vi è in Dio una scienza *speculativa indiretta* che riguarda le cose che Dio non fa come ad es. il male.

Si distingue la *scienza di visione* da quella di *semplice intelligenza*; la prima riguarda le cose realmente create in qualsiasi tempo (perché il tempo non è la misura della scienza divina), la seconda invece riguarda le cose potenzialmente creabili che però di fatto non esistono attualmente in nessun tempo. La scienza divina è perciò sovrana non limitandosi a quel che Dio di fatto crea, ma estendendosi anche a quel che potrebbe creare. La scienza di Dio è infinita perché Dio nella sua essenza perfetta vede l’infinità non solo di specie comuni, ma di individui, arrivando fino all’intimo delle cose. -235-

Dio crea tutte le cose per amore. Infatti la sua volontà non si muove al bene creato mossa da esso come dal suo fine, ma crea questo stesso bene; in noi invece la bontà dell’oggetto suscita nella nostra anima l’amore, mentre in Dio l’amore precede l’esistenza del bene creato e ne è la causa. Creando per amore, Dio crea per volontà libera e non per necessità di natura. Essendo infatti l’agente assolutamente primo, Egli agisce per intelletto e volontà, perché l’agente per intelletto e volontà precede l’agente per necessità di natura dandogli la sua forma e il suo fine.

Dio inoltre contiene in sé tutta la perfezione dell’essere, mentre l’agente naturale agisce solo in vista di un unico effetto determinato. Se Dio fosse un agente naturale, dovrebbe creare qualcosa di infinito nell’essere, ma ciò è impossibile. Per conseguenza tutti gli effetti procedono da lui e dalla sua perfezione infinita *secondo la determinazione della sua volontà*. Siccome poi l’effetto deve preesistere nella causa secondo il modo di essere della causa e Dio è il suo proprio conoscere e volere, ne segue che gli effetti preesistenti in Lui in una maniera intellegibile, procedono anche da Lui in un modo intellegibile. Dio agisce quindi per volontà perché l’inclinazione ad agire in vista di una realtà concepita dall’intelletto è agire per volontà.

La causa delle cose è la scienza di Dio con l’aggiunta della volontà. Non tutte le cose che Dio conosce esistono, ma solo quelle che vuole o che permette. L’intelletto infatti conosce gli opposti ed è in perfetto equilibrio riguardo ad essi. Perché agisca ha bisogno del moto determinante della volontà.

⁴⁹⁸ 429) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.20, a.2 c.a.; *De Verit.* q.3, a.3 c.a.; *Summa Theologiae* I, q.14, aa. 9 e 12; q.19, a.4 c.a.; q.14, aa. 8 e 11; q.19, a.6 e a.8; I-II, q.10, a.4 c.a.; *Contra Gentes* I, 85, n.712; *Summa Theologiae* I, q.22, a.2 ad 1 e a.4 c.a.; *Contra Gentes* I 86, n.720; 87, n.725; 88, n.733; *Summa Theologiae* I, q.25, a.6 c.a.; q.16, a.5 c.a.; q.19, a.5 c.a. Per quanto riguarda la libertà della creazione nonostante il rapporto necessario dell’effetto contingente rispetto alla scienza divina, Cfr. J. CAPREOLUS, *Defensiones theologiae*, Cottier. Turonibus, 1900, p.445.

Dio crea allora per mezzo dell'intelletto (perché il suo intelletto è il suo stesso essere), ma con l'aggiunta della volontà determinante. La scienza di Dio così intesa nel suo significato pratico, è creatrice e si estende a tutti gli effetti della causalità divina, la quale, essendo universalissima, raggiunge la realtà fin nelle sue determinazioni più particolari ed individuali. *Il dominio divino è perciò assoluto raggiungendo le cose nel più intimo del loro essere individuale.*

La volontà di Dio inoltre, essendo la causa perfetta ed universale di tutte le cose, raggiunge infallibilmente il suo effetto anche sul piano strettamente operativo ed esecutivo ed arriva perfino a quelle realtà che sembrano sottrarsi all'ordine divino (come per es. il male di colpa) in quanto anche queste ultime realtà rientrano in questo stesso ordine in qualche modo sotto un altro aspetto (ad es. in quanto la pena segue la colpa secondo l'ordine della giustizia).

Gli stessi effetti contingenti sono oggetto di provvidenza, in quanto anch'essi sono infallibilmente sottomessi alla volontà sovrana di Dio: un effetto particolare può sfuggire alla sua causa prossima -236- particolare, ma non alla sua causa universalissima ed assolutamente prima. Ciò non toglie però che vi siano cause seconde con effetti contingenti, ma la stessa contingenza è prevista e voluta da Dio. Dio intende la bontà di tutto l'universo che si realizza attraverso tutti i gradi di essere e perciò conviene alla stessa divina provvidenza produrre tutti i gradi di essere preparando a certi effetti cause necessarie e ad altri cause contingenti.

In questo si rivela *l'efficacia sovrana della volontà divina, che non solo domina la sostanza delle cose, ma anche il loro modo di operare e di procedere dalle loro cause prossime.* Ora Dio vuole che certe cose operino necessariamente e altre in un modo contingente per stabilire un ordine nelle cose adattando cause diverse ad effetti diversi. La contingenza di certi effetti non proviene dalla contingenza della causa prossima, ma dalla stessa volontà di Dio, il quale, volendo che certi effetti avvengano in modo contingente, ha preparato per loro cause contingenti. Dio poi rispetta la natura delle cause seconde non solo nella creazione, ma anche nel governo movendole ciascuna secondo la sua proprietà.

Dio non vuole niente con necessità, se per necessità si intende quella assoluta ed incondizionata, ma se vuole una cosa, la vuole necessariamente e con essa vuole anche tutto ciò che è richiesto per la sua costituzione. In Dio non vi è un atto volitivo riguardante il fine ed un altro riguardante i mezzi, né un unico atto che sarebbe causa di se stesso, ma Dio vuole tutto in un atto solo della sua bontà senza però che la volizione del fine sia per lui causa della volizione dei mezzi, perché Dio non vuole una cosa creata per un tale fine, ma la vuole ordinata ad un tale fine. La sua volontà non solo non è condizionata dalle cose, ma con assoluta sovranità impone ad esse il loro stesso ordine finale.

Dio, dominando perfettamente e con assoluta indifferenza le sue azioni "ad extra", è padrone sovrano del suo atto e quindi perfettamente libero. Egli domina gli effetti esterni così da poterne fare sempre altri e migliori di essi. Perciò non vi è nemmeno una necessità morale a scegliere il "migliore mondo possibile" come pensava LEIBNIZ.⁴⁹⁹ 430) Ovviamente Dio non può cambiare la bontà

⁴⁹⁹ 430) Cfr. ad es. *Théodicée* ed. Garnier-Flammarion, Paris 1969, p.220: "autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui."

intrinseca di un'essenza mantenendo l'essenza stessa perché questo sarebbe contraddittorio, ma data qualsiasi essenza, Dio ne può creare una migliore ed inoltre può accrescere *ad infinitum* il bene intrinseco di qualsiasi cosa nel suo ordine, ad esempio la sapienza di un uomo o la sua virtù. -237-

Dio è il suo stesso conoscere e la sua conoscenza è misura di tutte le cose e di ogni altra conoscenza. Dio non solo è vero, ma è la prima e somma Verità. Il suo dominio sulle cose è ovviamente assoluto anche sul piano volitivo ed operativo, in quanto la volontà segue l'intelletto e porta all'azione conforme all'essere dell'agente e in Dio l'essere coincide con l'intelletto, con la volontà e con l'agire.

Gli errori che negano la distinzione di Dio e la sua sovranità rispetto al mondo sono di estrazione attitudinalmente monistica, cioè tendente a ridurre tutto ad un unico principio sia efficiente sia finale⁵⁰⁰. Così SPINOZA cerca di imporre una necessità assoluta alle operazioni divine dicendo che Dio agisce con la stessa necessità con la quale conosce se stesso e quindi segue con necessità dalla stessa natura divina che Dio produce un'infinità di cose in una infinità di modi.⁵⁰¹ 431)

HEGEL riduce tutta la realtà ad un unico essere dello Spirito assoluto che comprende la natura e la coscienza come momenti antitetici del suo sviluppo dialettico attraverso la storia; così tutto il creato a diversi livelli di essere (come natura e come coscienza) non sarebbe altro che una manifestazione esterna dell'unico essere divino.⁵⁰² 432) A livello strettamente teologico è interessante constatare come una riconduzione dell'uomo all'essere divino nel senso finalistico sotto la forma di una divinizzazione esagerata solo apparentemente innalza la dignità umana, mentre in realtà abbassa Dio a livello dell'uomo; non solo distrugge l'entità dell'essere umano, ma anche quella dell'essere divino. Così il MESSALIANISMO, un'eresia di origine manichea, insegna la compresenza nel battezzato di grazia e del peccato, di Dio e del demonio. Non è il sacramento che purifica dal male, ma la preghiera; e la preghiera procura ai fedeli un'esperienza sensibile di Dio, soprattutto della Persona dello Spirito Santo visto adeguatamente in una luce sensibilmente percettibile. L'uomo è così pienamente divinizzato, ma ci si può chiedere se in questo modo non è piuttosto Dio che viene umanizzato.⁵⁰³ 433)

-238- Anche il PALAMISMO come teoria teologica della prassi della preghiera esicasta sembra voler spingere avanti indebitamente la *theosis* dell'uomo facendolo arrivare fino alla contemplazione della luce increata nella quale il mistico che arriva alla quiete nella sua preghiera è avvolto ed immerso, ma allo stesso tempo abbassa Dio a livello umano negando praticamente la visione dell'essenza di Dio

⁵⁰⁰ Ed anche formale e materiale. *N.d.C.*

⁵⁰¹ 431) B. SPINOZA, *L'Ethique*, Paris, Gallimard, 1954, p.77: "Dieu agit par la même nécessité qui le fait se comprendre lui-même, c. à. d. que, de même qu'il suit de la nécessité de la nature divine (...) que Dieu se comprend lui-même, il suit également de la même nécessité que Dieu produit une infinité de choses en une infinité de modes".

⁵⁰² 432) G.W.F HEGEL., *Phänomenologie des Geistes*, ed. Suhrkamp, Werke Bd 3, Frankfurt a. M. 1972², 516: "Das Wesen des Gottes aber ist die Einheit des allgemeinen Daseins der Natur und des selbstbewußten Geistes, der in seiner Wirklichkeit jenem gegenüberstehend erscheint".

⁵⁰³ 433) Cfr. TIMOTHEUS PRESBYTERUS, *De receptione haereticorum*, MPG 86, col. 48 C, prop.3 e S. Joannes DAMASCENUS, *De haeresibus*, MPG 94, col. 732 B prop. 17.

del tutto inconoscibile (in una prospettiva esageratamente apofatica) in favore della piena e perfetta visibilità dell'energia divina increata, ma allo stesso tempo realmente distinta dall'essenza, distinzione alquanto pericolosa se si ammette secondo la fede la semplicità assoluta e perfetta di Dio unico essere increato, Creatore di tutti gli altri esseri da lui realmente distinti.

‣ **La presenza di Dio nelle creature e, in modo particolare, nell'anima umana.**⁵⁰⁴ 434)

Dio realmente distinto dalle creature a sovrano assoluto dell'universo è presente intimamente in ogni ente creato non identificandosi con esso, ma secondo la sua essenza unica, infinita, distinta da tutte le altre essenze finite e limitate. Egli è in tutte le cose non come una parte essenziale⁵⁰⁵ né come un accidente inerente al suo soggetto, ma come un agente nell'effetto in cui agisce. L'agente agisce per contatto con il paziente e il movente⁵⁰⁶ raggiunge⁵⁰⁷ la sua mozione nel contatto con il mosso.

L'effetto della creazione procede immediatamente da Dio e ciò continuamente anche nell'opera della conservazione che mantiene tutte le cose nell'essere. Dio dà l'essere positivamente ed in ogni momento ad ogni essenza limitata realmente esistente e perciò è presente in ogni cosa esistente in quanto attualmente esiste. La sua presenza si realizza perciò nell'essere, che è la parte più formale di ogni realtà ed è per conseguenza intima, raggiungendo il nesso tra essenza e essere che costituisce ogni ente come ente.

L'intimità della presenza di Dio nelle cose non toglie però in nessun modo la sua trascendenza causata dall'eccellenza della sua natura. Dio, presente così in ogni cosa, è presente anche in ogni luogo dando alle singole cose create la loro stessa capacità di essere in un luogo e influenzando l'essere nelle cose collocate. Si deve distinguere il *modo comune* della presenza di Dio da quello *speciale*. Il primo è *per natura* in quanto Dio è in ogni natura creata come l'agente nell'effetto; il secondo è *soprannaturale* e riguarda il modo gratuito della presenza divina nell'anima razionale per mezzo della grazia abituale.

-239- *La presenza per natura* è per *potenza* in quanto tutte le cose sono sottomesse alla potenza divina; è per *presenza* in quanto tutte le cose sono aperte⁵⁰⁸ alla conoscenza divina ed infine per *essenza* in quanto Dio è intimamente presente in ogni cosa infondendole l'essere nella creazione e nella conservazione. Il termine di "presenza per essenza" si deve intendere non nel senso che Dio sia in tutte le cose come una parte della loro essenza o come la loro stessa forma, ma nel senso che Dio è presente a tutte le cose come causa immediata del loro essere, che è per essenza in Dio e per partecipazione nelle creature.

⁵⁰⁴ 434) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.8, aa. 1-3 e q.43, aa. 3-6.

⁵⁰⁵ Non come parte dell'essenza. *N.d.C.*

⁵⁰⁶ Il motore, colui che muove. *N.d.C.*

⁵⁰⁷ Attua. *N.d.C.*

⁵⁰⁸ Manifeste. *N.d.C.*

La presenza speciale per grazia è una presenza per “forma superaddita” non come qualsiasi perfezione aggiunta (accidente predicabile), bensì come quella perfezione aggiunta gratuitamente alla natura che fa diventare Dio oggetto di conoscenza e di amore e questo può essere *solo la grazia*. Bisogna ovviamente chiarire il termine di “forma superaddita” che suscita talvolta reazioni negative nella mentalità moderna. San Tommaso era fin troppo conscio dell’inadeguatezza del linguaggio per descrivere le cose spirituali e divine, ma aveva il coraggio di usare un linguaggio umano con le dovute correzioni anche per esprimere delle realtà superiori.

Quando parla di “forma superaddita” bisogna escludere la connotazione di una radicale separazione mantenendo però conseguentemente quella di una reale distinzione. Bisogna anche scartare il significato troppo “statico” di questo termine come se la grazia fosse⁵⁰⁹ solo una identità ben definita aggiunta ad un’altra entità senza vederne il dinamismo; infatti la grazia non è data solo per perfezionare l’anima, ma anche per farla operare a livello soprannaturale; d’altra parte San Tommaso ha ragione di servirsi di questo termine, anche se inadeguato, per far capire che la grazia non è un moto fine a se stesso, ma un moto che suppone un’entità, che è un’entità, evitando così certe esagerazioni di una teologia troppo ispirata al pensiero esistenziale e per conseguenza tendenzialmente portata a confondere l’essere con l’agire, l’atto con la potenza, la forma con il moto verso la forma.

Il pensiero di San Tommaso mantiene vive le due esigenze in una maniera non già di contrapposizione dialettica, bensì di correlazione e distinzione analogica: la grazia è una qualità, una forma accidentale, un’entità precisa, ma è anche un moto, un principio di operazione, un mezzo per elevare le azioni a livello soprannaturale in vista di un fine soprannaturale. Il linguaggio di San Tommaso ha solo bisogno di essere rettamente inteso (cioè secondo l’intenzione dell’autore che è “sui ipsius optimus interpres”); allora se ne capirebbero tutti i vantaggi di esattezza e di precisione, ma anche di apertura e di ricchezza e si eviterebbero delle polemiche bene spesso fondate su malintesi assai banali. -240-

Per mezzo della grazia è Dio che abita nell’anima del giusto. Le persone divine sono inviate in quanto cominciano ad essere in qualcuno secondo un nuovo modo di essere e sono date in quanto sono possedute da qualcuno. Ciò avviene *solo per la grazia santificante* come modo speciale della presenza divina nell’anima razionale al di fuori del modo comune. Si aggiunge infatti alla presenza nell’anima in quanto è un ente creato (perché così Dio è presente comunemente in tutte le cose) ed è del tutto gratuita, in quanto non è neanche dell’anima in quanto è anima, cioè in quanto è di natura razionale, ma solo perché Dio vuole liberamente redimere, giustificare e santificare una tale anima individuale⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Avesse. *N.d.C.*

⁵¹⁰ Questa distinzione dell’Autore è molto importante per confutare la concezione rahneriana della presenza della grazia, la quale, secondo Rahner, è necessaria all’esistenza stessa dell’uomo, in modo tale che, benchè Rahner consideri la grazia come “gratuita”, di fatto succede che, come del resto Rahner afferma esplicitamente, la grazia è presente in tutti, non viene mai acquistata e non viene mai perduta. Viceversa P.Tyn collega giustamente la grazia non alla natura umana come tale, ma ad ogni singolo individuo, il quale resta libero di accoglierla o di rifiutarla. *N.d.C.*

Dio abita nell'anima razionale in quanto è suo oggetto di conoscenza e di amore e ciò avviene solo per grazia. Per la grazia però è lo stesso Spirito Santo e la stessa Santissima Trinità che abitano nell'anima dei giusti. Questo avviene in modo diverso per le Persone divine diverse: il Padre si comunica, ma non è inviato; il Figlio e lo Spirito Santo non solo abitano nell'anima, ma sono anche inviati in quanto procedono da un altro principio.

Oltre a questa missione invisibile del Figlio e dello Spirito Santo vi è quella visibile del Figlio come autore e dello Spirito Santo come segno della santificazione. Le missioni invisibili terminano comunemente in tutti coloro che sono in grazia santificante, in quanto la missione è l'inizio dell'essere di una realtà in un'altra, dove non c'era prima o di un nuovo modo di essere di una cosa che c'era già in un altro modo. Ora, chi è partecipe della grazia, la riceve e ne è rinnovato e perciò ad ognuno che ha la grazia con queste sue due caratteristiche sono inviate le Persone divine in una maniera invisibile.

La Sacra Scrittura, parlando dell'inabitazione di Dio nell'anima del giusto, si esprime sempre in un modo tale da far capire la distinzione e la sovranità di Dio inabitante rispetto alla creatura in cui Egli stabilisce la sua dimora. Non si tratta tanto di mettere in evidenza la somiglianza tra lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo, quanto di sottolineare la supremazia del primo rispetto al secondo. L'inabitazione è nondimeno reale tanto nei fedeli (*Rm* 8,9), quanto nel loro corpo (*I Cor* 6,19) e nella Chiesa (*I Cor* 3,16) e si tratta per conseguenza di una vera presenza dello Spirito Santo che è nell'intimo della realtà nella quale si dice che esso abita.⁵¹¹ 435) San Tommaso nella sua teologia dell'inabitazione delle divine Persone nell'uomo giusto si muove perciò sulla stessa linea della Sacra Scrittura: Dio è presente veramente, ma come infinitamente distinto dall'uomo e quindi come sovrano assoluto della realtà umana come creata *in communi* e come umana *in speciali*. -241-

E' perciò ovvio che la grazia santificante e l'inabitazione di Dio nei giusti non toglie l'identità dell'uomo come di una natura limitata. Infatti, l'uomo conosce Dio, anche nella stessa visione beatifica, rimanendo sempre uomo come essenza finita che ha una proporzione all'essenza infinita di Dio solo come effetto alla causa o la potenza all'atto⁵¹² 436) e anche quando Dio per propria e gratuita concessione diventa visibile all'intelletto creato, quest'ultimo dev'essere disposto, confortato ed elevato dalla luce divina che non è un mezzo conoscitivo (così la visione non sarebbe più diretta), ma è un rafforzamento dalla parte⁵¹³ del soggetto. La luce divina è inoltre del tutto gratuita e quindi non naturale⁵¹⁴, perché solo una natura divina può avere una forma divina, ma la creatura non può essere di natura sua divina e perciò diventa deiforme solo per grazia.⁵¹⁵ 437)

⁵¹¹ 435) Cfr. *Traduction oecuménique De la Bible* (TOB), *Epître de S.Paul aux Romains*, Cerf, Lausannes, 1967, pp. 33-34, 1 (9b).

⁵¹² 436) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.12, a.1 ad 4.

⁵¹³ Che riguarda il soggetto. *N.d.C.*

⁵¹⁴ Cioè, non fa parte della natura. *N.d.C.*

⁵¹⁵ 437) Cfr. *ibid.* a.5 c.a. e *ad obi.*

Gli errori circa il modo speciale della presenza divina nell'anima umana per mezzo della grazia tendono o ad esaltare indebitamente la natura (*naturalismo*) o a sottolineare apparentemente la grazia ma in un modo tale da distruggere la natura con le sue capacità (*pseudo-supernaturalismo*). La prima corrente sostiene che la vita di grazia non oltrepassa i limiti della natura e delle sue forze connaturali, ciò che si ha per grazia si potrebbe anche avere in qualche modo senza di essa, basta che la natura intellettuale si evolva per entrare nel possesso di ogni bene e di ogni vero e perfino di una certa intuizione di Dio. La seconda linea del pensiero nega che la vita di grazia sia superiore alle esigenze della natura, tanto debole e rovinata da aver un bisogno quasi naturale della rivelazione e del conforto soprannaturali; sostiene inoltre che l'esaltazione alla finalità soprannaturale non fu gratuita, ma dovuta all'integrità della prima condizione dell'uomo (cioè prima del peccato originale).⁵¹⁶ 438)

Il naturalismo è rappresentato soprattutto dal PELAGIANESIMO E SEMIPELAGIANESIMO. Il primo infatti sosteneva “una specie di onnipotenza della volontà umana nell'ordine morale”⁵¹⁷ 439), anche soprannaturale, sminuendo così la necessità della grazia, pur non negandone del tutto l'esistenza; il secondo, sotto la forma sostenuta ad es. da CASSIANO, insegna che la natura non può compiere tutto nell'ordine soprannaturale e perciò, per la perfezione, sarà necessaria la grazia, ma può da se stessa qualcosa e tra l'altro può porre l'inizio della fede e della redenzione, senza poter ~~-242-~~ portarla a compimento.

I semipelagiani parlano molto volentieri del desiderio della grazia, che sarebbe opera della natura con le sue sole forze naturali. Ora, se l'uomo naturalmente desidera conoscere Dio, autore della natura, non è detto che possa desiderare anche sul piano puramente naturale Dio, autore della grazia, perché della grazia può sapere qualcosa solo per libera rivelazione e ne può diventare partecipe solo per libera e gratuita donazione.⁵¹⁸ 440)

La corrente opposta allo pseudonaturalismo è rappresentata, tra tanti altri sistemi in modo particolare dal CALVINISMO e dal LUTERANISMO, che concordano nel negare alla natura umana ogni capacità di conoscere Dio e di compiere opere buone sul piano anche strettamente naturale. E' interessante ad esempio la lettura protestante (calvinista: cfr. CALVINO, *Inst.* I, 1, 2 e 4) di *Rm* 1, 19-20, dove San Paolo afferma una conoscenza naturale di Dio per mettere in risalto la responsabilità dei pagani per il loro peccato. Calvino sostiene che la conoscenza di Dio è soltanto pretesa e quindi essa stessa sarebbe alla radice del peccato che ne segue.⁵¹⁹ 441) Anche secondo LUTERO la natura

⁵¹⁶ 438) Cfr. l'analisi accurata di P. R. GARRIGOU-LAGRANGE, OP, *De gratia*, Berruti, Torino, 1950, p.8; cfr. anche le censure del Vaticano I in DS 3028 (contro il naturalismo) e 3005 (affermazione della gratuità della finalità soprannaturale contro lo pseudosupernaturalismo).

⁵¹⁷ 439 Cfr. F. CAYRE, *Patrologia*, Roma, Desclée, 1936, I 303 e 627.

⁵¹⁸ 440) Cfr. La distinzione classica tra il fine ultimo naturale e il soprannaturale, la quale diventa talvolta oggetto di discussioni. Bisogna però tener presente che la distinzione ha un valore ipotetico in quanto di fatto l'uomo è stato subito sopraelevato al fine soprannaturale; di diritto però poteva anche non esserlo, perchè la stessa elevazione al fine soprannaturale è gratuita. Cfr. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Hueber, München, 1949^{3,4}, II, 197-198.

⁵¹⁹ 441) Cfr. TOB p.36, 1 (20b).

non solo è affetta dal peccato, ma è totalmente depravata⁵²⁰ e diventa per se stessa un idolo “primo e più terribile”, fonte quindi di ogni idolatria e di ogni peccato.⁵²¹ 442)

Vi è una *causa comune di questo duplice errore*: i naturalisti e gli pseudosupernaturalisti concordano infatti nel confondere la natura e la grazia, gli uni poi arrivano a dire che la grazia è già presente all'interno della stessa natura, gli altri invece dicono che è perfettamente estrinseca rispetto ad essa, pur essendone un'esigenza profonda. Ciò non può destare meraviglia se si tiene presente che una volta negata la differenza tra natura e grazia e mescolati i due ordini tra di loro, gli stessi termini di “interno” ed “esterno” perdono il loro significato e allora si può o interiorizzare la grazia fino al punto di farla coincidere con la natura o si può esteriorizzarla fino ad annientare la natura davanti ad essa riducendone ogni bene al bene soprannaturale.⁵²²

Così i due errori trovano delle contraddizioni all'interno di loro stessi. -243- Nel naturalismo l'esaltazione della natura è solo apparente, perché si nega la sua destinazione veramente soprannaturale ed è solo apparente anche l'esaltazione della grazia da parte dello pseudosupernaturalismo, perché annientando la natura si arriva ad una grazia puramente estrinseca senza un soggetto vero e proprio. Interessante è anche la coincidenza tra il naturalismo e la posizione pseudosupernaturalistica (ad esempio nella sua forma baiana⁵²³ e giansenistica) per quanto riguarda lo stato della natura umana *ante lapsum*. Tutte e due le tendenze concordano nell'affermarne la perfetta e totale sanità negando poi conseguentemente la gratuità dell'elevazione al piano soprannaturale e la necessità della grazia efficace in questo stato di natura.⁵²⁴ 443) I due errori nonostante la loro apparenza opposta, identificazione e

⁵²⁰ In questo passo Lutero descrive la ragione umana prigioniera del proprio egoismo e della propria superbia, quindi di per sé queste sue osservazioni sono giuste. Lo sbaglio di Lutero però è quello di avere questo tono, se non peggio, tutte le volte che parla della natura. Per questo la sua concezione della ragione appare nel complesso troppo pessimistica e quindi giustifica in qualche modo il fatto che P. Tomas abbia citato queste parole di Lutero. *N.d.C.*

⁵²¹ 442) Cfr. M. LUTHER in WA 56, 356, 18-357, 17: “Ita Natura econtra seipsam statuit in locum omnium et in locum etiam Dei solumque ea querit, que sua sunt, non que Dei. Ideo Idolum est ipsa sibi primum et maximum. Deinde et Deum sibi transmutat in idolum et veritatem Dei in mendacium, tandem omnia creata et dona Dei ... Hec est fornicatio spiritualis et iniquitas et curvitas nimia valde. Non ergo lumen, sed tenebre potius vocari potest ista prudentia”. Cfr. WA 4, 697, 36-698, 4 ect. passim.

⁵²² Per esempio in Rahner abbiamo entrambi questi difetti: da una parte abbiamo una forma di naturalismo, per la quale la grazia, già presente nella natura, corrisponde all’“orizzonte dell'autotrascendenza”; ma d'altra parte si dà una forma di soprannaturalismo, per quale l'estenza umana reale si risolve nel soprannaturale, come attuazione di una “natura” che è una semplice possibilità astratta. *N.d.C.*

⁵²³ Da Baio, italianizzazione di Baius, a sua volta latinizzazione di Michel du Bay, teologo del tempo di San Pio V, il quale sosteneva che l'immortalità dei Progenitori non era un dono preternaturale, ma era intrinseco alla natura. *N.d.C.*

⁵²⁴ 443) Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, 15 con riferimento a Denz. 2103 e a HUGON, *De Gratia*, p.212. “Ut patet Baiani et Iansenistae in aliquo concordant eum Pelagianis, negando nempe gratuitatem ideoque veram supernaturalitatem status innocentiae”. E' interessante che già S. AGOSTINO rimproverava il pelagiano Giuliano di Eclano di aiutare con la sua dottrina troppo “ottimista” il “pessimismo” dei manichei: “Tu (scil. Iuliane) hunc (scil. Manichaeum) adiuvas, negando

separazione radicale tra natura e grazia, concordano nella confusione tra i due ordini e nella riduzione di uno all'altro, sia della grazia alla natura, sia della natura alla grazia. San Tommaso distinguendo con il suo senso aristotelico per la perfezione di ogni cosa nella sua proprietà tra i due ordini, riesce ad evitare e un'identificazione e un'indebita separazione dell'uno dall'altro.

► **Il rapporto tra natura e grazia: distinzione senza separazione.**⁵²⁵ 444)

Nella Sacra Scrittura e, in un modo particolare, nell'epistolario paolino troviamo una teologia già assai elaborata della grazia e della giustificazione. San Paolo insiste energicamente sull'origine soprannaturale, libera e gratuita della grazia: non la legge come un'opera umana, ma la fede viva come un dono di Dio è all'origine della salvezza: "Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge" (*Rm* 3,28). Il contesto che è quello di una polemica contro la presunzione giudaizzante ~~-244-~~ suggerisce un'interpretazione ben precisa. L'apostolo vuole escludere ogni merito da parte dell'uomo in vista della grazia giustificante, almeno nel senso della disposizione ultima ed adeguata (che la legge in qualche modo prepari la venuta di Cristo per S.Paolo è un teologumeno accertato).

Escludendo le opere della legge San Paolo vuole mettere in risalto "l'inermità della speranza giudaica, che si fonda sulle opere della legge e si culla nell'illusione di poter conseguir la salvezza senza Gesù Cristo, quindi senza il riconoscimento che l'iniziativa di Dio è del tutto indipendente dall'uomo".⁵²⁶ 445) Dio non giustifica coloro che sono già giusti da se stessi, ma giustifica coloro che sono nel peccato e riconoscono il bisogno del dono soprannaturale della grazia salvifica. In questo vi è un indizio chiaro dell'abbondanza dell'amore di Dio che si estende a tutte le cose e anche a coloro che sono più lontani da lui (nel senso morale), cioè appunto ai peccatori.⁵²⁷ 446) La grazia come una gratuità aggiunta a quella dell'ordine naturale è *ben distinta* da esso. Se però è distinta *non è completamente separata*. La grazia suppone la natura e la perfeziona sanandola ed elevandola al piano soprannaturale. E' il risultato di una predilezione libera, ma positiva. Infatti la grazia aggiunge qualcosa ai salvati, ma la sua assenza non sottrae niente di ciò che è dovuto ai non salvati. Non vi è perciò una

humanam peccato primi hominis vitiatam esse naturam, ut naturae mali quam fingit, attribuat quidquid malorum in manifestissima invenit miseria parvulorum". *Op. imperf. c. Iulianum*, I, 97; MPL 45, col. 1114.

⁵²⁵ 444) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.62, a.5 c.a.; III, q.69, a.8 arg. 3 e ad 3; I, q.2 a.2 ad 1; I-II, q.99, a.2 ad 1; q.94, a.6 ad 2; III, q.71, a.1 ad 1; I, q.1, a. 8 ad 2; III, q.44, a.2 ad 1; In *Rm* XI, 1.3; *Summa Theologiae* III, q.9, a.2 ad 3; I-II, q.109, a.3 ad 2; II-II, q. 2, a.3 c.a.; *De Verit.* q.14, a.10 c.a.; *S.Th.* I, q.84, a.1 ad 2; *Contra Gentes* III, 52, nn.2295-2296; 53 n.2299; *De Pot.* q.3, a.8 ad 3; *S. Th.* I-II, q.108, a.2 c.a.; I-II, q.112, a.1 c.a.; II-II, q.8, a.1 ad 2; *I Sent.* d.14, q.3 c.a.; d.17, q.2, a.2 c.a.; *S.Th.* I, q.63, a.3 c.a.; *S. Th.*, I, q.12, a.13 c.a.; I-II, q.5, a.5 c.a.; a.6 c.a.; *Contra Gentes* III, 147, n.3202; *S.Th.* I, q.112, a.5 c.a.; q.1, a.1 c.a.; II-II, q.171, a.2 ad 3.

⁵²⁶ 445) Otto KUSS, *La lettera ai Romani*, Brescia, Morcelliana, 1962, p.171 ss.

⁵²⁷ 446) Cfr. M.-J. LAGRANGE, OP, *St. Paul. Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1916, 103 ss. : "(L'amour de Dieu) est assez riche pour ne pas se préoccuper des qualités de ceux envers lesquels il s'exerce".

duplice predestinazione, ma una sola in vista della salvezza. Se la salvezza è il frutto della predilezione divina, la riprovazione non è l'effetto di un'ipotetica esclusione dall'amore di Dio, bensì il risultato di una scelta libera dell'uomo.

Anche il peccatore ha una natura non del tutto corrotta e quindi buona, in quanto è appunto un ente, un'essenza, una natura e Dio la rispetta e la sostiene nell'essere; nei salvati però si aggiunge alla natura un'altra realtà che li prepara alla gloria. “Dio, volendo manifestare la sua ira e far conoscere la sua potenza, ha *sopportato* con grande pazienza vasi di collera, già pronti per la perdizione, e questo per far conoscere la ricchezza della sua gloria verso vasi di misericordia, da lui *predisposti* alla gloria”.⁵²⁸ 447) L'apostolo, pur riconoscendo l'insufficienza della natura in vista della salvezza soprannaturale, mantiene una certa consistenza della stessa natura nel suo ordine anche -245- indipendentemente dalla grazia.

Questa è esattamente l'opinione di San Tommaso. La grazia presuppone la natura, alla quale si aggiunge come una realtà nuova e gratuita, cioè non dovuta all'ordine naturale, il quale però ne ha strettamente bisogno in vista della sua finalità soprannaturale, sempre supponendo che Dio abbia voluto liberamente elevare una natura razionale ad una tale finalità soprannaturale.

- Necessità della natura come presupposto della grazia.

La natura è presupposta alla grazia come il perfettibile è presupposto alla perfezione. Così la legge divina rivelata aggiunge qualcosa a quella naturale, ma suppone anche quest'ultima e quindi non è un'aggiunta del tutto estranea. Se la grazia è più efficace perché raggiunge fini più alti, la natura è più essenziale riguardo ad ogni cosa di cui è natura e perciò anche riguardo all'uomo. San Tommaso ne deduce la necessità di far precedere il battesimo (si intende quello degli adulti) da una istruzione di ordine naturale nella catechesi. La vita di grazia (rigenerazione) suppone la vita di una natura razionale che rende capaci sul piano naturale di accogliere la dottrina rivelata.

La grazia perfeziona la natura e non la distrugge né la toglie di mezzo. Perciò anche la ragione serve alla fede e l'inclinazione naturale della volontà è alla base della carità. La grazia poi perfeziona la natura secondo il modo della natura stessa in quanto ogni ricevuto è nel ricevente alla maniera del ricevente. La grazia è proporzionata al suo soggetto, che è l'anima razionale, come forma sostanziale dell'uomo; perciò negli uomini la grazia iniziale è uguale⁵²⁹, non negli angeli perché la loro forma non è comune, ma è già individuata in se stessa.

⁵²⁸ 447) Rm 9,22 ss. Cfr. Il commento di Karl PRÜMM, *Il messaggio della lettera ai Romani*, Brescia, Paideia, 1964, 123-124.

⁵²⁹ E' uguale specificamente, perché tutti noi esseri umani partecipiamo della stessa specie. Ciò però non toglie che Dio, nel mistero dei suoi misteri, doni ai singoli individui diverse quantità di grazia, a chi di più e a chi di meno: vedi la parabola dei talenti. N.d.C.

Dio rispetta la natura in genere muovendola in modo naturale, in quanto è naturale ad una natura inferiore di essere mossa (passivamente) da una natura superiore. Ogni creatura è per natura sottomessa a Dio e perciò tutto ciò che Dio fa in essa è naturale, anche se talvolta non è naturale secondo la natura particolare della cosa in cui si svolge l'azione divina (come ad esempio l'illuminazione di un cieco o la risurrezione di un morto).

La beatitudine è al di sopra della natura in quanto l'anima razionale non vi può arrivare con le sue sole forze naturali, ma è secondo la natura dell'anima razionale in quanto quest'ultima è "*capax scientiae beatae*" in quanto "*creata ad imaginem Dei*". La potenza intellettuale può arrivare a qualcosa di soprannaturale secondo l'oggetto, ad esempio, alla conoscenza naturale di Dio, ma non secondo la virtù in quanto certi atti superano le sue forze naturali. La perfezione naturale si intende o per il moto proprio della natura o per il moto di un agente superiore nella natura e in questo senso la ~~-246-~~ beatitudine soprannaturale rientra nelle perfezioni "naturali" dell'uomo, ma non nel senso che l'uomo ci può arrivare con un moto proprio, connaturale. La perfezione soprannaturale della visione beatifica può essere raggiunta solo per mezzo di un'istruzione gratuitamente concessa da parte di Dio.

- La gratuità della grazia.

Una virtù inferiore non si estende a quella superiore, ma una virtù superiore fa in un modo più perfetto l'azione della virtù inferiore. Ciò che eccede i limiti di una determinata natura le può essere dato solo da un agente diverso da essa e superiore rispetto ad essa per concessione gratuita. Ciò che avviene nella creatura come eccedente totalmente le sue facoltà dev'essere attribuito alla grazia divina. Siccome il proprio atto si realizza nella propria potenza, per ricevere una forma più alta si richiede una disposizione superiore del soggetto che lo elevi alla ricezione della forma superiore.

La grazia è un dono che non proviene dalla natura, ma si aggiunge ad essa come una perfezione non dovuta. Perciò, non essendo una forma sussistente (sostanza), ma accidentale, non ha né essere né divenire proprio, né propriamente si può dire creata. Vi è però in essa qualcosa della creazione in quanto non ha nel suo soggetto naturale né la sua causa efficiente né materiale dispositiva così da poter essere "*educta*"⁵³⁰ in atto dalla potenza della materia. I doni gratuiti non provenienti dalla potenza della natura per un agente naturale, provengono da una nuova infusione, anche se il loro aumento è un passaggio dal meno perfetto al più perfetto. Solo Dio può conferire la grazia che è al di sopra di ogni facoltà della natura creata. E' per questo che Cristo istituì i sacramenti che conferiscono la grazia perché solo Lui poteva concedere la grazia che non possiamo in nessun modo ottenere da noi stessi.

La grazia è inoltre prodotta da Dio immediatamente perché supera la capacità di agenti creati (non potendo essere "*estratta*"⁵³¹ dalla potenza della materia). Inoltre ci congiunge immediatamente a Dio secondo una certa somiglianza e perciò viene immediatamente prodotta da Lui ed infine, in quanto

⁵³⁰ Edotta. *N.d.C.*

⁵³¹ O edotta. *N.d.C.*

la grazia conduce all'ultima perfezione, dev'essere attribuita a Dio come primo agente. Tutto ciò che vi è nell'uomo in ordine alla salvezza è compreso nell'effetto della predestinazione, anche la stessa preparazione alla grazia e quindi l'effetto della predestinazione preso globalmente non ha nessuna causa da parte nostra, ma solo da parte della volontà assolutamente libera di Dio.

- La necessità della grazia per raggiungere effetti soprannaturali.

La conoscenza naturale è aiutata dalla rivelazione gratuita -247- in quanto la luce naturale dell'intelletto è confortata dall'infusione della luce gratuita e talvolta si formano divinamente anche dei fantasmi⁵³² nell'immaginazione come accade nelle visioni profetiche o perfino delle voci sensibili come avvenne nel battesimo di Gesù. L'uomo è ordinato al fine ultimo soprannaturale ed ha bisogno di una conoscenza adeguata di esso. Ma siccome un tale fine è superiore alle facoltà naturali della ragione, è necessario che gli sia rivelato tutto ciò che è al di là delle capacità naturali del suo intelletto. Così l'uomo non può conoscere la grazia che è in lui, perché la sua presenza dipende unicamente dalla volontà divina, i cui decreti ci sono profondamente nascosti, ma si può conoscere o per congetture attraverso certi segni esterni o con certezza quando Dio concede una rivelazione particolare.

Il dono di grazia eleva l'uomo a qualcosa che è sopra la natura umana sia per quanto riguarda la sostanza dell'atto che per quanto riguarda il modo e per questi atti, soprannaturali "*quoad modum*" è infusa da Dio la grazia abituale santificante.

L'uomo è stato gratuitamente elevato ad un fine soprannaturale: un dono che non poteva essere dato a delle creature inferiori incapaci di arrivare ad un fine superiore alla loro natura. Ora, se l'uomo è ordinato ad un fine che è sopra la sua natura, deve avere i mezzi proporzionati al fine e cioè deve avere un aiuto soprannaturale e gratuito di Dio. La beatitudine perfetta infatti non può essere raggiunta dalla natura creata, perché consiste nella visione dell'essenza divina. Ma la conoscenza creaturale è secondo il modo della sostanza creata e quindi inferiore rispetto ad un oggetto così alto e sublime, infinitamente eccedente ogni sostanza creata. Né l'uomo né qualsiasi altra creatura può per natura sua conseguire la beatitudine perfetta, in quanto la sua forza e la sua azione è limitata e soggetta alle leggi della natura. Se perciò avviene qualcosa di soprannaturale dev'essere attribuito a Dio e così anche la beatitudine che eccede le capacità naturali delle creature. Solo Dio può causare il dono gratuito della beatitudine perfetta, la quale perciò non si ottiene per natura, bensì per grazia. La grazia a sua volta è ordinata alla beatitudine perfetta. Così gli angeli furono creati immediatamente in grazia di Dio, perché erano virtualmente destinati alla beatitudine soprannaturale.

San Tommaso rivela quindi un grande senso per l'autonomia e la consistenza della natura nel suo ordine, per la superiorità della grazia, ma anche per la presenza in qualche modo "connaturale" della grazia nel suo soggetto naturale, il quale non solo non è distrutto o danneggiato nella sua perfezione naturale, ma perfezionato e sopraelevato ad un livello più alto. -248-

⁵³² Immagini. *N.d.C.*

0.2.2. Natura e grazia

II. I PRESUPPOSTI TEOLOGICI: L'ORDINE NATURALE E L'ORDINE SOPRANNATURALE

A. La natura.⁵³³ 448)

Ogni cosa è quel che è per mezzo della sua essenza (30/154) (“*id quo aliquid est id quod est*”), la quale, come principio di operazione, si chiama “natura”. L’essenza di una specie dà l’unità alla specie e la distingue da altre specie. L’essenza in sé non è né universale né individuale, ma realmente esiste solo in un supposito individuale come natura individuale identificata con il suo supposito.

La natura individua è però la stessa natura universale individuata da un supposito individuale o identico con essa (forme separate individuate “in specie”) o da essa realmente distinto (forme inerenti alla materia individuante).

La natura individua comprende in sé la natura universale come sua parte formale, la quale è per conseguenza reale nel suo soggetto concreto. Il termine suppositazionale come costitutivo formale del supposito sussistente si distingue secondo una distinzione reale modale dalla natura individua (*suppositum*). Nelle forme inerenti vi è inoltre una distinzione reale tra la forma e il suo supposito individuale (il principio individuante è infatti la materia distinta dalla forma), mentre nella forma separata la natura è già individuata in sé, è il suo supposito.⁵³⁴ Così si spiega come i gradi metafisici (natura dell’individuo, della specie e dei generi) si identificano nell’individuo e allo stesso tempo vi è una distinzione tra la natura universale (forma) e il principio di individuazione (materia prima attitudinalmente quantificata) nelle realtà composte di materia e forma.

La natura comune è partecipata nei singoli individui, i quali a loro volta hanno parte in un’unica realtà comune a tutti che li definisce, li fa essere ciò che sono rispetto all’identità con se stessi e alla differenza da altri esseri. Cambiare l’essenza significa cambiare lo stesso essere di una cosa; è perciò impossibile che una cosa sia cambiata quanto all’essenza rimanendo nella sua propria identità: questo infatti implicherebbe contraddizione e quindi non-fattibilità oggettiva, alla quale non si estende la potenza (nemmeno quella “assoluta”) di Dio.

L’essenza è perciò il principio dell’identità delle cose e per conseguenza della loro proprietà e distinzione. Sul piano -249- dell’essere le cose dipendono da Dio in linea di causalità efficiente; invece

⁵³³ 448) (53) Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 45, a.3 ad 3 (GREDT II 239, n. 833); q.15, a. 2 c.a. e ad 3; ad 4; q.60, a.1 c. a.; *Contra Gentes* IV 36, n.3740; *Summa Theologiae* II-II, q.5, a.4 ad 3; I-II, q.62, a.2 s.c.; II-II, q.24, a.2 c.a.; I, q.60, a.2 c.a.; I-II, q.97, a.1 ad 1; a.3 ad 1; q.106, a.1 ad 2; *Suppl.* q.6, a.2 ad 2; I-II, q.113, a.4 ad 2; II-II, q.4, a.7 c.a.; I, q.62, a.2 ad 1; q.63, a.1 ad 3; II-II, q. 24, a.2 ad 2; I-II, q.109, a.3 c.a.; ad 1; *IV Sent.* d.28, a.3 ad 2 (DThC 6, II, coll.1587 ss., VAN DER MEERSCH); I-II, q.85, a.1 c.a.

⁵³⁴ 449) Per i principi di individuazione come principi di sussistenza e di distinzione dei sussistenti, cfr. *De Pot.* q.9, a.5 ad 13. Cfr. anche *Summa Theologiae* I, q.3, a.3 c.a.

sul piano dell'essenza la dipendenza si realizza prevalentemente in linea di causalità formale. Dio crea le essenze ponendole *in esse*; considerate invece indipendentemente dal loro essere, sono prodotte da Dio secondo il suo intelletto, ma l'atto creativo pratico suppone già l'essenza concepita come un'idea nella mente divina⁵³⁵.

Dio potrebbe creare altre essenze al di fuori di quelle che di fatto crea, ma allora creerebbe secondo altre idee, secondo altre essenze già concepite, già esistenti in un modo intenzionale e potenziale.

Il nesso tra essenza ed essere è contingente in tutte le cose create e la loro essenza (31/54) è ordinata trascendentalmente (cioè secondo tutto il suo essere) all'essere attuale, come la potenza è ordinata al suo atto, ma la creatura è in relazione solamente predicamentale⁵³⁶ al suo Creatore in quanto il suo "essere creato" suppone un soggetto (essenza individua) già costituito per poter aderirvi come un accidente; la creatura non si riduce al suo essere creato⁵³⁷. Essa ha infatti un essere, ma lo ha secondo una tale essenza o natura propria; a sua volta però, la natura è distinta dall'essere e lo riceve secondo il suo modo proprio.

San Tommaso pone l'origine delle singole essenze o "rationes rerum" nella mente divina che formula diverse idee secondo la diversa partecipabilità della sua essenza infinita concepita dall'intelletto divino.

Dio intende di per sé il bene di tutto l'universo e per conseguenza anche quello delle parti: la concezione dell'universo è impossibile senza quella delle singole parti di esso. Ed è secondo le proprie nature ("rationes") delle cose che Dio crea ogni singola realtà. La concezione che Dio ne ha nel suo intelletto è l'idea non come mezzo di conoscenza (la conoscenza divina infatti è immediata), bensì come un oggetto conosciuto.

Sul piano pratico Dio crea secondo le "rationes rerum"; invece sul piano puramente conoscitivo è Lui che nell'intelletto produce le stesse "rationes" come idee architettoniche del cosmo, non dipendenti dalle cose stesse, ma dall'intelletto divino che conosce la stessa essenza divina come diversamente partecipabile dalle creature secondo una certa somiglianza. Ed è quindi proprio come una partecipazione dell'essenza divina che ogni creatura ha la *sua* specie propria. La stessa "naturalità"

⁵³⁵ P.Tomas ci mostra qui due modalità del creare divino: un creare di tipo efficiente e un creare di tipo formale. Il primo tipo di creazione impegna la volontà divina secondo la causalità efficiente e produce l'essere, mentre il secondo impegna l'intelletto secondo la causalità formale, che è la causalità ideale e produce le essenze. Stando così le cose, Dio può produrre una essenza senza darle l'essere. Siamo qui nel campo dei possibili o dei creabili. Quando invece Dio impegna la sua volontà crea liberamente l'ente dal nulla. *N.d.C.*

⁵³⁶ Riguarda l'essenza. *N.d.C.*

⁵³⁷ Un conto è la creatura esistente e un conto è l'esser creato della creatura in quanto essenza individua. Dunque l'esser creato, che riguarda essere come tale della creatura e quindi la volontà divina, appartiene alla creatura e la presuppone in quanto essenza individuale previamente pensata dalla mente divina. Certamente anche l'essenza è creata, ma solo in quanto pensata da Dio. Affinchè essa esista nella realtà, occorre che essa riceva l'essere dalla volontà divina. In questo senso Padre Tyn dice che l'esser creato è un accidente, un qualcosa che si aggiunge all'essenza individuale della creatura (NdC).

delle cose, la loro “proprietà”, il fondamento della loro relativa indipendenza ontologica è un effetto del progetto architettonico nella mente divina. Le creature sono indipendenti in quanto imitano nella loro essenza o “ratio rei” la stessa indipendenza dell’essenza divina, cioè in quanto dipendono dall’intelletto divino. Più profonda è questa dipendenza di imitazione esemplare⁵³⁸, più consistente è la stessa natura delle creature e la loro indipendenza (32/54) essenziale. -250-

La natura di ogni cosa è la sua forma prima e più intima, alla quale si aggiungono tutte le altre perfezioni. Così ad esempio gli esseri dotati di intelletto prima ancora di essere dotati di conoscenza razionale sono dotati di una natura che a sua volta comprende la razionalità. La natura è la stessa essenza come principio di operazione, ma ogni cosa agisce per la sua forma e perciò ogni natura individua ha la sua specie propria secondo la sua forma o natura universale. La natura specifica è uguale in tutti gli individui in cui si verifica e si dice ugualmente di tutti (“natura una in multis et de multis”) - “natura ... aequaliter in omnibus invenitur”.

La natura determina l’essere di ogni cosa distinguendolo dall’essere delle altre cose. Si tratta quindi di un principio delimitante, definiente e perciò a sua volta ben delimitato e definito.

Alla natura non si può aggiungere nulla come parte di essa, ma si può aggiungere qualcosa all’individuo che ha una tale natura.⁵³⁹ 450 (54) Ne segue necessariamente che tutto ciò che è sopra la natura si distingue realmente da essa. E’ così che le virtù teologali si distinguono da quelle intellettuali e morali. E’ per questo che la carità è infusa: in quanto cioè l’effetto naturale non trascende la sua causa e per conseguenza ciò che eccede le facoltà della natura non può essere nel soggetto in un modo naturale né può essere acquistato per mezzo delle forze naturali. La natura non è principio sufficiente di ciò che è sopra la natura, anche se ne è il presupposto necessario. Infatti non avrebbe senso parlare di effetti soprannaturali se non rispetto ad una natura determinata.

La legge naturale corrisponde alla finalità insita nelle creature. In questo senso è una vera legge come un ordine della ragione per il bene universale del mondo promulgato dal Creatore, che ne è l’autore ed il governatore supremo. Le sue caratteristiche corrispondono a quelle della natura stessa. E’ immobile nei suoi principi universali, anche se, nelle ultime conclusioni più particolari può deficere⁵⁴⁰ (*ut in paucioribus*), sia quanto alla conoscenza, sia quanto alla rettitudine. La sua immobilità deriva dalla sua partecipazione alla Legge eterna che è la stessa essenza di Dio.

L’intelletto divino istituisce la natura in un modo perfetto e quindi attitudinalmente immobile (ma deficiente *ut in paucioribus* in quanto la materia si può eccezionalmente sottrarre all’ordine della forma) e contenente dei principi universali sempiterni. La legge naturale e divina (positiva) possono essere cambiate solo dalla volontà di Dio, da cui procedono. Qui però bisogna essere attenti -251- ad

⁵³⁸ O formale. *N.d.C.*

⁵³⁹ 450) (54) Cfr. *De Pot.* q.7, a. 4 c.a.: “nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adiungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis”.

⁵⁴⁰ Latinismo. Venir meno, tralignare, decadere. *N.d.C.*

una distinzione fondamentale: la legge positiva può cambiare con una nuova rivelazione; quella naturale invece, essendo “promulgata” nella stessa creazione, potrebbe cambiare solo nell’ipotesi di un’altra creazione, ma supposto che Dio abbia voluto creare un tale mondo determinato con tali finalità precise, ne risulta una legge naturale ben definita nell’ambito e nei limiti di questo stesso ordine. Come la natura con la sua finalità operativa è intima ad ogni cosa, così anche la legge naturale è “*indita*” alla natura umana.

E SanTommaso distingue bene il duplice modo di intendere l’interiorità della legge: quella naturale è indita come parte della natura stessa, quella della grazia è indita in quanto inerisce al soggetto umano, ma è quasi “aggiunta” rispetto alla natura. (33-55) La grazia e la legge nuova che le⁵⁴¹ corrisponde è per conseguenza *nella natura* (contro l’estrinsecismo), ma vi è *come qualcosa di aggiunto ad essa* (contro l’immanentismo); la legge naturale invece non solo è nella natura ma vi è come parte della natura stessa. L’ordine della grazia non toglie la natura e perciò la legge naturale rimane e nell’economia dell’Antico e in quella del Nuovo Testamento.

La conoscenza naturale è presupposta a quella soprannaturale e si distingue realmente da essa. Essa infatti riguarda Dio come l’autore della natura creata e del suo essere connaturale, non come l’autore della grazia giustificante ed oggetto della visione beatificante. La formalità diversa specifica una conoscenza diversa: quella naturale distinta da quella soprannaturale di fede e di visione.

Solo la conoscenza soprannaturale ha un effetto salvifico, giustificante; solo essa può fondare il moto della volontà nell’atto della speranza e della carità. Queste virtù infatti tendono al fine soprannaturale e quindi esigono una conoscenza previa adeguata di questo fine e cioè una conoscenza soprannaturale per fede.

Un simile ragionamento si deve fare anche per l’amore di Dio, che può essere naturale o soprannaturale. Il primo riguarda Dio come principio dell’essere naturale, il secondo invece si converte⁵⁴² a Lui come al principio beatificante per mezzo della visione immediata della sua essenza. Il primo è connaturale e quindi raggiungibile con le sole forze della natura, il secondo eccede i limiti della natura creata e proviene da un dono gratuito.

L’amore di amicizia si fonda su di una comunicazione di beni: se si tratta di beni naturali, è naturale; se invece la comunione riguarda dei beni soprannaturali, è un dono gratuito di Dio. Vi è un amore naturale di ogni cosa per il suo essere e la massima perfezione della creatura razionale consiste nell’amore di Dio che riassume in sé la bontà di tutte le creature. Solo la carità soprannaturale unisce però veramente con Dio, fa entrare in comunione di vita spirituale con Lui.

In sé Dio è ~~-252-~~ sommamente degno di amore, ma siccome la nostra volontà segue spesso dei beni sensibili, vi è bisogno della carità affinché ci si orienti perfettamente a Dio. L’amore di Dio sopra

⁵⁴¹ Questo appare anche dal rapporto della legge naturale con quella positiva divina (Legge Nuova intesa come Legge della Grazia). *Nota dell’Autore*.

⁵⁴² Si orienta a Lui. *N.d.C.*

tutte le cose è connaturale all'uomo secondo la sua natura considerata però nella sua totalità. Ora, dopo il peccato originale, l'uomo non è più in grado di raggiungere la pienezza degli effetti connaturali ed ha perciò bisogno della grazia sanante anche sul piano della natura stessa.

Dopo il peccato originale l'amore di Dio sopra ogni cosa è un amore soprannaturale di carità, fondato però sulla tendenza naturale ad amare Dio sopra ogni cosa, tendenza che raggiungeva il suo pieno effetto solo (34-55) nell'integrità della natura, ma che rimane anche se deficiente nei particolari e quindi anche nella totalità dell'effetto connaturale, perfino nello stato di natura decaduta come una disposizione di base.

L'amore naturale di Dio sopra tutte le cose non è però la carità. Il primo infatti riguarda Dio come fine di un bene naturale; quest'ultima invece tende ad una vera e propria società spirituale con Dio, oggetto della beatitudine. Il GAETANO⁵⁴³ 451) distingue bene tra la dilezione naturale e soprannaturale in quanto l'amore naturale è secondo la natura, secondo l'intera sua capacità, non però come proveniente dalla natura stessa (riguarda infatti lo stato di natura integra e non vi sarebbe nell'ipotesi di una "natura pura"). Il fatto che la natura decaduta non adegua più la totalità delle sue capacità originali è puramente accidentale come lo è la stessa infermità della natura conseguente al peccato originale, che porta con sé la tendenza disordinata al bene particolare.

L'amore di carità, strettamente soprannaturale, supera la capacità della natura in quanto suppone la rivelazione gratuita dell'amore di Dio (l'amore di amicizia è infatti reciproco) e comunione di beni divini (l'amicizia fondata su di una comunione di beatitudine). Perciò⁵⁴⁴ fa rientrare la dilezione naturale nella virtù di religione che fa parte della giustizia ed afferma che è in questo senso che il precetto dell'amore di Dio e del prossimo si può in qualche modo adempiere anche sul piano naturale senza la carità infusa.

Ovviamente non v'è la stessa relazione tra carità e dilezione naturale come tra virtù infusa ed acquisita, perché la carità è infusa per la sua stessa essenza e per conseguenza non ha un equivalente "acquisito" come la virtù morale che può essere o infusa o anche acquisita, ma se la carità non ha un equivalente naturale a livello di abito acquisito, ha nondimeno un fondamento naturale nella dilezione naturale spontanea.

Posta la distinzione reale tra la natura e la grazia ed affermata -253- l'inerenza della grazia al soggetto naturale, ne segue che la differenza tra lo stato di giustizia originale e lo stato di natura decaduta non sarà né quella tra una natura perfetta e una natura completamente distrutta in seguito, né si tratta di una natura sostanzialmente uguale, che con il peccato perde solo una perfezione esterna rimanendo in sé del tutto intatta.

Il peccato originale non è indifferente rispetto alla natura, ma nemmeno la distrugge completamente; la danneggia e la rende inferma. Secondo S. Tommaso, triplice è il dono naturale:

⁵⁴³ 451) Cfr. CAIETANI Thomae de Vio card., *Commentum in Summam Theologiam S. Thomae Aq., Opera omnia*, ed. Leonina, Romae 1892, t. VII (I-II, q.109-114) comm. in q.109, a.2, n.VI-VII, p.296.

⁵⁴⁴ Sottinteso: il Gaetano. *N.d.C.*

quello della giustizia originale soprannaturale secondo la sua origine e la sua destinazione finale, ma naturale secondo il suo modo di essere nel soggetto; quello dell'inclinazione alle virtù e alle loro operazioni; infine, quello dei principi naturali.

Ora, la giustizia⁵⁴⁵ è stata tolta completamente; la natura *in sensu stricto* è rimasta perfettamente intatta per quanto riguarda i suoi principi entitativi (ad es. l'uomo è un essere animato ragionevole *ante et post lapsum* indifferentemente); invece è stata resa inferma o "inclinata"⁵⁴⁶ per quanto riguarda i principi operativi (inclinazione al bene particolare).

L'ipotesi "natura pura" - un pensiero del tutto legittimo del GAETANO - si deve intendere della natura come principi entitativi e così si può dire senza esitazione che tra la natura pura e quella decaduta vi è solo una differenza come tra una persona nuda ed una spogliata di vestiti; la natura rimane la stessa ma nel caso della natura pura i difetti erano naturali, mentre nello stato di natura decaduta hanno ragione di pena per una colpa⁵⁴⁷.

Quando poi si parla di principi "entitativi", le stesse conclusioni valgono anche per le facoltà operative, in quanto sono degli enti, non però in quanto sono formalmente operative. La base ontologica delle capacità operative è quindi intatta; la loro operatività invece è inclinata al male. Se infatti la grazia è intesa come un accidente non dovuto alla natura, allora il peccato non potrà essere inteso come una distruzione totale della natura, perché togliendo la grazia la natura rimane nel suo ordine (ben differente e ben distinto da quello della grazia), ma siccome la grazia inerente al soggetto naturale ne ordinava le facoltà al fine soprannaturale ed anche alla totalità del bene connaturale, la sua assenza provoca una ferita nell'operatività anche naturale: le facoltà naturali abbandonate a se stesse cominciano a tendere a dei beni particolari senza più adeguarsi alla totalità del loro bene connaturale.⁵⁴⁸

452) -254-

Opinioni divergenti da quelle di S. Tommaso.

SCOTO insegna l'esistenza univoca di essenze individue dipendenti da Dio in un modo assoluto ed arbitrario. Le essenze hanno un'idea corrispondente nell'intelletto divino, ma dipendono anche completamente dalla sua volontà⁵⁴⁹.

⁵⁴⁵ Si intende la giustizia originale, non la giustizia intesa come virtù morale naturale. *N.d.C.*

⁵⁴⁶ Sottinteso: al peccato. E' ciò che il Concilio di Trento chiama *concupiscentia* o *fomes peccati*. *N.d.C.*

⁵⁴⁷ Prendiamo ad esempio il caso della morte: nella natura pura (nuda) essa è naturale, perché gli elementi dei quali si compone il corpo non sono fatti di per sé per stare assieme a costituire il soggetto umano, ma per loro natura sono fatti per seguire ciascuno la propria legge. Invece nella natura decaduta (spogliata) la morte può apparire come innaturale in quanto la natura è privata dell'immortalità, però ricordiamoci che questa non risulta di per sé dalla natura, ma era un dono preternaturale fatto da Dio ai progenitori. *N.d.C.*

⁵⁴⁸ 452) Cfr. *ibid.*, n. III, p.292.

⁵⁴⁹ Secondo Scoto, nell'esposizione di P. Tomas, le essenze, benché abbiano un corrispondente nell'intelletto divino, tuttavia, in quanto create, sembrano dipendere soltanto dalla volontà. Ciò non vuol dire che non siano intellegibili, tanto che

Dio potrebbe spostare arbitrariamente perfino la divisione tra il bene e il male naturale entro i limiti della stessa natura creata. Una concezione razionalistica dell'essere è qui alla base di un estremo volontarismo (dipendenza totale dall'arbitrio sovrano di Dio), così la relazione di creazione sarebbe identica (35-55) al suo fondamento che è la creatura e quest'ultima si ridurrebbe così trascendentalmente al suo "creatum esse".⁵⁵⁰ 453) Tra creazione e creatura vi sarebbe solo una distinzione di denominazione. In qualche modo Scoto anticipa e preannuncia la distruzione delle essenze operata sistematicamente dai NOMINALISTI (Scoto riduceva la "haecceitas" in qualche modo all'essenza stessa, i nominalisti invece ridurranno l'essenza all'individuo con risultati molto simili) preparando la strada all'estrinsecismo della grazia insegnato da LUTERO.

Venuto meno il soggetto naturale della grazia, quest'ultima si trova per forza "al di fuori". Talvolta si cerca di ricondurre perfino il tomismo (contro le esplicite affermazioni dello stesso San Tommaso) a questa posizione, che riduce la creatura al suo essere creato (così dice, ad es. O.H. PESCH, che ogni posizione riguardante la creatura dice un rapporto al Creatore, almeno implicitamente, un rapporto che sarebbe "tematico" nella terminologia della "grazia creata".⁵⁵¹ 454) E' interessante che lo stesso MOLINA ha intuito come Scoto e i nominalisti (in particolare GABRIEL BIEL) tendono a ridurre l'azione propria delle cause seconde preparando in qualche modo la strada per Lutero, il quale negherà chiaramente la libertà umana.⁵⁵² 455)

GLI PSEUDOSUPERNATURALISTI tendono a distruggere la natura e a minimizzarne le capacità nello stato di natura decaduta. La stessa *legge naturale* sarebbe solo un tentativo di costruirsi

Scoto ammette addirittura l'intelligibilità dell'essenza individuale (*haecceitas*). Tuttavia tra l'essenza creata e l'idea di essa nell'intelletto divino non sembra esistere una vera corrispondenza, perché le decisioni creative di Dio non sembrano dettate da vera sapienza, ma da un puro arbitrio divino, per cui Dio dà l'apparenza di essere un dittatore. Questo inconveniente sembra causato dalla mancanza di una adeguata dottrina dell'analogia dell'essere, per la quale tra l'essenza creata e l'essenza divina si stabilisce una somiglianza e quindi una comunicazione. Viceversa la famosa dottrina scotista dell'univocità dell'essere, nel momento in cui si intende distinguere rischia di favorire l'equivocità. Da qui in teologia la conseguenza di una volontà divina che sembra in contrasto con le esigenze della ragione. Molto probabilmente però l'intenzione di Scoto non è quella di negare la sapienza divina, ma quella di sottolineare la sua libertà creativa e la sua onnipotenza, cosa che del resto è atta a suscitare in noi la fede, in quanto la fede comporta un obbedire a Dio in un qualcosa in quanto è voluto da Dio. Queste posizioni di Scoto rappresentano a mio avviso un modo improprio di esprimere una dottrina della sapienza divina e dell'analogia dell'essere, che in fondo non è lontana da quella di san Tommaso. Tuttavia questa maniera imperfetta di esprimersi può prestarsi a fraintendimenti di tipo equivocistico e volontaristico che vengono a negare le esigenze dell'intelligibilità. Da qui partirà purtroppo Ockham, come nota giustamente P.Tomas, dal quale a sua volta partirà Lutero, dove Dio per la sua arbitrarietà non è più tale da suscitare fiducia, ma quell'angoscia tipicamente luterana, dalla quale Lutero crederà di liberarsi con la sua dottrina della fede che contrasta con la ragione. *N.d.C.*

⁵⁵⁰ 453) ⁵⁵⁾ Cfr. E. GILSON, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris, 1952, p.343.

⁵⁵¹ 454) ⁵⁶⁾ Cfr. O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung*, Mainz, Grünewald, 1967, p. 622.

⁵⁵² 455) ⁵⁷⁾ Cfr. L. MOLINA, *Concordia*, ed. Rabeneck, Oniae-Matriti, Sapientia, 1953, p.186 ss.

delle sicurezze umane.⁵⁵³ 456) In questa prospettiva anche le parole di S.Paolo (Rm 2, 26-29), secondo le quali anche i pagani fanno naturalmente le opere della legge naturalmente buone, vengono interpretate nel senso agostiniano applicandole ai cristiani (36-59) *ex gentibus*, quindi ai pagani che hanno già la grazia (“quia ut crederent, ipsa in eis est per Dei gratiam correcta natura”).⁵⁵⁴ 457). L’uomo non dovrebbe desiderare la *bontà naturale*, ma il suo contrario e perfino la stessa dannazione. -255- *La stessa natura* è peccato e perciò l’opposizione tra Dio e il peccatore diventa quella tra Dio e l’uomo.⁵⁵⁵ 458) *Le opere buone* sono tali solo per il giudizio arbitrario di Dio, non per la loro bontà intrinseca.⁵⁵⁶ 459) *La conoscenza naturale di Dio* è impossibile, perché l’ordine naturale “assoggettato alla legge” non può rivelare la bontà di Dio conoscibile per conseguenza solo per fede.⁵⁵⁷ 460)

Ora San Paolo insegna esplicitamente l’esistenza di una conoscenza naturale di Dio e anche se la sua intenzione è quella di mettere in evidenza la degenerazione e il peccato dell’uomo, al quale corrisponde poi l’ira di Dio, lo stesso presupposto del peccato è la capacità naturale di conoscere Dio ed osservarne in qualche modo la legge, altrimenti la ribellione sarebbe priva di responsabilità personale.⁵⁵⁸ 461)

IL MAGISTERO ha perciò giustamente rigettato la posizione di coloro che negano la conoscenza naturale di Dio, insegnano come unica conoscenza possibile di Dio quella che viene dalla grazia oppure di coloro che, pur ammettendo la conoscenza naturale, insegnano la sua intrinseca malizia come quella di un atteggiamento fondamentalmente presuntuoso e superbo.⁵⁵⁹ 462)

Anche *l’amore naturale* di Dio è aspramente criticato dai protestanti e dai giansenisti. LUTERO insegna che i precetti della legge non possono essere adempiuti dalle sole forme naturali né *quoad substantiam* né *quoad modum* (*caritatis*). Non è la carità che forma tutte le altre virtù, compresa la fede, ma è la fede stessa che comprende tutte le virtù, anche la carità, pervade l’uomo intero in un unico slancio ed afferra Cristo stesso (“apprehendit Christum”).

⁵⁵³ 456 ⁵⁸⁾ Cfr. L. LANGEMEYER, *Gesetz und Evangelium*, Bonifatius, Paderborn, 1970, p.171.

⁵⁵⁴ 457) ⁵⁹⁾ Cfr. M.-J. LAGRANGE, OP, *S.Paul. Epître aux Romains*, Gabalda, Paris, 1916, p.59. Riferendosi a *Contra Iulianum* IV, III, 25, aggiunge: “Grâce à l’autorité d’Augustin, ce contresens acquit droit de cité dans l’exegèse latine et exerça une influence très fâcheuse au temps de Luther et ensuite de Baius”.

⁵⁵⁵ 458) Cfr. J. LORTZ, *Die Reformation*, Freiburg i. Br., Herder, 1949³, I, p. 384.

⁵⁵⁶ 459) Cfr. H. KÜNG H., *Rechtfertigung. Die Lehre K. Barths und eine katholische Besinnung*, Johannes, Einsiedeln, 1957, p.88: “Die Werke des Menschen sind gut ... aus reiner Gnade”.

⁵⁵⁷ 460) Cfr. L. LANGEMEYER, *Gesetz und Evangelium*, l.c.p.350: “Die Gutheit der schöpfung ordnungen / kann / nur in Glauben erkannt werden. Die Schöpfungsordnungen stehen zunächst wie die Welt unter dem Gesetz, unter dem Todesurteil Gottes”.

⁵⁵⁸ 461) Cfr. K. PRÜMM, SJ, *Il messaggio*, Brescia, Paideia, 1964, p.43; O. KUSS, *La lettera ai Romani*, Brescia, Morcelliana, 1962, pp. 67, 106, ecc.; TOB, p. 40/2 (12a), 42/2 (27 a).

⁵⁵⁹ 462) CLEMENS XI, *constitutio apostolica “Unigenitus Dei filius”* (1713); cfr. DS 2441, prop.41 di Paschasio Quesnel: “Omnis cognitio Dei, etiam naturalis ... non potest venire nisi a Deo, et sine gratia non producit nisi praesumptionem”.

Se Dio, oltre alla legge esigesse anche la modalità della carità, la stessa carità diventerebbe oggetto di un precetto di legge, cosa questa per Lutero del tutto inammissibile, e si presenterebbe come un tiranno crudele che impone la grazia come una nuova esigenza legale (“gratia necessaria ... per novam exactionem ultra legem”).⁵⁶⁰ 463) IL MAGISTERO invece, nella condanna di M.BAIO afferma indirettamente, ma chiaramente, la legittimità di una netta distinzione tra dilezione naturale e ~~-256-~~ soprannaturale.⁵⁶¹ 464)

La tendenza dei NATURALISTI è sostenuta “sintomaticamente” dal MOLINISMO. Molina, pur avendo giustamente (37/65) criticato la minimalizzazione delle cause seconde in Scoto e nel nominalismo e, in un modo del tutto particolare nel protestantesimo, tende alla posizione opposta insegnando una indipendenza eccessiva delle cause create e soprattutto quella dell’uomo davanti a Dio, fino a far dipendere l’efficacia della grazia dalla scelta umana. Secondo lui, Dio potrebbe conferire all’uomo una tale capacità naturale da poter agire senza il moto previo (premozione) da parte di Dio stesso.⁵⁶² 465) Ora, San Tommaso insegna, e giustamente, che ogni operazione della creatura secondo le sue stesse esigenze naturali dev’essere sostenuta da Dio prima ancora di passare all’atto secondo, in quanto l’inizio di ogni azione implica un nuovo essere dell’effetto e questo può venire solo da Dio come dalla causa prima e principale.

Se l’uomo potesse agire in vista di un tale effetto senza l’aiuto previo di Dio, dovrebbe essere lui stesso dotato di una capacità quasi “divina”, cioè dovrebbe avere la capacità di produrre l’essere dell’effetto in un’azione identica alla sua stessa essenza diventando così un altro “dio”. Ma una tale posizione è evidentemente contraddittoria e quindi opposta alla sapienza ed alla stessa onnipotenza divina. *La natura si distrugge non solo quando se ne minimizzano eccessivamente le capacità, ma anche quando se ne esaltano indebitamente le proprie forze.*

⁵⁶⁰ 463) WA 40/ I / 226, 6 – 229, 14: “Sicut vos dicitis charitatem ipsam imbuere ..., sic dicimus nos Christum esse formam istius fidei, et sic apprehensus est iustitia Christiana; propter hanc reputat nos iustos et donat vitam. Ibi aliam dico extra et supra legem, quia fides non lex ...”; Cfr. WA 56/274, 11-18.

⁵⁶¹ 464) Cfr. PIO V, *Bulla “Ex omnibus afflictionibus”* (1567), DS 1934, condanna della prop. 34 di M. Baio: “Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata”.

⁵⁶² 465 Cfr. L. MOLINA, *Concordia*, l. c., p.184/ 28-34/.

B. La grazia.⁵⁶³ 466)

La grazia è *accidentale* rispetto alla natura del suo soggetto, che è una sostanza razionale sussistente. La sostanza infatti o è la natura o fa parte di una natura come (38-67) come la forma o la materia. Se perciò la grazia fosse “sostanziale”, dovrebbe appartenere alla natura e quindi non sarebbe più né soprannaturale né gratuita. Per essenza sua la grazia è accidentale rispetto all’anima che è il suo soggetto. Ovviamente la grazia increata che è lo stesso atto divino con cui la grazia creata viene data è sostanziale in Dio, in quanto è identica alla stessa essenza sussistente di Dio. Il suo effetto, essendo solo un’imperfetta partecipazione dell’anima alla bontà divina, è accidentale rispetto -257- all’anima e quindi meno perfetto dell’anima stessa quanto al suo modo di essere, ma infinitamente più alto dell’anima quanto alla sua azione, che è quella di far partecipi alla bontà di Dio, di cui la grazia è un’espressione speciale. L’imperfezione del modo di essere non diminuisce la nobiltà intrinseca della grazia.

Anzi, voler farne una sostanza potrebbe rivolgersi proprio contro la sua dignità come accade con la carità (virtù coestensiva con la grazia) se si confonde con lo stesso Spirito Santo (ipotesi di una grazia increata come effetto dell’anima); così infatti diventa una cosa divina, ma cessa allo stesso tempo di essere una cosa umana e quindi non sarebbe una virtù vera e propria della persona umana (ed è proprio questa la tesi estrinsecistica degli pseudosupernaturalisti).

La grazia è perciò una qualità (e quindi una realtà accidentale), un abito (prima specie della qualità) ordinato come abito non direttamente all’atto (ha bisogno delle virtù infuse per raggiungere l’atto), ma ad un ornamento interno dell’anima e ad una disposizione rispetto alla gloria. E’ un accidente particolare, esulante completamente dagli accidenti naturali dell’anima, ma rientra appunto, nonostante la sua particolarità, nelle realtà accidentali. La grazia inoltre è in un modo mutevole nell’anima, cioè può essere persa per un peccato mortale *in statu viae*. Anche questa è una conseguenza della sua accidentalità in quanto, avendo un essere completo *nell’anima* come una forma accidentale, segue le variazioni del suo soggetto, il quale cambia le sue disposizioni secondo le scelte del libero arbitrio.

Vi sono dei teologi che trovano inadeguato il termine “accidentale” applicato da San Tommaso alla grazia perché vedono messa in questione l’inerenza intima della grazia al soggetto umano e la sua operatività in esso (33-67). Ora qui bisogna dire che:

- 1) San Tommaso stesso fa delle riserve dicendo che la grazia è un “accidente” sconosciuto ai “filosofi” e cioè del tutto particolare;

⁵⁶³ 466) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.2 ad 2, a.3 ad 3; II-II, q.23, a.2 c.a.; *De Verit.* q.27, a.2 ad 7; *II Sent.* d.26, q.1, a.4 ad 1; *Summa Theologiae* III, q.63, a.5 ad 1; *CG* III 150, nn.3227, 3229, 3230; *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.1 c.a.; q.114, aa.2 e 5; I-II, q.76, a.2 ad 2; q.109, a.7 c.a.; III, q. 62, a.1. c.a., a.5 c.a.; q.64, a.1 c.a.; I-II, q.110, aa.3 e 4; q.113, a.9; q.114, a.3; II-II, q.19, a.7 c.a.; *II Sent.* d.26, q.1, a.1 ad 2 e *Summa Theologiae* I-II, q.111, a.1 ad 2 (DThC 6 / II, coll. 1556-1557).

- 2) che sarebbe un errore di immaginarsi gli accidenti (anche quelli predicabili) come qualcosa di puramente estrinseco (talvolta, in un'interpretazione deteriore della metafisica aristotelica, ci si serve perfino dell'immagine completamente inadeguata di "vestiti su un attaccapanni");
- 3) il termine "accidentale", nonostante l'inadeguatezza essenziale del linguaggio umano davanti al mistero soprannaturale, è il più adatto perché salva e la gratuità della grazia e la sua reale inerenza al soggetto.

La tesi di San Tommaso è la seguente: *la grazia abituale è una forma accidentale aggiunta, ma inerente e permanente rispetto al suo soggetto*. Siccome la grazia è un aiuto in vista dell'ultimo fine, è necessario che la grazia aiuti l'uomo durante tutto il suo cammino verso il fine ultimo. Un tale aiuto non può essere solo un moto o una -258- passione che sono transitori, ma dev'essere una forma permanente e che quasi riposa nell'uomo ("quasi quiescens in ipso"). Il moto e la passione (grazia attuale) vi sono solo nella conversione attuale dell'uomo al fine ultimo; la grazia abituale invece rimane anche quando l'uomo non opera. Il fine, essendo soprannaturale, anche la forma secondo la quale si opera in vista del fine dev'essere aggiunta come una perfezione soprannaturale, ma allo stesso tempo dev'essere inerente all'uomo perché è l'uomo stesso che per le sue azioni deve dirigersi verso il suo fine.

San Tommaso dice in sostanza che:

- oltre alla grazia attuale vi è quella abituale,
- la prima è un moto, l'altra un abito,
- la seconda non è una "qualitas otiosa in corde" per usare un termine di LUTERO, ma anch'essa è ordinata all'atto mediante le virtù infuse (dinamica del fine - cammino verso il fine ultimo),
- la grazia, oltre alla sua operatività ha anche un'entità che è presupposta ad ogni operazione ("agere sequitur esse"),
- è un'entità aggiunta e quindi un accidente che non deriva dall'essenza del suo soggetto,
- è però inerente al soggetto perché l'azione deve essere del soggetto stesso ("actiones sunt suppositorum"). (34-67)

La gratuità è sottolineata particolarmente nella caratteristica della grazia che è quella di un *dono di Dio* eccedente la natura creata, in quanto rende partecipi della natura divina. Perciò esclude il merito in quanto un dono è concesso gratuitamente senza un merito previo o anche previsto come futuro (diversamente sarebbe una ricompensa e non un dono vero e proprio).

Il dono inoltre è aggiunto a colui che né è dotato perché la grazia eccede la natura umana impedita inoltre dal peccato originale e dalle sue tragiche conseguenze. La grazia è un'*illustrazione divina* che illumina l'anima e perciò il decoro della grazia proviene dall'infusione di questa luce divina. Solo Dio può essere la causa principale della grazia, che è una partecipazione alla natura divina nell'anima, nella quale solo Dio può operare interiormente. Nella causalità della grazia sacramentale i

sacramenti e la stessa natura umana di Cristo hanno un valore puramente strumentale e l'agente principale è sempre Dio solo.

La grazia aggiunge una *gratuità particolare* rispetto alla natura creata che a sua volta è in qualche modo gratuita in quanto procede dalla libera volontà di Dio, che causa nel suo amore la bontà delle creature colmandole dei suoi doni, cioè delle perfezioni naturali; ma la grazia corrisponde ad un *amore speciale* di Dio, che chiama la natura razionale ad un'amicizia soprannaturale, ad una società di perfetta beatitudine.

Per antonomasia è questo amore speciale che -259- si chiama semplicemente “amore” ed è questa grazia speciale che si dice semplicemente “grazia”, anche se pure i doni naturali potrebbero essere chiamati in qualche modo “grazia” *in sensu largo*.

La natura è gratuita perché non meritata, i doni di grazia sono gratuiti non solo perché non meritati, ma anche perché aggiunti alla natura stessa. Dio non è tenuto a creare l'uomo, ma se lo crea, lo crea necessariamente nella sua natura che gli è dovuta. Non necessariamente lo crea in grazia, la quale invece supera la sua natura come un dono non dovuto ad essa.

L'interiorità della grazia è accentuata quando si mette in risalto il fatto che la grazia è una partecipazione alla natura divina. E' ovvio che una partecipazione coinvolge il soggetto partecipante; l'uomo per mezzo della grazia entra in comunione di vita con Dio, è “consors divinae naturae”, figlio di adozione, ordinato alla gloria e alla beatitudine eterna. Per questo il dono di grazia incide nella vita dell'uomo come una “ratio divina” che lo dirige (41-) continuamente alla sua destinazione soprannaturale.

Opinioni divergenti da quella di S. Tommaso:

PSEUDOSUPERNATURALISMO.

La natura esige la grazia che le rimane però estrinseca sostituendola. L'uomo creato non è necessariamente dotato di grazia, la creazione si distingue dall'elevazione al fine ultimo soprannaturale e dalla redenzione.

Né si può dire che la distinzione tra natura e grazia nella Sacra Scrittura è dovuta ad una “concezione mitologica” (BULTMANN) secondo la disposizione del cosmo “a tre piani” (cielo, terra, inferi). Il significato biblico della gratuità speciale della grazia rispetto alla natura è profondamente teologico e del tutto indipendente da eventuali concezioni cosmologiche. Essa significa infatti che Dio è esente da qualsiasi debito soprannaturale nei confronti delle creature.⁵⁶⁴ 467)

LUTERO, esagerando le esigenze “soprannaturali” della natura *ante lapsum* la considera completamente distrutta *post lapsum*, come se, persa la grazia originale, si fosse perduta anche tutta la

⁵⁶⁴ 467) Cfr. John L. McKENZIE, SJ, *Dictionary of the Bible*, Milwaukee, Bruce, 1965, p. 324: “His (sc. God's) favour is under no compulsion, he shows it to whomsoever He pleases; this means, that He is absolutely free to give or withhold it (Ex 33,19)”.

bontà naturale. Il suo ragionamento, come quello di BAIO e dei GIANSENISTI, è fondato su di una indebita confusione tra natura e grazia nello stato originale, il che porta ad una altrettanto indebita separazione nello stato attuale.

NATURALISMO.

Nella sua radice PELAGIANA questa tendenza riduce la grazia alla natura negandone l'accidentalità ed affermandone -260- allo stesso tempo l'inerenza reale al soggetto: il risultato è quello di far rientrare la grazia nella stessa natura come una parte di essa.

La concettualità tomista di “grazia abituale” garantisce invece le sue esigenze fondamentali: l'inerenza della grazia al soggetto⁵⁶⁵ 468) e la sua gratuità⁵⁶⁶ 469). La SCRITTURA⁵⁶⁷ 470-69) e il MAGISTERO⁵⁶⁸ 471-70) riconfermano pienamente questi dati ottimamente spiegati nell'insieme della dottrina tomista, i quali però vengono meno sia in una prospettiva essenzialista, sia in quella nominalista (personalista). Salvo un giusto pluralismo dottrinale, sembra di poter concludere senza esitazione dicendo che la concezione tomista mantiene molto bene il delicato rapporto tra natura e grazia, che è alla base dello stesso mistero della fede cristiana.

aggiunte

Non tutti interpretano però S. Tommaso allo stesso modo. I tentativi recenti di una rilettura non-scolastica, più personalista e soprattutto più “ecumenica”, in breve una rilettura detta “tommasiana” per contrapposizione all'interpretazione tomista, insiste sull'esteriorità della grazia rispetto all'uomo. Il concetto di grazia “creata” implicherebbe sempre un riferimento a Dio, Creatore e Datore della grazia.⁵⁶⁹ n) Ora un tale riferimento indubbiamente c'è ma non è riduttivo. S. Tommaso afferma esplicitamente la consistenza propria delle creature davanti a Dio⁵⁷⁰. o) La creatura non si riduce al suo essere creato. In tal modo anche la grazia creata dice una relazione rispetto a Dio senza danno per la sua consistenza propria nell'uomo.

⁵⁶⁵ 67) 468) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.2 c.a.

⁵⁶⁶ 68) 469) Cfr. M. SCHMAUS, *Katholike Dogmatik*, München, Hueber, 1949^{3,4}, II, 186: “Die Natur wird in ein Jenseits der Natur geführt. Aber es ist eben die Natur die da hinübergeführt wird. Sie bleibt, aber sie wird verwandelt, hinübergewandelt in einen neuen Seinszustand”.

⁵⁶⁷ 69) 470) Cfr. P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, Vand.&Rup., 1966, p.58; REVENTLOW Henning Graf von, *Rechtfertigung im Horizont des AT*, München, Kaiser, 1971, pp. 131-132; G. KITTEL, ThWNT II 207.

⁵⁶⁸ 70) 471) Cfr. J. AUER, *Das Evangelium des Gnade*, Regensburg, Pustet, 1970, KKD V, p.75 con riferimento a DS 1526.

⁵⁶⁹ n) Cfr. O.-H. PESCH, *Theologie des Rechtfertigung*. ecc., p. 622.

⁵⁷⁰ o) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.45, a.3 ad 3.

Allo stesso tempo però, secondo questa stessa opinione, la natura “esige” la grazia, così che il soprannaturale entra in qualche modo a “far parte” di essa.⁵⁷¹ p) Ora San Tommaso afferma che la grazia inerisce alla natura dell’anima umana. Questo però non significa minimamente che la grazia è “dovuta” al suo supposito naturale o che entra a far parte di esso, anche se vi si aggiunge senza contraddizione e con una certa soave continuità.

Se la grazia è gratuita in genere, lo è a fortiori la grazia di Cristo, in quanto la stessa incarnazione è un’opera della grazia divina e quindi aggiunge un’ulteriore ragione di gratuità. Questo fatto però viene assai spesso trascurato da coloro che vedono l’inizio della redenzione nella stessa creazione (non distinguendo ovviamente tra la potenza obbedienziale e quella naturale), i quali attribuiscono a Cristo il merito del resto della bontà naturale rimasto dopo il peccato (come se la natura, termine della creazione, traesse tutta la sua proprietà e quindi tutta la sua resistenza all’opera disgregatrice del peccato dalla redenzione), arrivando perfino a trovare un “accordo” tra il cristianesimo luterano e quello di S. Tommaso, un accordo che ci sarebbe realmente anche se non esplicitamente.⁵⁷² q) S. Tommaso però rimane teocentrico e distingue bene tra la creazione e la redenzione – quest’ultima suppone la prima, ma la prima non dà nessun “diritto” a quest’ultima.

La grazia sarebbe sempre estranea all’anima, non sarebbe mai dell’uomo, proprio così come insegna Lutero. S. Tommaso avrebbe detto questo in termini “alienanti” (“befremdend”) del suo vocabolario scolastico, ma grazia “accidentale” significherebbe proprio “grazia estranea”.⁵⁷³ n) E’ indubbio che l’accidentalità della grazia sottolinea la sua gratuità, ma in una prospettiva tomista si potrà difficilmente parlare di una estraneità. (43-72)

S. Tommaso sarebbe “inconseguente” quando designa la grazia come qualità nel senso analogico (ricordiamo che “analogico” si riduce in questa prospettiva quasi all’“equivoco”), ma fortunatamente lascerebbe così spazio ad un dinamismo personalistico e all’azione dello Spirito Santo.⁵⁷⁴ o) Dire che la grazia è qualità nel senso analogico non significa però, nel pensiero di S. Tommaso, che di fatto non si tratterebbe di una qualità vera e propria; ma vuol dire solo che la grazia propriamente appartiene al genere della qualità, ma a modo suo particolare e caratteristico solo di essa. Né si tratta di “lasciare spazio” per l’azione divina e per il dinamismo dell’azione umana personale, perché entrambe sono garantite dallo stesso concetto di grazia come realtà “accidentale”, come “qualità”.

Svuotando la grazia abituale della sua realtà accidentale di una qualità vera e propria, si corre evidentemente il rischio di far diventare Dio quasi immediatamente la forma dell’anima stessa. La

⁵⁷¹ p) Elementi soprannaturali farebbero così parte della “legge naturale” – cfr. O.-H. PESCH, *Theologie. der Rechtfertigung*. ecc., pp. 418-424, soprattutto nn. 33-35, 39-40 con riferimento a U. KÜNG, *Via caritatis*, Berlin 1964, Göttingen 1965.

⁵⁷² q) H. KÜNG, *Rechtfertigung*, pp. 27 e 178; O.-H. PESCH, *Die Theologie. des. Rechtfertigung*, Ecc., p. 599.

⁵⁷³ Cfr. O.-H. PESCH, *Die Theologie des Rechtfertigung*, ecc., p. 645 e in genere pp. 636 ss.

⁵⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 702.

grazia increata divinizzerebbe così l'uomo senza la mediazione della grazia creata.⁵⁷⁵ p) Questo pensiero va sicuramente incontro all'avversione luterana contro ogni tipo di mediazione tra l'uomo nella sua concretezza e Dio, ma corre il rischio non indifferente (44) del panteismo e sicuramente non si può attribuire a S. Tommaso.

0.2.3. “Desiderio naturale” e “potenza obbedienziale.”

Il “desiderio naturale” di vedere l'essenza di Dio.⁵⁷⁶ 472)

I limiti della distinzione (non di separazione estrinseca) tra natura e grazia possono essere cancellati indebitamente non solo negandoli, ma scompaiono anche quando si ordina la natura in un modo incondizionato, attivo ed efficace al fine soprannaturale. In tal modo infatti la consecuzione del fine soprannaturale con gli aiuti divini gratuiti che dispongono al raggiungimento di esso, risulta in qualche modo dovuta alla natura stessa. L'ordine ad un fine che non si raggiunge mai, supponendo che sia attivo ed incondizionato, è vano e così o si ammette che la natura contiene delle potenzialità vane, o si deve concludere che la consecuzione del fine è dovuta alla natura e in quest'ultima ipotesi, pur riservando a Dio il privilegio unico di conferire la grazia, lo si “costringe” in qualche modo a conferirla di fatto. Se infatti non la conferisse, frustrerebbe sul piano di grazia un desiderio che -261- lui stesso ha dato alla natura razionale nella creazione e a nessuno sfugge come quest'ultima conclusione deroga alla bontà e alla veracità di Dio.

D'altra parte sarebbe contrario all'esperienza comune voler negare un desiderio dell'uomo di entrare in qualche modo in comunione con Dio, di avvicinarlo sempre di più, di conoscerlo e di amarlo. Questa tendenza non si ferma alla conoscenza di Dio dagli effetti creati, ma al contrario ha proprio lì la sua origine. Contemplando l'ordine dell'universo, la contingenza delle cose create e la serie causale da cui dipendono, si arriva con la sola ragione naturale a dover ammettere l'esistenza di Dio (e anche in coloro che non ci arrivano esplicitamente esiste qualche nozione confusa di un Essere supremo, anche se poi viene identificato con altri beni concreti), ma vedendo la necessità dell'esistenza di una causa di cui si ignora l'essenza, subito sorge l'ammirazione e il desiderio di conoscere anche la natura precisa della causa in questione. Si può perciò dire con San Tommaso che l'uomo, ed ogni creatura razionale in genere, ha un “desiderio naturale” di conoscere l'essenza di Dio. Ed è proprio in questo che sta l'ultimo

⁵⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 651.

⁵⁷⁶ 472) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.62, a.1 c.a.; q.88, a.1 c.a.; I-II, q.3, a.5 c.a.; CG I 100, n.829 ; III 44, n. 2213 ; *De Verit.* q.18, a.1 c.a.; CG III 48 n. 2247; *Summa Theologiae* I-II, q.66, a.5 ad 2; II-II, q.51, a.2 ad 2; III *Sent.* d.23, q.1, a.4, q.1a 3 sol.; ad 1, ad 2, ad 3; I *Sent.* d.1, q.1, a.1 ad 1; q.4, a.1. ad 1; *De Ver.* q.15, a. 3 c.a.; q. 25, a. 1 c.a. (cfr. IV *Sent.* d.50, q.2, a.1, q.1ae 1 e 3, soll.); *Summa Theologiae* I, q.12, a.8 ad 4; II-II, q.95, a.1 ad 3; *De Verit.* q.2, a.6. c.a.; q.10, a.5, c.a.; CG III 50 nn. 2277-2279; 51, n. 2284; *Comp. Theol.* cap. 216, n. 439; CG III 156, nn. 3295-3296; *Summa Theologiae* I, q.2, a.1 ad 1 (cfr. q.12 a.1 c.a.; q.60, a.5, I-II, qq. 2-3; q.109, a.3; CG III 17-18, 38, 48.

fine e l'ultima beatitudine dell'uomo. Essendo perfetta la felicità ultima, deve consistere nell'operazione più nobile dell'essere razionale circa il suo oggetto più nobile che è Dio e nel modo più perfetto e questo è appunto la conoscenza intellettuale di Dio immediatamente nella sua stessa essenza. D'altra parte però una tale conoscenza è strettamente soprannaturale, superando la capacità di ogni intelletto creato. La conclusione che si impone a questo punto sarebbe quella di dire che l'uomo desidera naturalmente un fine strettamente soprannaturale. Ma allora ritorna con tutta la sua importanza capitale il problema della gratuità della grazia soprannaturale, sempre ammettendo che né Dio né la natura fanno qualcosa invano e che per conseguenza l'ordine al fine non può essere tale da escludere il raggiungimento del medesimo.

Il problema si risolve solo determinando bene in che modo il desiderio naturale riguarda il fine ultimo soprannaturale e in che modo l'uomo è in potenza a raggiungerlo. L'esperienza infatti insegna la tendenza della volontà al bene oltre ogni limite, così da poter "riposare" (*quiescere*) solo nel bene infinito e completamente perfetto, ma allo stesso tempo la fede esige una netta distinzione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale per salvaguardare attentamente e conseguentemente la gratuità di quest'ultimo rispetto al primo.⁵⁷⁷ 473) -262-

Anche San Tommaso è esplicito nell'insistere sulla gratuità della grazia. Così parlando della stessa giustificazione, ne sottolinea la totale gratuità spiegando in che modo si può trattare della più grande opera di Dio e di un'opera miracolosa.⁵⁷⁸ 474) Per quanto riguarda la *prima* questione, distingue diversi modi di considerare la grandezza di un'opera. Da parte del *modo di agire* o da parte del termine *ad quem*. Sotto il primo aspetto la creazione è più grande perché è senza supposizione di un soggetto preesistente; sotto il secondo aspetto invece la glorificazione è la più grande opera di Dio perché la gloria è il bene ultimo e più perfetto della creatura razionale. Ma lo stesso termine di un'opera si può considerare o *assolutamente* o secondo la *proporzione al soggetto*. Secondo il primo criterio la gloria supera la grazia in quanto la stessa grazia è in qualche modo in potenza rispetto alla gloria, ma rispetto alla proporzione tra soggetto e il termine dell'azione in lui compiuta, la grazia supera la creazione in quanto la creazione termina alla natura, mentre la giustificazione termina alla grazia e supera anche la glorificazione in quanto la grazia giustificante è meno dovuta al peccatore che la gloria all'uomo giusto che già possiede la grazia di Cristo. La distinzione tra natura e grazia appare nettamente nel paragone tra giustificazione e creazione *ex parte termini* e *secundum proportionem ad subiectum*. Il termine della creazione è la natura che, supposta la creazione, è dovuta al soggetto; il termine della giustificazione è la grazia, che *supera* il bene naturale e *non è dovuta al soggetto naturale*. Per quanto riguarda la *seconda* questione San Tommaso dice che il miracolo si può considerare sia dalla parte dell'*agente* sia dalla parte del *soggetto*, sia infine secondo il *modo di agire*. Così la giustificazione è sempre "miracolosa" secondo il primo modo, perché *solo Dio ne è l'autore* e così

⁵⁷⁷ 473) Così CONCILIO ARAUSICANUM II, anno 529; cfr. DS 377 can.7, e 391 can 21; cfr. anche la condanna da parte di S. Pio V delle sentenze "pelagiane" di M. BAIÒ per quanto riguarda lo stato di innocenza originale: DS 1901-1907.

⁵⁷⁸ 474) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, aa. 9 e 10.

appare nettamente il suo carattere soprannaturale, gratuito, non dovuto; non è invece miracolosa secondo il secondo modo perché il soggetto umano è capace di Dio in quanto è fatto a sua immagine; secondo il terzo aspetto finalmente talvolta può essere miracolosa (come ad es. nella conversione istantanea di S. Paolo), ma generalmente non lo è. In qualche modo San Tommaso sembra voler dire che l'origine della giustificazione (principio *attivo*) è sempre soprannaturale e gratuito, invece la sua presenza nel soggetto recipiente (principio *passivo*) è in corrispondenza con la natura del soggetto stesso (natura razionale, -263- creata ad immagine di Dio secondo una somiglianza formale e per conseguenza "capace di Dio"), cosicché la perfezione aggiunta al soggetto lo modifica accidentalmente, ma non lo distrugge. Quest'ultima distinzione tra capacità passivo-attiva e puramente passiva, positiva e negativa, naturale e obbedienziale, sarà fondamentale anche per la soluzione del problema del "desiderio naturale".⁵⁷⁹ 475)

San Tommaso usa il termine dell'anima razionale "capace di Dio". Ora la capacità indica un atteggiamento passivo e se viene intesa così le parole di San Tommaso non costituiscono una difficoltà. Sarebbe invece molto problematico voler fare di questa "capacità" una potenza in qualche modo attiva, ordinata ad un atto. Così si dovrebbe ridurre la grazia ad un'esigenza della natura. Ma San Tommaso è assai chiaro. L'esempio che porta non lascia dubbi. Cita infatti come esempio di un miracolo in rapporto al suo soggetto la risurrezione (non gloriosa) di un morto. In questo caso il soggetto (cadavere) non è ordinato potenzialmente all'atto della vita naturale, mentre nella giustificazione l'anima è potenzialmente ordinata a ricevere la grazia giustificante. Di quale potenza si tratta? La risposta sembra dover inclinare verso la potenza puramente passiva (di non-contraddittorietà). Infatti la forma cadaverica è in contraddizione con la forma sostanziale dell'uomo vivente che è l'anima e quindi, per risuscitare un morto alla vita naturale, bisogna prima cambiare la sostanza del soggetto (distruggendo la sua forma precedente) per imprimervi la nuova forma sostanziale. Nell'anima invece non è necessario mutare la sua sostanza per infondervi la grazia giustificante, in quanto quest'ultima è accidentale e lascia per conseguenza intatta la sostanza del suo soggetto. L'anima, secondo questo esempio, è suscettibile della giustizia soprannaturale perché non è in contraddizione con essa, non perché è ordinata ad essa come una potenza naturale positiva sia passiva che attiva. In un altro luogo⁵⁸⁰ 476) San Tommaso usa l'esempio dell'infusione dell'anima razionale nel corpo. Il corpo è naturalmente ordinato a ricevere l'anima, ma questa non è tratta dalla sua potenza, bensì creata immediatamente da Dio ed infusa; così l'anima è (passivamente) ordinata a ricevere la giustizia soprannaturale, ma questa

⁵⁷⁹ 475) San Tommaso distingue chiaramente i due ordini anche in diverse altre occasioni (la giustificazione è solo una tra le molte), così ad es. anche distinguendo le virtù acquisite da quelle infuse: cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.63, a. 4 c. a. La loro differenza riguarda tanto l'origine (acquisizione-infusione) quanto l'oggetto. L'oggetto poi è diverso secondo una formalità diversa e secondo il suo ordine al fine ultimo. Il fine prossimo delle virtù naturali è ordinato ad una vita naturalmente buona nel suo insieme; invece il fine prossimo delle virtù infuse è ordinato alla comunione soprannaturale con Dio.

⁵⁸⁰ 476) Cfr. *IV Sent.* d.17, q.1, a.5, q.1a 1 sol.

può venire solo immediatamente da Dio. Per questo la giustificazione non è miracolosa, come non lo è -264- nemmeno l'infusione dell'anima nel corpo umano. Servendosi di questo esempio, San Tommaso sottolinea la capacità del corpo di ricevere l'anima paragonandola alla capacità dell'anima di ricevere la grazia giustificante, in quanto in entrambi i casi la forma non è tratta dalla potenza del soggetto, ma vi è anche una differenza: mentre l'anima è in qualche modo dovuta al corpo umano, la grazia non è dovuta all'anima. Il GAETANO⁵⁸¹ 477) avverte il senso diverso in cui San Tommaso parla del "naturale" anche nell'opera della giustificazione e spiega come si deve evitare di pensare ad un "trarre la grazia dalla potenza dell'anima". La grazia sarebbe naturale dalla parte del soggetto in quanto l'anima elicitamente naturalmente l'atto del libero arbitrio, che costituisce l'ultima disposizione alla grazia abituale, ma questo stesso atto è già mosso da Dio per mezzo della grazia attuale, la quale è strettamente soprannaturale e in nessun modo proviene dall'anima stessa. La potenza naturale dell'anima non è quella che riguarderebbe la grazia, ma quella intesa rispetto all'atto del libero arbitrio disponente alla grazia abituale e mosso dalla grazia attuale; la sua potenza rispetto alla grazia è invece puramente passiva e obbedienziale (il GAETANO la chiama anche semplicemente "potentia supernaturalis").

Se si vuole mantenere conseguentemente la distinzione della natura dalla grazia, bisogna postulare non solo un'ipotetica (e non reale) "natura pura" ma anche, in quanto la natura è ordinata a Dio come al suo fine, un'altrettanto ipotetica finalità naturale, che riguarda Dio come autore della natura: una considerazione formalmente distinta da quella di Dio come autore della grazia. Il GAETANO⁵⁸² 478) parla della distinzione di questa duplice finalità riferendosi alla soggezione ("subiectio") dell'uomo rispetto a Dio, che può essere considerata o *simpliciter* o *secundum quid*. Se la natura umana non fosse elevata al fine ultimo soprannaturale (e questa *ipotesi* è del tutto legittima, data la gratuità di una tale elevazione), allora essere soggetto a Dio come autore della natura coinciderebbe con essergli soggetto semplicemente. *Di fatto* però l'uomo è stato ordinato al fine soprannaturale e perciò essere soggetti a Dio come autore della grazia è essergli soggetti *simpliciter*; invece essergli soggetti in quanto è autore della natura è una soggezione *secundum quid*. Nello stato di natura decaduta il duplice modo di essere soggetti a Dio coincide e quindi la soggezione per grazia si richiede anche in vista della soggezione per natura. -265-

In uno stato di natura integra *ante lapsum*, ma non elevata al fine ultimo soprannaturale, vi poteva essere una soggezione perfetta della natura senza la soggezione analoga nell'ordine soprannaturale della grazia e così quest'ultima è gratuita rispetto alla prima e si distingue da essa. Di fatto però coincidono nell'economia attuale di salvezza distinguendosi solo come due formalità diverse: l'ordine della grazia supera quindi quello della natura, lo coinvolge, ma gli lascia una certa autonomia. Anche qui si può parlare di una subordinazione "analogica", in quanto non c'è né assenza di ordine

⁵⁸¹ 477) CAIETANUS, Card. Thomas de Vio, OP, op. cit., n. V, p.343 .

⁵⁸² 478) Op. cit. , n. VI, p.302.

(equivocazione) nè un ordine di riduzione assoluta di un principio all'altro (univocità). RAMIREZ⁵⁸³ 479) sostiene una dottrina simile insegnando che Dio è la beatitudine oggettiva dell'uomo e naturale e soprannaturale e le due "beatitudini" convengono così nel loro oggetto materiale (Dio uno), ma differiscono secondo il genere o secondo l'ordine non solo come beatitudini formali, ma anche come beatitudini oggettive e cioè non solo per quanto riguarda i principi per mezzo dei quali si raggiunge la beatitudine, ma anche secondo una diversa considerazione dell'oggetto beatificante. Nel presente ordine della salvezza i due oggetti formali coincidono in quanto Dio è la beatitudine oggettiva naturale dell'uomo *in obliquo* (come causa prima e fine ultimo naturale) e soprannaturale *in recto* (secondo la ragione formale della deità). Così si distingue anche la teodicea o teologia naturale dalla teologia rivelata intesa come *sacra doctrina in sensu stricto*.

La distinzione tra natura e grazia è saldamente fondata nell'insegnamento di San Tommaso stesso.

A proposito della beatitudine egli distingue chiaramente tra la beatitudine naturale e soprannaturale. La beatitudine è infatti l'ultima perfezione della natura razionale ed è naturalmente desiderata perché ogni cosa desidera naturalmente la sua perfezione. Ma l'ultima perfezione della natura razionale è duplice: quella raggiungibile dalle forze naturali, conosciuta già da Aristotele e identificata con la contemplazione più perfetta possibile (nell'ordine della natura) di Dio. San Tommaso dice che la beatitudine naturale "quodammodo" si chiama felicità (il Gaetano parlava della beatitudine *secundum quid* e il Ramirez del fine ultimo *in obliquo*). Vi è poi un'altra beatitudine -266- superiore rispetto a quella naturale e differente da essa ("*super hanc felicitatem est alia felicitas*"), che è raggiungibile solo nell'altra vita e consiste nella visione di Dio secondo la sua eccellenza⁵⁸⁴.
I, 62,1

Combattendo la teoria dell'intelletto agente separato, che si unirebbe al conoscente nella conoscenza di tutti i conoscibili materiali ed immateriali costituendo così la sua beatitudine, San Tommaso fa notare che la beatitudine naturale dev'essere alla portata di tutti gli individui di una specie o almeno della maggior parte. E' infatti impossibile conoscere tutti i conoscibili e così la beatitudine non sarebbe di alcuno se non di pochi, ma questo è contrario all'autorità di Aristotele, il quale dice che la "felicità" è un "bene comune che può pervenire a tutti coloro che non sono impediti rispetto alla virtù" ed è contrario anche alla ragione dire che solo pochi individui arrivino alla fine della specie a cui appartengono. Secondo Aristotele la felicità (naturale) è un'operazione conforme alla virtù perfetta ed

⁵⁸³ 479) Cfr. J.-M. RAMIREZ, OP, *De hominis beatitudine*, tom. II, Matriti 1943, pp.275-276, n.3; *Summa Theologiae* I, q. 2, aa. 2-3; q.44, aa. 3-4; nel commento *In Evangelium. Joannis*. prol. S.Tommaso stabilisce una corrispondenza tra la beatitudine soprannaturale e la grazia giustificante "*quae est via ad beatitudinem et semen gloriae*" (cfr. ibid. p. 281). Per sostenere la sua tesi, Ramirez cita numerosi testi del Magistero del Concilio Vaticano I (Denz. 1785 / DS 3004 /; 2145 / 3537- 3550 /; 1795-1796 / 3015-3016 /).

⁵⁸⁴ Cf *Summa Theologiae*, I, q.62,a.1.

in ultima analisi consiste nella contemplazione sapienziale degli intelligibili più alti⁵⁸⁵.

La conoscenza delle sostanze separate non costituisce la beatitudine naturale dell'uomo, perché il fine (naturale) dell'uomo che è la felicità è considerato naturalmente e quindi dev'essere alla portata dell'uomo, altrimenti l'uomo esisterebbe invano e il suo desiderio naturale sarebbe inutile e ozioso. Porre il fine dell'uomo al di là delle capacità della sua natura porta ad una visione pessimistica dell'uomo come di un essere tragico e "assurdo" (il "dinamismo" dell'esistenzialismo è alla radice del suo "pessimismo")⁵⁸⁶. San Tommaso distingue spesso la beatitudine imperfetta (del viatore) da quella perfetta (della patria). Quest'ultima può essere già iniziata durante il cammino verso la patria celeste per grazia, ma è consumata solo nella gloria del cielo. La beatitudine perfetta si distingue da quella iniziale ("inchoata") non per una distinzione di grado, ma di essenza e lo stesso vale naturalmente anche per la differenza tra la beatitudine imperfetta e quella perfetta del cielo. Ora la beatitudine imperfetta si distingue da quella perfetta come la natura si distingue dalla grazia e per conseguenza anche la distinzione tra natura e grazia è una distinzione secondo l'essenza e non solo una diversità di grado⁵⁸⁷.

Il desiderio di conoscere è infinito e perciò può raggiungere il suo termine solo nella conoscenza di tutti gli intelligibili, ma questo non è possibile durante la vita e perciò la beatitudine sarà raggiunta solo nell'altra vita. In questa vita la sapienza (come virtù intellettuale) è solo un inizio della beatitudine, perché il suo atto è ancora -267- imperfetto rispetto al suo soggetto che è Dio. San Tommaso non distingue ancora tra beatitudine naturale e soprannaturale, ma dice solo che la beatitudine sia nell'uno che nell'altro senso è raggiungibile pienamente solo nell'altra vita⁵⁸⁸.

A proposito del fine ultimo San Tommaso conosce chiaramente un fine ultimo naturale e soprannaturale e definisce il primo come "bene vivere totum" raggiungibile diversamente dalle diverse parti della prudenza secondo un preciso ordine, cominciando da un consiglio e proseguendo col giudizio per arrivare al precetto che è in relazione immediata al fine ultimo. La vita delle virtù naturali, sotto la guida della prudenza, presa nel suo insieme, può quindi essere considerata in qualche modo come un "fine ultimo".

L'inclinazione al fine ultimo soprannaturale non è naturale, se si intende un'inclinazione attiva. Infatti il fine ultimo soprannaturale supera la natura umana e quindi per esservi attivamente inclinato, l'uomo ha bisogno dell'aggiunta di qualcosa per inclinarlo al fine che gli è connaturale. Il fine soprannaturale è qui chiamato connaturale, perché la natura dell'uomo vi è passivamente, obbediezialmente, ordinata. Che non si tratti di un'inclinazione naturale nel senso di una potenza attiva o positivamente ordinata all'atto è sufficientemente chiaro dal fatto che San Tommaso esige un altro principio inclinante al fine ultimo soprannaturale, che sarebbe superfluo, se l'inclinazione data con il

⁵⁸⁵ Cf *Summa Theologiae*, I, q.88, a.1.

⁵⁸⁶ CG III, 44,n. 2213 e cf 35, n.2168.

⁵⁸⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.5; *In Eth.*, I.X, cc.10 -12, nn.2080 -2185; *De Verit.*, q. 18, a.1.

⁵⁸⁸ CG III, 48, n.2247; *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.5 ad 2

“desiderio naturale” fosse sufficiente. Tali principi aggiunti ed inclinanti connaturalmente al fine ultimo soprannaturale sono le virtù teologali in quanto riguardano Dio come il loro oggetto, sono causate in noi da Dio che solo opera in noi l’inclinazione al fine soprannaturale ed infine in quanto la conoscenza dell’inclinazione soprannaturale al fine ultimo soprannaturale può essere data solo per rivelazione divina; i filosofi infatti non ne potevano sapere niente. All’ordine naturale verso Dio per conoscenza e affetto corrisponde una partecipazione naturale a Dio (Dio come autore dell’essere creato, della natura); ma per la partecipazione soprannaturale si richiedono le virtù teologali. Al fine ultimo naturale (felicità dei filosofi) l’uomo ha un’inclinazione naturale da se stesso e perciò non ha bisogno di altre virtù inclinanti al fine (che è Dio), ma solo di virtù dirigenti nelle opere ordinanti al fine. La volontà non ha bisogno di un abito particolare in vista del suo fine ultimo naturale, cioè proporzionato alla sua natura, perché l’inclinazione ad un tale fine scaturisce spontaneamente dalla sua stessa natura⁵⁸⁹.

San Tommaso parla del desiderio naturale in un duplice modo: “naturale” nel senso di obbedienziale e nel senso di naturale positivamente e in qualche modo attivamente (sia potenza attiva, sia potenza passiva ordinata all’atto). -268- In quest’ultimo senso il desiderio naturale però non riguarda il fine ultimo soprannaturale, ma il fine ultimo naturale, di cui ha qualche confusa conoscenza: “conoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem”.⁵⁹⁰ 480) Il desiderio naturale, inteso come desiderio ordinato all’atto o attivo, suppone la conoscenza naturale del fine ultimo naturale in un modo confuso e generico (“in aliquo communi”). La volontà ha un’inclinazione naturale al bene universale e cioè a Dio ma solo se Dio è conosciuto in un modo soprannaturale, cioè per fede *in via* e per visione *in patria*. Allora si aggiunge alla volontà un’inclinazione (o una fruizione) nuova, che la attua come sua perfezione soprannaturale. Il desiderio naturale dell’ente immateriale ed infinito considerato assolutamente, è potenziale, negativo ed inefficace, perché non gli corrisponde nessun bene concreto e determinato, ma è naturale perché, una volta proposto un oggetto concreto per una conoscenza nuova ed aggiunta (dono gratuito della fede), la stessa volontà, la sua stessa *natura*, è attuata da un desiderio nuovo, dall’inclinazione soprannaturale.⁵⁹¹ 481)

Ci si può legittimamente chiedere se il “desiderio naturale” è dell’intelletto o della volontà, se è una tendenza immediata o un atto elicito e in che modo il desiderio naturale segue o non segue una conoscenza previa. Il desiderio infatti riguarda l’atto più alto dell’uomo che è la conoscenza, ma essendo una tendenza finalizzata, è nella volontà come nel suo soggetto. Non è un “*pondus naturae*” nel

⁵⁸⁹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 51, a. 2 ad 2 ; In III *Sent.* d. 23, q.1, a. 4, qu. la 3, sol.; *De Verit.*, q.27, a.2; q.14, aa.2-3; q.24, a.14.

⁵⁹⁰ 480) *Summa Theologiae* I, q.2, a.1 ad 1.

⁵⁹¹ 481) Cfr. A.M. HORVATH, OP, *De voluntate humana*, Romae 1930, p.32 cit. da P. CARMELLO, *Adnotationes ad I-II Summae Theologiae*, ed. Marietti 1952, I, p.580, q.3, a. 8, nota a .

senso di una tendenza naturale senza qualsiasi conoscenza precedente nel soggetto ed è per conseguenza un atto elicito della volontà. Riguarda però l'atto della volontà non in quanto volontà (scelta di mezzi in vista di un fine inteso nell'atto deliberato), bensì l'atto della volontà in quanto natura (nel suo atto di semplice volizione del fine che è un appetito naturale).

Un tale atto di volontà non suppone la deliberazione circa i mezzi, ma suppone qualche conoscenza del fine.⁵⁹² 482) San Tommaso infatti dichiara generalmente per ogni appetito che “*appetitus semper sequitur cognitionem*”.⁵⁹³ 483) Perfino negli esseri inanimati vi è -269- un “desiderio” che segue la conoscenza, ma si tratta di una conoscenza separata, quella cioè del primo motore, che determina il fine ad ogni forma naturale. L'appetito naturale delle cose naturali è necessario rispetto al fine particolare, al quale sono destinate senza una previa conoscenza nel soggetto; invece l'appetito sensitivo degli animali è con necessità rispetto al fine particolare, ma solo dopo una certa conoscenza propria di un tale bene. Invece, l'appetito razionale o volontà è necessario rispetto al bene assolutamente considerato, ma non rispetto ad un tale bene particolare. L'appetito naturale della volontà è un atto della volontà circa il fine ultimo considerato in un modo comune, generico, universale.

Il desiderio naturale nel senso di un desiderio positivo suppone una conoscenza naturale di Dio e si limita ad essa. Una conoscenza comune e confusa di Dio ci è data per natura, in quanto Dio è la beatitudine dell'uomo e l'uomo desidera naturalmente la sua beatitudine. Ciò che desidera naturalmente dev'essere naturalmente conosciuto. E' per questo che l'uomo non desidera naturalmente la conoscenza dei singoli né dei futuri contingenti, perché tali oggetti di conoscenza sono al di là del modo umano di conoscere. Il desiderio naturale della creatura razionale si estende solo alla conoscenza di ciò che appartiene alla perfezione dell'intelletto. Nondimeno l'oggetto della conoscenza che è naturalmente desiderata è Dio stesso conosciuto non solo secondo l'esistenza, ma in qualche modo anche secondo la sua essenza.

Infatti dalla conoscenza dell'esistenza di una causa nasce il desiderio di conoscerne l'essenza come coloro che costatano che qualcosa esiste (*quia est*), desiderano sapere perché esiste (*propter quid*) e dato un oggetto finito di conoscenza, l'intelletto si estende al di là di esso e quindi non può fermarsi se non in un oggetto infinito. L'ammirazione che è alla base del desiderio naturale prova che si tratta di un atto appetitivo, che segue una certa conoscenza del fine e cioè la costatazione della sua esistenza, e ha per oggetto una conoscenza più perfetta di esso, cioè quella della sua essenza. San Tommaso non parla però di una visione beatifica strettamente soprannaturale, ma della visione dell'essenza della causa prima assolutamente, *quocumque modo*. E di una tale visione (in genere, astraendo dal suo carattere naturale o soprannaturale) è dichiarata *la possibilità* (non la realizzazione attuale, ma la realizzabilità).

⁵⁹² 482) Cfr. Antonius FINILI, OP, *Natural desire*, in *Dominican Studies* II, 1949, p.3.

⁵⁹³ 483) *I Sent.* d. 1, q.1, a.1 ad 1.

Questa possibilità risulta dalla finalità del desiderio naturale, che non può essere vano. Se il desiderio naturale si intende nel senso puramente passivo, obbedienziale, allora si applica anche alla grazia e alla gloria, dichiarando la loro possibilità e cioè non-contraddittorietà rispetto al soggetto naturale dotato di ragione. Quest'ultimo **-270-** però, per essere ordinato positivamente al fine soprannaturale, deve ricevere, oltre al suo desiderio naturale inteso appunto come potenza obbedienziale, un'ulteriore inclinazione per mezzo delle virtù teologali infuse e i doni dello Spirito Santo. In questo senso anche nel peccatore rimane il desiderio del bene e perciò la possibilità (obbedienziale) di conseguire di nuovo la grazia delle virtù e dei doni, ma non con le sue forze naturali, bensì con l'aiuto della grazia attuale che converte la sua volontà a Dio e la rivolge contro il peccato. Nella natura non vi è potenza passiva che non possa essere attuata da un principio naturale attivo corrispondente e tanto meno vi è in essa una potenza obbedienziale che non possa essere liberamente attuata da Dio quando e come a Lui piace.

I PP.GARRIGOU-LAGRANGE e GARDEIL⁵⁹⁴ 484) negano perciò che vi sia nella natura un principio attivo corrispondente al desiderio naturale e dimostrano come l'ammissione di un tale principio porterebbe alla riduzione della grazia ad un'esigenza della stessa natura umana. San Tommaso infatti⁵⁹⁵ 485) afferma esplicitamente che “è vano ciò che non raggiunge il fine al quale è (positivamente) ordinato” e allo stesso tempo dice che “la natura non fa nulla invano” e perciò “il desiderio naturale (positivo) non può essere di un'altra cosa se non di quella che si può avere naturalmente” e siccome “il desiderio naturale non può essere vano”, ne segue che “il desiderio naturale (positivo) dell'uomo non si estende ad un bene più grande di quello che può ricevere”. Il desiderio naturale corrispondente ad una potenza puramente passiva ed obbedienziale conclude alla sola possibilità (non contraddittorietà) della visione beatifica.

Il FERRARESE, considerando il carattere ipotetico della conclusione, non considera i mezzi con i quali la visione beatifica è da raggiungere (il desiderio naturale infatti non riguarda direttamente i mezzi considerati invece dall'intenzione che segue al desiderio), mentre il GAETANO e il BAÑEZ considerando il fatto (e non solo la possibilità) della visione beatifica (“unde simpliciter concludendum est quod beati Dei essentiam videant”), parlano di un desiderio “condizionato”, cioè sollevano esplicitamente la questione in che modo il desiderio naturale del fine soprannaturale può essere attuato **-271-** e allora il desiderio naturale è condizionato non rispetto alla possibilità puramente passiva del suo oggetto, bensì rispetto al suo possesso attuale e reale. Si desidera quindi naturalmente la visione

⁵⁹⁴ 484) Cfr. Henri de LUBAC, SJ, *Il mistero del Soprannaturale*, Bologna, Mulino, 1967, pp. 198-199, nn. 49 e 50 con riferimento a GARRIGOU-LAGRANGE, *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?*, Angelicum, (iun.1931), p.142 e A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927², t. I, p.282.

⁵⁹⁵ 485) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.88, a.1 ad 4; II-II, q.158, a. 8 ad 2 (cfr. ARISTOTELE:, *De coelo*, l. I, c. 4); *III Sent.* d. 27, q.2, a.2 ad 4; *Summa Theologiae* I, q.75, a.6 c.a.; CG II, 55; *Summa Theologiae* I-II, q.2, a.8 arg.3 e ad 3; *Indices*, della edizione Leonina, Romae 1948, 445 b.

beatifica *nell'ipotesi* che (a condizione che) Dio voglia di fatto liberamente e gratuitamente concederla.⁵⁹⁶ 486)

O'CONNOR⁵⁹⁷ 487) fa notare che San Tommaso non parla mai della visione beatifica direttamente nel contesto del desiderio naturale, ma della possibilità della visione della causa prima. Infatti gli argomenti fondati sul desiderio naturale sono indiretti (*reductio ad absurdum*) e concludono perciò ad un fatto e non alla sua intelligibilità, fondandosi non già sull'analisi della causa prima, ma su quella della mente umana. FINILI conclude: "Direttamente e formalmente l'argomento conclude solo alla possibilità della visione di Dio, Causa prima. Allo stesso tempo sappiamo per fede che la visione beatifica consiste nella visione dell'essenza di Dio e perciò indirettamente e materialmente l'argomento conclude alla possibilità della visione beatifica".

RANIERI⁵⁹⁸ 488) rileva quattro cause di possibili errori circa il desiderio naturale:

- (1) confondere l'oggetto di un tale desiderio che è l'essenza della Causa prima vista assolutamente (*quocumque modo*) con la visione beatifica formalmente soprannaturale;
- (2) sollevando la questione dell'efficacia del desiderio naturale, mentre una tale questione riguarda piuttosto l'intenzione che segue al desiderio (mezzi in vista del fine);
- (3) preoccupandosi troppo della gratuità della visione beatifica soprannaturale, se si ammette il desiderio naturale – una preoccupazione superflua perché priva di fondamento negli scritti di San Tommaso (a questo punto bisogna però aggiungere che la preoccupazione diventa indirettamente giustificata dinanzi a delle interpretazioni o chiaramente erranee o almeno ambigue del pensiero dell'Aquinate);
- (4) pensando di poter dimostrare almeno con probabilità la possibilità (positiva) del mistero strettamente soprannaturale della visione beatifica, diminuendone così il carattere misterioso. Da tutto ciò risulta l'importanza capitale della distinzione tra il fine ultimo soprannaturale e un (ipotetico) fine ultimo naturale, tra la visione beatifica *sensu stricto* e la visione di Dio Causa prima *quocumque modo*.

Una tale distinzione è invece conseguentemente negata ed energicamente rifiutata da HENRI DE LUBAC, le cui tesi si possono riassumere nel -272- modo seguente⁵⁹⁹ 489).

⁵⁹⁶ 486) Cfr. A. FINILI, OP, op. cit., p.4, n.109 con riferimento a A. FERNANDEZ, OP, *Naturale desiderium videndi Divinam Essentiam*, Divus Thomas, XXXIII, 1930, 504-520; S.VALLARO, OP, *De naturali desiderio videndi Dei essentiam*, Angelicum XI, 1934, 151; A.R. MOTTE, OP, *Bulletin Thomiste*, IV, 1934-6, 580.

⁵⁹⁷ 487) Cfr. W.R. O'CONNOR, *The Natural Desire for God in St. Thomas*, The New Scholasticism, XIV, 1940, 244 e idem, *The Eternal Quest*, New York 1947, cit. da FINILI, p.7.

⁵⁹⁸ 488) A. RANIERI, OP, *De possibilitate videndi Deum per essentiam*, Divus Thomas, XXXIX, 1936, 425, Cit. da FINILI, p.14.

⁵⁹⁹ 489) Henri DE LUBAC, SI, *Il Mistero del soprannaturale*, Bologna, Mulino, 1967, p.44 con riferimento al n.35 a S. DOCKX, OP, *Du désir naturel de voir l'essence divine d'après Saint Thomas*, in *Archives de philosophie*, 1964, pp. 64, 93-96.

(1) La gratuità dell'ordine soprannaturale non è tolta dal desiderio naturale che sarebbe dell'intelletto non in quanto è una potenza operativa, ma in quanto è natura. Il debito invece non riguarderebbe la tendenza della natura, ma l'atto d'essere e quindi la costituzione ontologica della stessa natura e l'atto della potenza operativa e quindi la costituzione "operativa" di una potenza in atto secondo.

Ora, è alquanto dubbio se non addirittura chiaramente erroneo pensare che si tratti di una tendenza qualsiasi della natura o dell'intelletto preso come natura; si tratta invece dell'atto elicitato, anche se naturale, dell'intelletto o meglio dell'appetito naturale della volontà; comunque sempre si tratta di un atto di volizione preceduto da una conoscenza e non già di un "pondus naturae" senza qualsiasi conoscenza previa. San Tommaso infatti dice chiaramente che il desiderio naturale di conoscere l'essenza di una causa nasce dalla conoscenza dell'esistenza della medesima e una tale conoscenza è indubbiamente un atto elicitato dell'intelletto (anche se non necessariamente deliberativo). Inoltre il debito riguarda sì l'atto entitativo od operativo, ma sempre di una tale potenza ed una potenza positiva (e non puramente obbedienziale) è vana se non consegue il suo fine e la natura non fa nulla invano. Le premesse poste da De Lubac, nonostante le distinzioni aggiunte, non rispettano sufficientemente la gratuità dell'ordine soprannaturale.

(2) La terminologia di De Lubac è assai ambigua per quanto riguarda l'ordine della natura razionale rispetto alla grazia soprannaturale. Certe asserzioni sembrano insinuare quasi una possibilità di trarre la grazia dalla potenza dell'anima. In questo senso si serve dell'espressione "mistica" di TAULERO⁶⁰⁰ 490) secondo cui l'anima spirituale sarebbe il luogo dove nasce l'essere soprannaturale e pur negando una presenza virtuale della grazia nell'anima (anima come "germen gratiae"), accetta senza riserve la dottrina di K. RAHNER⁶⁰¹ 491), secondo la quale lo spirito possiede una "trascendenza illimitata", che conferisce all'orizzonte umano una "nota dell'infinità", la quale a sua volta definirebbe lo stesso uomo. Ora San Tommaso considera la tendenza potenzialmente -273- infinita dell'intelletto umano, ma non parlerebbe sicuramente di una trascendenza illimitata come nota dell'infinità costitutiva della natura dell'uomo. La natura umana infatti è nella sua costituzione ontologica ben finita e la sua perfezione consiste proprio in questo limite preciso, in questa finitezza.

(3) Gli argomenti che De Lubac porta da San Tommaso non sempre rispettano il senso in cui San Tommaso stesso li propone. Così vuole dimostrare l'esistenza di un desiderio naturale positivamente ordinato alla visione soprannaturale fondandosi sul peccato dei demoni⁶⁰² 492), mentre San Tommaso dichiara chiaramente che il demonio non poteva voler essere come Dio secondo uguaglianza perché il desiderio naturale non si estende a un grado superiore di natura, in quanto in questo modo la natura inferiore sarebbe distrutta, mentre il suo desiderio naturale mira proprio alla sua conservazione, ma il demonio voleva il fine ultimo soprannaturale propostogli liberamente da Dio senza l'aiuto di Dio, cioè voleva essere come Dio appetendo la consecuzione della beatitudine finale con le proprie forze. Così

⁶⁰⁰ 490) DE LUBAC, op. cit., p.119.

⁶⁰¹ 491) Op.cit., p.146, n. 36 – K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, trad. dal tedesco, t.3, 1963, p. 33.

⁶⁰² 492) Op.cit., p. 200; cfr. *De Malo* q.16, a.3; *CG* III 109, 2847; *Summa Theologiae* I, a.63, a. 3.

l'uomo, desiderando il suo fine ultimo lo può desiderare solo desiderando allo stesso tempo di rimanere uomo e quindi nell'ambito della sua natura creata, finita e ben delimitata e non già andando al di là di essa verso i misteri strettamente soprannaturali, a meno che non si supponga una rivelazione previa con l'infusione gratuita della grazia delle virtù e dei doni soprannaturali.

In genere le tesi di De Lubac si ispirano molto a principi ben diversi da quelli di San Tommaso: a SCOTO e a PALAMAS, come anche all'ESISTENZIALISMO contemporaneo.⁶⁰³ 493) San Tommaso invece riesce ad affermare la dinamicità della natura (*principium operationis*), ma supponendone la perfezione nel proprio ordine, la sua definizione e delimitazione precisa, che poi fonda anche la sua stessa operatività: se le mutazioni accidentali possono cambiare potenzialmente all'infinito è proprio perché il loro supposito, la natura individuale, non cambia, altrimenti non avrebbe nemmeno senso parlare di un "cambiamento".

La "potenza obbedienziale".⁶⁰⁴ 494)

-274-

Si tratta di una potenza puramente passiva cioè negativa e non potenza passiva naturale o positiva con un principio naturale attivo corrispondente. A una tale potenza obbedienziale corrisponde l'onnipotenza divina come principio attivo (i miracoli suppongono la potenza obbedienziale e si limitano ad essa. Non accadono infatti al di fuori delle ragioni causali ideali e dei principi passivi delle creature secondo i quali Dio può fare in esse ciò che vuole, ma si svolgono al di fuori della potenza naturale positiva tanto attiva quanto passiva, corrispondente ad una potenza attiva connaturale).

Nella stessa natura umana si distingue una duplice capacità. Una è secondo l'ordine della potenza naturale e costituisce in qualche modo un "debitum" in quanto Dio la adempie sempre dando ad ogni cosa ciò che spetta alla sua capacità naturale. L'altra capacità è invece secondo l'ordine della potenza divina a cui ogni creatura obbedisce "ad nutum" e tale capacità non è sempre di fatto adempiuta, ma può esserlo, perché Dio può fare nella creatura più di quanto fa di fatto. Così si spiega anche come la natura umana, proprio a causa del peccato, è diventata ancora più "capace" nel senso obbedienziale della grazia dell'unione ipostatica.

Ed è anche in questo senso di una potenza puramente passiva od obbedienziale che si deve intendere la "capacità" della natura umana fatta ad immagine di Dio, in vista della visione beatifica strettamente soprannaturale. Solo in questo senso la scienza beata creata corrisponde ad una "capacità"

⁶⁰³ 493) Op.cit., pp. 206, n.77: Johannes Duns SCOTUS, *De ordinatione*, prol. q.1, n.26: "In hoc magis dignificatur natura (scil. quod non possit consequi perfectionem propriam ei debitam ex naturalibus suis)", p.222 (per la teologia di G. PALAMAS, cfr. Vladimir LOSSKY, *La Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier 1944 e la valutazione dell'opposizione tra Tomismo e Palamismo in A.ESZER, OP, *Östliche und westliche Theologie*, FZPhTh 9, 1962, p.279 ss.

⁶⁰⁴ 494 Cfr. *Summa Theologiae* I, q.115, a.2 ad 4; III, q.1, a.3 ad 3; q.9, a. 2 c. a., ad 3; q. 11, a.1 c.a.; *II Sent.* d.18, q. 1, a.2 sol.; *III Sent.* a.2, q.1, a.1 c.a.; *CG* II 22, n.985; *De Verit.* q.18, a.2; q.8, a.4 ad 13; *De Pot.* q. 2 a.1; *De An.* a.1, ad 16.

umana, non invece nel senso che l'uomo potrebbe per natura sua raggiungerla o che Dio sarebbe tenuto a concedergliela (questo sarebbe invece il caso se si trattasse di una potenza naturale positiva che, secondo San Tommaso, "a Deo semper impletur").

La scienza beata increata invece non trova nessuna "capacità", nemmeno obbedienziale, da parte dell'uomo, perché una tale "deificazione" dell'uomo distruggerebbe la sua natura e sarebbe contraddittoria. La grazia (e tutto l'ordine soprannaturale) corrisponde alla potenza obbedienziale come la potenza naturale attiva corrisponde alla potenza naturale passiva. Come l'intelletto agente attua l'intelletto possibile, così la luce divina attua la potenza obbedienziale dello stesso intelletto. Dio stesso è l'autore della potenza della materia, nella quale vi sono le "rationes oboedientiales" secondo le quali Dio può fare ciò che vuole nella sua creatura e le "rationes seminales", che invece sono delle forze potenziali ed attive per mezzo delle quali le creature raggiungono degli effetti naturali.

Quando si dice ad esempio che la natura umana è assumibile in unione di persona con la natura divina, siccome un tale effetto oltrepassa infinitamente le forze naturali, non si pensa ad una potenza attiva e nemmeno ad una potenza passiva naturale e positiva, perché nella natura ad ogni potenza -275- passiva corrisponde una potenza attiva. Si intende invece la potenza obbedienziale per mezzo della quale Dio può fare ciò che vuole nella creatura, ad esempio trasformando un pezzo di legno in un vitello. In forza della potenza divina assoluta ogni creatura è assumibile, in quanto la sua assunzione non implica contraddizione, ma per la potenza divina ordinata è conveniente alla sapienza divina di assumere solo la natura razionale a causa della sua somiglianza formale di immagine con il Creatore.

Ora, se ad ogni potenza naturale passiva corrisponde nella natura una potenza attiva, una potenza non attuabile sarebbe vana e "oziosa" e come alla potenza passiva naturale corrisponde una potenza attiva, così alla potenza obbedienziale corrisponde il principio attivo che è la stessa onnipotenza divina. San Tommaso insiste molto su questa corrispondenza tra potenza passiva e attiva a due livelli ben distinti: a livello naturale e soprannaturale. Anche per dimostrare la potenza generativa *in divinis* il Santo Dottore si serve di questa corrispondenza: ad ogni azione deve corrispondere una potenza e se la fede ci insegna che vi è in Dio la generazione del Figlio dal Padre, vuol dire che vi è anche una potenza generativa, anche se non c'è propriamente né azione né passione e la stessa potenza divina è realmente identica con la sua essenza e per conseguenza solo "significata" a modo di una potenza attiva.

La potenza naturale si divide in attiva e passiva rispetto all'effetto naturale; la potenza obbedienziale della natura creata si dice tale rispetto ad un effetto soprannaturale, che Dio può produrre in essa. Se la potenza naturale non è attuata, la natura è imperfetta (l'atto le è "dovuto"); se invece la potenza obbedienziale, pur essendo attuabile potenzialmente, non è attuata di fatto, ciò non toglie nulla alla sua perfezione (l'atto non le è dovuto, ma rimane perfettamente *gratuito*). La potenza obbedienziale è delimitata dalla natura della specie. Infatti i principi essenziali sono dati in vista non solo dell'essere, ma dell'essere in una tale specie.

Così è possibile che l'anima sussista separata dal corpo, ma la sua esistenza non sarà perfetta rispetto alla sua essenza delimitata dalla natura specifica. Così l'uomo giustificato e glorificato o, per usare un termine consueto nella teologia orientale, "deificato", deve rimanere "uomo" secondo la sua essenza (e presupposta l'individuazione dell'essenza in un tale supposito anche secondo la sua natura individua). Perciò la sua grazia e la sua gloria sono degli enti creati; se infatti vi fosse qualcosa di increato nell'uomo, egli non sarebbe più uomo ma "dio" e questo implica contraddizione e per conseguenza non-fattibilità ed è escluso dall'onnipotenza divina in quanto esula dalla potenza obbedienziale di una qualsiasi creatura. -276-

Il P.HORVATH⁶⁰⁵ 495) riassume l'insegnamento di San Tommaso a proposito dell'inclinazione naturale in questo modo:

Inclinazione naturale:
▷ virtù attiva: - determinata e positiva: alla beatitudine "in communi" - indeterminata e positiva: alla beatitudine imperfetta concreta ▷ capacità passiva: - negativo-positiva: alla beatitudine perfetta "in spe" - puramente negativa: alla beatitudine "in re"

La capacità passiva è obbedienziale ed è puramente negativa riguardo alla beatitudine reale attualmente posseduta, perché l'effetto trascende in ogni modo la natura; è invece negativo-positiva rispetto alla beatitudine sperata, in quanto la speranza della beatitudine trascende la natura tanto come virtù quanto come oggetto sperato (e così è negativa), ma allo stesso tempo l'inclinazione aggiunta della speranza infusa lascia la volontà nel suo ordine naturale perfezionandola in vista di un atto connaturale (cioè deliberato), ma elevato dalla stessa virtù soprannaturale ad un oggetto che eccede le forze naturali.

Lo SCHMAUS⁶⁰⁶ 496) sembra invece ammettere qualche ordine positivo (attivo) della natura rispetto all'ordine soprannaturale, distinguendo però tra la capacità attiva e la potenza operativa che sarebbe in grado di entrare con le sue sole forze in possesso del fine ultimo soprannaturale. Ora San Tommaso afferma assai chiaramente che la potenza attiva, cioè ordinata all'atto, o raggiunge il suo atto almeno *ut in pluribus*, oppure, se non lo raggiunge, dev'essere considerata come "oziosa" e superflua: ipotesi assurda se si ammette l'ordine sapientissimo della creazione.

⁶⁰⁵ 495) Cfr. *De voluntate humana*, Romae 1930, pp.75-78, cit. da CARAMELLO: *Summa Theologiae* Ed. Marietti, adnotationes in I-II, q. 5, a.8 (a), p. 583.

⁶⁰⁶ 496) *Katholike Dogmatik*, Bd II, München, Hueber, 1949^{3,4}, 193.

Ammettendo un ordine attivo e positivo della natura alla grazia, difficilmente si salva la gratuità di quest'ultima insieme con la perfezione, nel suo ordine, della prima e così o si sacrifica la natura alla grazia (pseudosupernaturalismo) o la grazia alla natura (naturalismo). Il DE LUBAC⁶⁰⁷ 497) afferma esplicitamente un ordine attivo della natura al fine ultimo soprannaturale, ma allo stesso tempo si preoccupa di affermare la reale incapacità dell'uomo di arrivare ad un tale fine con le sue sole forze naturali. Anche qui però la distinzione non salva la gratuità della grazia e la bontà e sapienza di Dio, il quale non dà alla natura delle potenze attive che poi di fatto potrebbero essere non attuate.

San Tommaso non ammette in nessun modo -277- la possibilità di vanificare “ut in pluribus” l'ordine attivo della natura ai suoi effetti corrispondenti; almeno moralmente Dio sarebbe “tenuto” a concedere ciò che per un'ordinazione attiva spetta alla natura di un qualsiasi ente creato. Solo la potenza obbedienziale non rende imperfetta la natura nel suo ordine, se non è attuata di fatto (deve però sempre essere attuabile in potenza). La scuola tomista è unanime a questo proposito né si può citare in favore della tesi contraria il silenzio del CAPREOLO (nessun teologo è tenuto a fare tutte le distinzioni, ma solo quelle che corrispondono alla sua problematica), né certe affermazioni di SOTO (il quale parla della natura elevata al fine ultimo soprannaturale *di fatto* lasciando da parte, come è legittimo, la questione della gratuità di una tale elevazione e quindi anche l'ipotesi di una natura non elevata ad un tale fine).

Inoltre è ingiusto accusare il GAETANO o il KOELLIN di ispirarsi ad una concezione “cartesiana” della natura. Il tomismo sicuramente non accetta una concezione meccanicistica e dualistica della natura come *res extensa* e *res cogitans*, ma allo stesso tempo sa ricollegare con una concezione “dinamica”, operativa della natura anche un'esigenza di perfezione entitativa che, secondo la filosofia comunemente accettata nella scuola aristotelico-tomista, consiste nel raggiungere un termine e riposare in esso (basta pensare alla stessa etimologia del termine “entelècheia”). Da parte sua il “dinamismo” estremo trae le sue origini dal nominalismo (distruzione dell'essenza a favore, apparentemente, degli individui), dal vitalismo rinascimentale (Cusano, Telesio, Bruno), dal movimento dialettico di Hegel, dal dinamismo bergsoniano e dal personalismo esistenzialista (Heidegger⁶⁰⁸ 498). Ora si può sicuramente disputare su quale scuola aveva ragione, ma non è il caso di attribuire con troppa facilità a San Tommaso delle opinioni che sicuramente non condivideva.

SAN TOMMASO⁶⁰⁹ 499) dice che è meglio essere capaci di un grande bene anche se poi abbiamo bisogno di un aiuto esterno per conseguirlo, che essere capaci di un bene minore ma raggiungibile con le proprie forze. Così la creatura razionale capace del fine ultimo soprannaturale è più perfetta delle creature irrazionali che con le loro forze raggiungono fini meno nobili. Inoltre ciò che

⁶⁰⁷ 497) Op. cit., 195.

⁶⁰⁸ 498) Cfr. *Sein und Zeit*, Halle 1927, 38, cit. da B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, § 2, nota 39: “Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit”.

⁶⁰⁹ 499) Cfr. *De Malo* q.5, a.1 c.a.; *Summa Theologiae* I-II, q.5, a.5 ad 2.

possiamo con l'aiuto di un amico -278- (e nella speranza consideriamo Dio proprio come un amico che liberamente ci aiuta), possiamo in qualche modo farlo da noi stessi.

Queste affermazioni non solo non smentiscono, ma confermano la tesi della potenza obbedienziale. Infatti la "capacità" rispetto al fine ultimo soprannaturale non è attiva, ma puramente passiva e solo così si spiega l'esteriorità del suo principio attivo (mentre le potenze passive non obbedienziali ma positive hanno un principio attivo connaturale). In qualche modo il fine raggiunto con l'aiuto dell'amico è raggiunto da noi stessi, ma proprio questa bella immagine dell'amicizia tra uomo e Dio che aiuta, mette in risalto la libertà e la gratuità dell'aiuto divino (l'amicizia infatti non può essere coatta o costretta e pur inclinando la volontà, lascia libero ogni suo singolo atto).

Dio di fatto ci ha elevati (ma gratuitamente) al fine ultimo soprannaturale, il cui raggiungimento è possibile all'uomo solo con l'aiuto di Dio. Questa possibilità non è una tendenza attiva e positiva della natura al fine ultimo soprannaturale, ma si dice naturale perché il desiderio naturale del fine ultimo naturale manifesta la non-contraddittorietà della donazione gratuita da parte di Dio della visione beatifica, che è il fine ultimo soprannaturale della natura razionale.⁶¹⁰ 500) Infatti anche le creature irrazionali tendono in qualche modo a Dio, ma sono incapaci del fine ultimo soprannaturale perché sono prive dell'intelletto e quindi in loro la visione beatifica implicherebbe contraddizione; il desiderio naturale dell'uomo invece manifesta la sua potenza obbedienziale rispetto alla beatitudine perfetta soprannaturale della visione dell'essenza di Dio. Il FERRARESE rende quindi esattamente l'idea di San Tommaso, quando dice che "la natura di per sé non ha inclinazione (positiva) se non entro i limiti della stessa natura"⁶¹¹. 501) L'inclinazione soprannaturale delle virtù teologali suppone la tendenza naturale ad un fine ultimo trascendente, ma naturale ed eleva questa stessa tendenza al fine soprannaturale *sensu stricto*. Anche qui la grazia si distingue dalla natura, ma perfezionandola in un ordine più alto non la distrugge nel suo ordine proprio.

Vi è ancora un'espressione da precisare. Quando SUAREZ⁶¹² 502) parla della grazia come "educta de potentia oboedientia animae", l'analogia -279- con l'attuazione di una potenza naturale è metaforica e il modo di parlare è piuttosto simbolico. L'agente divino infatti trascende la potenza in cui agisce e perciò si dice meglio che la grazia è infusa nell'anima e non che sia "educta de potentia animae", se non si vuole usare un termine metaforico.

Per quanto poi riguarda la riduzione della grazia alla natura, taluni⁶¹³ 503) cercano di attribuire una tesi simile a San Tommaso (tesi poi quanto mai vicina a quella di LUTERO) fondandosi sulla sua dottrina della legge naturale. Infatti i precetti del decalogo sono di legge naturale, ma allo stesso tempo

⁶¹⁰ 500) Cfr. SCHMAUS, op. cit., 197-198 con riferimento a H. LAIS, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa CG. und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara* (pro manuscripto) e O'CONNOR, *The Eternal Quest*, 1947.

⁶¹¹ 501) Cfr. Op. cit., 196.

⁶¹² 502) *De Gratia*, l.VIII, c. 2, n. 13; *Opera*, t. IX, p.317.

⁶¹³ 503) Cfr. Otto H. PESCH, op. cit., 418-424 soprattutto nn. 33-35, 39-40 con riferimento a U. KÜHN, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Berlin 1964 (Lizenzausgabe für die BRD-Göttingen 1965).

contengono dei precetti di virtù teologali (ad es. la fede che rientra nei precetti “della prima tavola”) e così la grazia sarebbe oggetto di una legge naturale. Il GAETANO⁶¹⁴ 504) si è già posto esplicitamente il problema ed ha dato una risposta fondata, la quale, anche se non si condivide, merita sicuramente ogni attenzione e, finché non è formalmente provata la sua falsità, si deve ammettere come l’opinione più attendibile soprattutto in quanto non ricorre ad una ipotetica “imprecisione di linguaggio” in San Tommaso, ipotesi questa che bisogna fare solo con la massima cautela e mai senza una ragione cogente.

Il grande commentatore del Dottore Angelico fa vedere come i primi precetti si possono intendere degli atti di religione (virtù morale naturale), nella quale poi si innesta la fede come virtù soprannaturale, la quale diventa immediatamente nota nei suoi contenuti dal momento stesso della sua infusione, come i primi principi della ragione naturale sono immediatamente presenti nella natura stessa dell’intelletto e così la fede si aggiunge alla conoscenza naturale. Infatti il primo “credibile” è l’esistenza di Dio, che però è allo stesso tempo un dato di conoscenza naturale (ripreso poi dalla fede ad un altro livello, come un “rivelato per accidens”) e così anche qui i precetti di fede si innestano sui precetti di religione naturale (disponibilità a prestare fede alla parola della divinità se questa vuole rivelarsi : una virtù che si incontra anche tra i pagani nella mantica: ad es. l’obbedienza socratica al “daimonion”), anche se non si può dire che i precetti di fede strettamente soprannaturale obblighino in virtù dei precetti di religione naturale. Essendo infatti -280- la fede più alta della religione naturale, ha i suoi principi e i suoi precetti propri ed essendo per essenza sua infusa, non trova un fondamento naturale equivalente, ma, superandoli, li riassume e li ripropone al livello soprannaturale rispettandone però pienamente l’autonomia di finalità prossima e connaturale.

0.3. La giustificazione dell’empio per grazia. Le caratteristiche principali del trattato sulla giustificazione .

‣ A. Il posto della giustificazione nell’“ordo disciplinae”. Teocentrismo o cristocentrismo?

L’impostazione tomista nel trattato sulla grazia e la giustificazione è di impronta teocentrica o cristocentrica? Generalmente ci si lamenta del fatto che San Tommaso abbia fatto precedere il trattato sull’incarnazione e la redenzione di Cristo dal trattato sulla grazia e si sottolinea il legame stretto tra la grazia e la mediazione in Cristo. Prima però di affrontare questo problema bisogna chiarire bene i concetti. Una teologia si dice “teocentrica” per contrapposizione ad una impostazione “antropocentrica”: Così ad esempio Lutero ha una teologia teocentrica e per niente antropocentrica;

504) *Comm. in S.Th.* (Leonina) I-II, q.100, a.4, t.VII, p.210; cfr. II-II, q.16, a.1; t.VIII, p.122: “nulla sunt de praeceptis fidei in veteri lege data praecepta. De aliis autem specialibus credibilibus non inconvenit aliquod praeceptum inveniri. Quia status ille non erat explicandae fidei, sed hoc novae legi reservabatur”.

allo stesso tempo però, siccome mette molto in risalto il peccato dell'uomo, si sente talvolta parlare del suo "amartocentrismo", ecc.

Sottolineare una realtà come "centro" di un sistema teologico non vuol necessariamente dire escludere la centralità di altre realtà. Sarà però necessario far vedere *in che modo* questa o quell'altra realtà si può dire "al centro" di un sistema teologico. In Lutero il teocentrismo comporta allo stesso tempo il Cristo e l'amartocentrismo ed esclude l'antropocentrismo. In San Tommaso si può parlare di teocentrismo, di cristocentrismo e anche di antropocentrismo, ma bisogna usare questi termini con grande cautela. Mentre in una teologia così poco sistematica come quella di Lutero la posizione centrale di diversi temi teologici rimane poco chiara, in San Tommaso si può parlare di "centri" diversi, ma in modo diverso e ben preciso rispetto ad altre realtà "centrali".

Così ad esempio è un modo di parlare del tutto sbagliato voler opporre in San Tommaso l'antropocentrismo al cosmo centrismo; l'uomo supera il resto della creazione, ma lo supera appunto perché vi è inserito, perché anche lui fa parte della creazione materiale, nonostante le sue doti naturali particolari di ragione e libera volontà, che ne fanno una creatura formalmente simile al Creatore e quindi fatta "ad imaginem Dei". L'uomo e tutta la creazione, tutto il cosmo sono però orientati a Dio e la teologia ne parla solo in questo modo. In questo senso il primato assoluto spetta al *teocentrismo* (e sembra infatti assai conveniente che la *teologia* sia formalmente *teocentrica*). Rimane però la questione di come si inserisce la persona di Cristo nell'insieme di -281- una tale teologia.

Sicuramente si può dire che San Tommaso non è teocentrico, se per teocentrismo si intende un'opposizione qualsiasi al cristocentrismo. Vi è però un atteggiamento fondamentale di San Tommaso che ci può illuminare a questo proposito e cioè lo stretto legame che egli riconosce, desumendolo dall'attento studio della Sacra Scrittura, tra l'incarnazione del Verbo e l'opera della salvezza. L'incarnazione e la redenzione in Cristo presuppongono la creazione del cosmo, in particolare dell'uomo; presuppongono la discorsività della ragione umana e la conseguente mutabilità del suo libero arbitrio, presuppongono il peccato dell'uomo, al quale Dio risponde con il suo progetto di salvezza in Cristo. Nessuno si salva se non per mezzo di Cristo. Il Santo Dottore è perentorio e deciso in questa affermazione chiaramente *cristocentrica*. Ma allo stesso tempo è Dio stesso che ha predisposto con la sua provvidenza e preordinazione eterna l'incarnazione del Verbo e la salvezza del genere umano in Cristo e così la centralità di Cristo incarnato è in qualche modo subordinata alla centralità di Dio e delle decisioni sovrane della sua volontà.

Ora San Tommaso tratta i temi teologici secondo un certo "ordo disciplinae", che può anche variare secondo le esigenze dei suoi lettori, ma che in un modo assai formale è stato impostato nella *Summa Theologiae*, la cui destinazione è quella di esporre sommariamente delle questioni teologiche fondamentali. Se perciò in quest'opera il trattato sulla grazia precede quello dell'incarnazione di Cristo ci si può chiedere perché San Tommaso, nonostante la sua posizione decisamente cristocentrica per quanto riguarda la mediazione della grazia, tratti della medesima in qualche modo "indipendentemente" da Cristo stesso.

Una risposta sembra esserci in quanto la prima grazia conferita nella stessa creazione all'uomo e all'angelo non era una grazia orientata a Cristo, né in un modo finale (cioè così da poter conseguire il suo effetto solo dopo la venuta di Cristo), né in un modo di causalità efficiente (cioè di mediazione strumentale dell'umanità di Cristo). Era una grazia conferita immediatamente da Dio Creatore, che per conseguenza i teologi chiamano comunemente "*gratia Dei*". La grazia di Dio è grazia in senso stretto (cioè soprannaturale), ma concessa da Dio indipendentemente dai meriti di Cristo Redentore e riguarda per conseguenza tutti i doni strettamente soprannaturali concessi nella creazione agli angeli e al primo uomo, mentre dopo la colpa originale ogni dono di grazia *in sensu stricto* è concesso per mezzo dei meriti di Cristo o almeno in vista dei meriti di Cristo.⁶¹⁵ 505) -282-

Nello stesso trattato della giustificazione il Santo Dottore fa notare che la giustificazione non è necessariamente dell'uomo empio, ma potrebbe anche essere semplicemente di un uomo privo di giustizia soprannaturale. Il primo modo di giustificazione è quello che avviene dopo il peccato originale e in questo caso la grazia giustificante è mediata da Cristo; nel secondo modo la giustificazione si è verificata nell'immediato conferimento della grazia santificante al primo uomo nella sua stessa creazione. Due sono infatti i modi in cui l'uomo può raggiungere la giustizia: o a modo di *semplice generazione*, che è dalla privazione alla forma e così si potrebbe dire "giustificato" anche colui che non ha peccato, se avesse accettato da Dio il dono della giustizia come Adamo di fatto ricevette la giustizia originale da Dio; oppure a modo di un movimento dal contrario al contrario e così la giustificazione implica una mutazione dallo stato di ingiustizia allo stato di giustizia.⁶¹⁶ 506) Se il primo modo di giustificazione si è verificato in Adamo e negli angeli, il secondo si verifica in tutti gli uomini giustificati dopo il peccato per mezzo di una grazia mediata dai meriti di Cristo.

Per quanto riguarda gli angeli⁶¹⁷ 507), anche loro avevano bisogno della grazia come di un dono strettamente soprannaturale affinché la loro volontà fosse orientata alla beatitudine soprannaturale, che consiste nella visione dell'essenza divina. San Tommaso poi riprende la teoria agostiniana delle "*rationes seminalis*", secondo le quali è stato prodotto già all'inizio tutto ciò che doveva prodursi con lo sviluppo dei tempi. Ora, come una "*ratio seminalis*" nella natura è orientata ad un effetto naturale, così la grazia è orientata alla gloria e si dice perciò "*semen Dei*".

Il Santo Dottore, fondandosi su questa analogia tra i principi naturali e soprannaturali, conclude che, come tutti i principi naturali erano prodotti almeno virtualmente nella prima creazione, così anche la grazia fu concessa agli angeli subito nel primo momento della loro creazione. Infatti, la beatitudine è un fine ed è premio della virtù e perciò deve essere meritata. Per conseguenza gli angeli hanno avuto un principio del merito della beatitudine -283-, che è la grazia. Siccome poi la beatitudine è un termine e il merito è via in questo termine, non si può dire che gli angeli hanno meritato la loro beatitudine per mezzo del ministero affidato a loro da Dio circa i misteri divini, perché chi è già al termine del viaggio

⁶¹⁵ 505) Cfr. VAN DER MEERSCH, voce.v. "Grâce" in DThC 6/II, col. 1557.

⁶¹⁶ 506) *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.1 c.a.

⁶¹⁷ 507) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.62, aa. 2-4.

non può più essere in via verso il termine. Nessuno può meritare ciò che ha già. La grazia precede quindi la beatitudine degli angeli e fu concessa a loro immediatamente nella stessa creazione. I misteri divini affidati al loro ministero (tra i quali anche il mistero di Cristo) non fanno parte della loro grazia come principio del merito, ma della loro beatitudine che è il termine.

Anche il primo uomo⁶¹⁸ 508) fu creato in grazia, in quanto il suo stato originale era quello di rettitudine che consisteva in una triplice subordinazione: della ragione rispetto a Dio, delle forze inferiori rispetto alla ragione e del corpo rispetto all'anima. Ora, siccome le due ultime subordinazioni sono state disturbate dal peccato, si può concludere che non erano puramente naturali (la natura infatti è rimasta anche dopo il peccato) e per conseguenza anche la prima subordinazione della ragione (parte suprema dell'uomo) rispetto a Dio non era puramente naturale, ma corrispondeva a un dono soprannaturale di grazia.

La prima subordinazione era infatti causa delle altre due e l'effetto non può superare la sua causa. Lo stato originale e la sua rettitudine erano quindi uno stato di grazia immediatamente concesso da Dio nella creazione. Il Santo Dottore stesso si pone la questione di come si debbono intendere le parole dell'Apostolo che parla del primo Adamo come di un' "anima vivente", ma del secondo, cioè di Cristo, come di uno "spirito vivificante"; se la vivificazione è per grazia sembra che essere creato in grazia fosse il privilegio di Cristo. Le parole di San Paolo riguardano un confronto tra Adamo e Cristo rispettivamente come "corpo animale" e "corpo spirituale": come la vita animale ha avuto il suo inizio in Adamo, così la vita "spirituale" ha avuto inizio in Cristo, il primogenito dei morti. Adamo era per conseguenza spirituale per quanto riguarda la sua anima, ma non era spirituale per quanto riguarda il corpo: aveva la grazia, ma non aveva il pegno della gloria della risurrezione. In questo senso la grazia di Cristo aggiunge qualcosa alla grazia di Dio che fu quella dello stato originale.

Lo Spirito -284- Santo era già in qualche modo nel primo uomo, ma non così come negli altri giusti (giustificati cioè dopo il peccato originale), i quali sono ammessi all'acquisto della eredità eterna subito dopo la morte. Ovviamente la grazia del primo uomo e la grazia degli uomini redenti da Cristo è della stessa specie di grazia, anche se differisce secondo la sua estensione. Il primo uomo aveva bisogno della grazia solo per fini soprannaturali (grazia elevante); noi invece ne abbiamo bisogno anche per dei fini connaturali presi nella loro totalità (grazia sanante) e così il primo uomo aveva lo stesso bisogno di grazia come noi (in vista del fine ultimo soprannaturale), ma noi ne abbiamo bisogno per più fini (tanto per la beatitudine soprannaturale, quanto per la sanità della nostra vita morale naturale presa nel suo insieme).

-284b- aggiunta

Bisogna distinguere bene tra la grazia di Cristo in genere e la grazia di Cristo-Redentore. La grazia di Cristo non si limita all'effetto della redenzione, ma ha come effetto anche la ricapitolazione di tutto il creato in Cristo. Così secondo Scoto ogni grazia dipende da Cristo, ma non ogni grazia è motivata dalla redenzione e perciò vi potrebbe essere una grazia non mediata da Cristo-Redentore

⁶¹⁸ 508) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.95, a.1 c.a., arg.1 e ad 1; ad 2; a.4 ad 1.

anche nella prospettiva scotista. Per San Tommaso invece la redenzione è il motivo indicato dalla Scrittura come la ragione vera e propria della stessa incarnazione di Cristo.

Per conseguenza, anche se di fatto l'effetto dell'incarnazione non si limita alla redenzione per mezzo della remissione dei peccati, la causa della stessa incarnazione (se per "causa" si intende nel senso più vasto anche di un motivo esterno) è la volontà divina motivata dalla distruzione del peccato dell'uomo e quindi l'incarnazione secondo tutti i suoi effetti, compreso quello non strettamente redentivo della ricapitolazione, dipende dalla prescienza del peccato. Così la grazia di Cristo non è tutta esclusivamente redentiva, ma il suo motivo o "causa" è solamente ed esclusivamente la Redenzione. Per conseguenza Adamo fu creato in grazia, ma non avendo ancora commesso il peccato, non v'era in lui nessuna ragione di redenzione e per conseguenza la sua grazia non era ancora mediata da Cristo né in linea di causalità finale come avviene nell'AT né in linea di causalità efficiente come avviene nel NT, perché non è ancora subentrato il motivo che è alla base della mediazione cristica.

Ciò non toglie che Adamo poteva già avere una fede in Cristo incarnato, che gli fu data con la stessa grazia di Dio, perché Cristo poteva essere oggetto di una conoscenza soprannaturale quale è appunto la fede, senza esserne il mediatore. Così Adamo conosceva solo implicitamente il motivo redentivo dell'incarnazione di Cristo⁶¹⁹; conosceva però esplicitamente l'incarnazione stessa⁶²⁰, non già nella sua causa, bensì nel suo effetto ricapitolativo⁶²¹. Per conseguenza l'incarnazione -284c- aggiunta di Cristo era oggetto della scienza divina comunicata ad Adamo nella grazia che gli fu conferita, ma Dio prevedeva anche la causa dell'incarnazione di Cristo che era il peccato, mentre Adamo conosceva l'effetto senza conoscere la causa.

L'incarnazione di Cristo era oggetto di conoscenza, ma non agiva ancora sul piano operativo reale (nemmeno come causa finale), perché non si era verificata ancora la causa per cui Dio ha voluto realizzarla. Il primo uomo conosceva l'incarnazione come un fatto, non già secondo l'aspetto strettamente causale del rapporto causa-effetto. La causa infatti, anche se preconosciuta da Dio, non c'era ancora e quindi non poteva esserci nemmeno l'effetto nell'ordine dell'esecuzione, anche se vi era già nell'ordine dell'intenzione secondo la conoscenza.

Molti teologi pensano di poter dedurre dalle lettere di San Paolo un'affermazione della creazione di tutte le cose in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo e non soltanto secondo la persona divina di Cristo, ma anche secondo la sua incarnazione nella natura umana. Si può discutere la

⁶¹⁹ a) *De Verit.* q.18, a.3 ad 4: "Adam de Redemptore non habebat fidem explicite, sed tantum implicate, in quantum credebatur Deum sibi sufficienter provisurum in his omnibus quae suae salutis necessaria essent".

⁶²⁰ b) *Summa Theologiae* II-II, q.2, a.7 c.a.: "ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri".

⁶²¹ c) *Summa Theologiae* III, q.1, a. 3 ad 5: "nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur causa. Potuit igitur primo homini revelari incarnationis mysterium, sine hoc quod esset praescius sui casus. Non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam".

validità di una tesi simile, ma è sicuro che San Tommaso non la condivideva. Per convincersi di questo basta vedere come espone i luoghi più indicati in questo senso nelle lettere di San Paolo.

A proposito di *Ef* 1,9-10: “egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra”⁶²² d), S.Tommaso nota tre affermazioni di S. Paolo. *Una riguarda la causa del mistero* o “sacramento” (secondo la Volgata), che è il beneplacito della volontà divina. Tutto ciò che piace a Dio è buono, ma il mistero di Cristo è buono antonomasticamente perché per mezzo di esso ci è aperta la via verso la perfetta beatitudine. *La seconda invece riguarda l’opportunità del tempo* della rivelazione del mistero di Cristo. Il mistero dell’incarnazione era preordinato dall’eternità, ma con esso era predisposto anche il tempo preciso della sua rivelazione. L’uomo doveva prima essere umiliato dal suo peccato per non aver fiducia in se stesso, ma aspettare la salvezza in Cristo. *La terza annuncia l’effetto del mistero*, che è la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo (“instaurare” dice la Volgata). Ed infatti con la salvezza dell’uomo sono restaurate tutte le cose nei cieli, cioè gli angeli, i quali, pur non essendo redenti da Cristo, sono gratificati dalla ~~-284d-~~ *aggiunta* salvezza dell’uomo, e sulla terra, in quanto Cristo rappacificò il cielo e la terra con il suo sangue in modo sufficiente la sufficienza, anche se non secondo l’efficacia.

Ci accorgiamo che: a) S.Tommaso ribadisce la gratuità dell’incarnazione; b) sottolinea la sua realizzazione nel tempo, nonostante la sua previsione dall’eternità; e c) afferma la subordinazione dell’effetto “ricapitolativo” rispetto a quello “redentivo”. Dalla redenzione degli uomini deriva un ordine più perfetto del cosmo.

A proposito di *Ef* 1,22: “Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa”⁶²³, S.Tommaso osserva che Cristo è stato messo a capo della creazione e della Chiesa. Per quanto riguarda la creazione, il senso può essere figurativo: tutto ciò che è sotto i nostri piedi ci è sottomesso; o metaforico: il capo che è supremo è la divinità di Cristo e i suoi piedi, la parte inferiore del corpo, sono la sua umanità, e così il Padre non ha solo sottomesso tutto il creato a Cristo-Dio, perché così tutto gli è sottomesso dall’eternità, ma anche in quanto è uomo. E’ perciò giusto dire che tutte le cose sono sottomesse all’umanità di Cristo incarnato, ma questo è un effetto, non la causa della sua incarnazione e si verifica dopo l’incarnazione, la risurrezione e l’esaltazione del Salvatore.

A proposito di *Col* 1,16: “poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui”⁶²⁴, S.Tommaso espone le parole “*imago Dei invisibilis*” applicandole a Cristo come Dio, cioè alla persona del Figlio che, come il Verbo del Padre, rappresenta la somiglianza formale perfetta, cioè l’identità di natura con il Padre e si preoccupa di

⁶²² d) *In Eph.* I, lect.3, Ed. Parmense, così anche le seguenti citazioni dal *Comm. in Eph. e in Col.*

⁶²³ e) *Ibid.*, lect. 8.

⁶²⁴ f) *In Col.* I, lect. 4.

escludere subito l'errore degli Ariani, i quali distinguevano realmente tra "la natura invisibile" del Padre e quella "visibile" del Figlio.

Cristo inoltre è "il primogenito di ogni creatura", appunto perché "per mezzo di lui sono state create tutte le cose" e non già perché, come volevano gli Ariani, Cristo era la prima creatura tra tutte. Cristo è *generato* dal Padre per comunicazione di natura, perché la generazione secondo l'intelletto è *in divinis* anche secondo la natura. Cristo è *primogenito* -284e- *aggiunta* in quanto Dio conosce tutte le cose nella sua essenza come nella loro prima causa efficiente e il Figlio è una concezione intellettuale di Dio⁶²⁵ in quanto Egli conosce se stesso e per conseguenza conosce anche in se stesso ogni creatura.

Così la generazione del Verbo rappresenta tutta la creatura in quanto il Verbo è principio di ogni creatura. Ora, il Verbo è il principio di ogni creatura sia per quanto riguarda la creazione, sia per quanto riguarda la distinzione, e sia per quanto riguarda la conservazione di tutte le cose. L'ordine diverso tra le gerarchie angeliche qui e in *Ef* 1,22 si spiega perché, in *Col*, S. Paolo proceda discendendo secondo la processione delle creature da Dio, mentre in *Ef* procede ascendendo dimostrando che Cristo-uomo è a capo di tutte le creature.

E' evidente che S. Tommaso non applica le parole di *Col* 1,16 a Cristo incarnato, ma alla persona divina del Figlio, secondo la sua generazione eterna dal Padre, la quale, come Verbo di Dio, contiene in sé in modo esemplare tutte le creature. S. Tommaso cita qui le idee platoniche sostituite nel pensiero cristiano dall'unico Figlio, Verbo di Dio. L'esegesi di S. Tommaso non permette di identificare la ricapitolazione delle creature in Cristo-uomo con il motivo vero e proprio della sua incarnazione.

-284- *continuazione*

Vi è quindi, secondo la sentenza della maggior parte dei teologi tomisti, una grazia di Dio non mediata da Cristo e vi è anche una grazia di Cristo che non si può avere senza la mediazione del Redentore. Quest'ultima è ogni grazia concessa all'uomo dopo il peccato. San Tommaso è molto esplicito nell'affermare la gratuità e in qualche modo la contingenza dell'Incarnazione di Cristo, della sua passione, morte e risurrezione, della sua azione sacramentale e nel sottolineare lo stretto legame che vi è tra l'opera della Redenzione e il peccato dell'uomo⁶²⁶ 509).

Il motivo dell'Incarnazione non si deve desumere dalla parte della natura umana, che non ha nessun "diritto" ad essa, ma dalla parte della volontà divina, che vuole comunicarsi alle creature nel modo più eccellente possibile secondo il principio preconizzato dallo Pseudodionigi "bonum est diffusivum sui". Questo principio però dev'essere liberato dai suoi connotati neo-platonici di emanazionismo spontaneistico: la bontà di Dio si diffonde (sul piano della causalità efficiente) con somma libertà e così l'argomento portato dal Santo Dottore non oltrepassa in nessun modo i limiti di una stretta convenienza.

⁶²⁵ Il Figlio è il Concetto che il Padre ha di se stesso (NdC).

⁶²⁶ 509 Cfr. *Summa Theologiae* III, q.1, a.1 ad 2; a.2 c.a.; a.3 c.a.; ad1; ad 2; q.46, a.1 c.a.; a.2 c.a. e ad 3; a.3 c.a.; q.48, a.1 ad 2; a.6 ad3; q.49, aa.1 e 4; q.52, a.5 c.a. e ad 2; q.61 a.2; a.3 c.a. e ad 1; q.61, a.4 c.a.; q.62, aa.5 e 6.

San Tommaso stesso riafferma la correttezza di questa interpretazione affermando che “Deus ... per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare”. Per quanto riguarda poi il legame tra Incarnazione e liberazione dal peccato, il Dottore Comune afferma che il mistero dell’Incarnazione oltrepassa il “debitum creaturae” ed è perciò oggetto di una decisione sovrana della volontà divina, che possiamo conoscere soltanto dalle Scritture, le quali parlano -285- dell’Incarnazione di Cristo come di un rimedio contro il peccato, ordinato a questo scopo da Dio stesso (con ciò San Tommaso non esclude in nessun modo che l’Incarnazione possa poi di fatto avere anche altri effetti, quali soprattutto la “ricapitolazione” di tutte le cose in Cristo), ma dichiara anche che la potenza di Dio non si limita a questo, in quanto l’Incarnazione avrebbe potuto verificarsi anche senza il peccato; di fatto però si è realizzata per distruggere il peccato. Il peccato rende più conveniente l’Incarnazione, in quanto consiste in una disordinata adesione ai beni materiali, “carnali”, e perciò Dio ha voluto assumere la carne per porre un rimedio al peccato. L’Incarnazione invece non era necessaria né per manifestare l’infinita potenza di Dio, né per perfezionare l’universo; l’onnipotenza divina si era già rivelata nella creazione dal nulla e la perfezione dell’universo è sufficientemente garantita dall’ordine della natura a Dio. L’Incarnazione è una perfezione aggiunta, soprannaturale e quindi non dovuta.

Così anche la passione di Cristo ha avuto come motivo da parte dell’uomo la liberazione dal peccato; invece, da parte di Cristo era ordinata al merito dell’esaltazione e da parte di Dio all’adempimento della sua volontà preannunciata nella parola profetica. La sofferenza di Cristo non è necessaria assolutamente, ma *ex suppositione*. Se Dio avesse perdonato il peccato degli uomini senza la soddisfazione nella passione di Cristo, non sarebbe stato ingiusto, ma solo misericordioso, perché a differenza di un giudice umano che deve applicare due leggi che lo superano, Dio non ha nessuna istanza superiore a Sé, essendo Egli stesso il bene supremo e comune dell’universo.

Era però conveniente che Cristo soffrisse e ci liberasse così dai peccati, per manifestare l’amore di Dio per noi, per lasciarci un esempio di virtù, per meritarci, oltre alla liberazione dal peccato, la grazia giustificante e la gloria della beatitudine, per stimolarci a fuggire il peccato e per vincere come uomo il demonio, che ha vinto l’uomo. La liberazione dal peccato per mezzo della passione di Cristo risulta così più conveniente, ma non è necessaria.

Inoltre già la stessa Incarnazione di Cristo nel primo momento della sua concezione, ci meritò la salvezza eterna, ma la passione era conveniente per togliere all’uomo gli impedimenti che gli rendevano impossibile la consecuzione dell’effetto dei meriti precedenti di Cristo, soprattutto per liberarlo definitivamente dal peccato. Di fatto quindi noi siamo stati liberati dal peccato per mezzo della passione di Cristo, la quale agisce in modo efficiente rispetto alla divinità, in un modo meritorio rispetto alla volontà dell’anima di Cristo, e riguardo alla carne di Cristo agisce come soddisfazione per liberarci dalla colpa, come redenzione per liberarci dalla pena e -286- come sacrificio per riconciliarci con Dio. L’azione efficiente della passione di Cristo, che procede dalla sua divinità, continua poi strumentalmente attraverso la sua umanità ed agisce realmente nei sacramenti della Chiesa.

L'economia della salvezza è però diversamente orientata a Cristo secondo tempi diversi. Dopo il peccato originale ogni grazia è mediata da Cristo, ma i santi dell'Antico Testamento non potevano giungere alla beatitudine eterna subito dopo la loro morte a causa della pena del peccato originale, dalla quale Cristo li ha assolti nella sua passione e li ha liberati nella sua discesa agli inferi. Dio infatti ha preordinato di sciogliere la pena del peccato originale con la Redenzione in Cristo.

Il diverso ordine dell'uomo a Cristo secondo tempi diversi si esprime nella diversità dell'economia sacramentale. Nello stato dell'innocenza originale i sacramenti non dovevano esserci né come rimedio al peccato (che non c'era ancora), né come perfezione dell'anima, che era tutta orientata a beni spirituali ed invisibili. Dopo il peccato invece nessuno si può santificare se non per mezzo di Cristo e così ancora prima che Cristo venisse, era necessario che vi fossero dei segni attestanti la fede nell'avvento del Salvatore. La passione di Cristo era la causa finale dei sacramenti dell'Antica Legge e la causa finale può essere posteriore nel tempo. La fede in Cristo venturo salvava gli antichi santi, ma ha raggiunto il suo effetto pieno solo con la passione di Cristo (che allora cominciò ad agire non solo sul piano della finalità, ma anche sul piano della causalità efficiente).

Invece, i giusti della Legge Nuova si salvano per la fede in Cristo già nato e paziente e quindi vi sono nell'economia del Nuovo Testamento altri segni che si riferiscono agli avvenimenti salvifici già compiuti in Cristo e che non solo significano la grazia del Redentore, ma la causano. La fede salva per un atto interiore dell'anima; i sacramenti invece suppongono l'uso di cose esterne. Il fine perciò poteva muovere l'anima (secondo l'intenzione) prima ancora che si realizzasse, ma l'uso effettivo di cose esteriori è possibile solo se il principio del moto esiste già nella realtà delle cose e perciò la causa efficiente deve precedere l'effetto; invece, quella finale può anche seguire per quanto riguarda il suo essere reale. La fede in Cristo salvava gli antichi padri come salva anche noi, ma i sacramenti dell'Antica Legge significavano solo la grazia; invece quelli della Legge Nuova la causano. Gli antichi erano giustificati per la fede nella passione futura di Cristo, noi siamo giustificati da una virtù giustificante inerente ai sacramenti e derivante dalla stessa passione già avvenuta di Cristo. -287-

Così fu giustificata anche la Vergine Santissima in un modo privilegiato, perché fu preservata dal peccato originale dal primo istante della sua concezione, ma anche la giustificazione della Beata Vergine Maria avvenne “intuitu meritorum Christi Jesu, Salvatoris Humani generis”⁶²⁷510). La grazia giustificante fu per conseguenza ordinata alla venuta immediatamente vicina di Cristo Signore, *in un modo finale*, nel corpo beato della Vergine e in questo senso era una grazia di Cristo e della sua passione che agiva come fine e non ancora come strumento a livello di causalità efficiente.

San Tommaso sottolinea che *dopo il peccato originale* nessuno si può salvare al di fuori di Cristo, sia aspettato come venturo, sia creduto come già venuto. *Prima del peccato* invece gli angeli e il primo uomo erano immediatamente creati in grazia senza mediazione di Cristo, la cui Incarnazione era orientata da Dio alla distruzione del peccato e poteva per conseguenza verificarsi solo dopo il peccato.

⁶²⁷ 510) Cfr. la Bolla di PIO IX “Ineffabilis Deus”, 1854, DS 2803.

La grazia considerata in sè astrae dal modo in cui viene conferita e perciò il Santo Dottore ne tratta prima del trattato sull'Incarnazione di Cristo e la Redenzione per mezzo della sua passione, morte e risurrezione. Ed era conveniente far rientrare il trattato sulla grazia e sulla giustificazione nella parte morale (e non in quella dogmatica), perché la grazia è conferita all'uomo non come un dato stabile destinato a perfezionare solo la sua anima, ma come un principio operativo finalizzato al raggiungimento del fine ultimo soprannaturale e quindi un aiuto conferito all'uomo per conformare sempre di più le sue azioni alla perfezione di Dio, causa esemplare e per camminare così verso Dio causa finale e beatitudine ultima e perfetta dell'essere umano, dotato di libera volontà e per conseguenza della capacità di allontanarsi dal suo fine ultimo o di convertirsi ad esso durante il suo pellegrinaggio verso la patria celeste.

In quanto però l'agire suppone l'essere, anche la parte dogmatica della scienza teologica dovrà considerare la grazia e in quanto nell'economia attuale della salvezza, la grazia ci proviene dalla mediazione di Cristo e dei sacramenti della Chiesa, anche la cristologia, la soteriologia e la teologia sacramentale avranno sicuramente molto da dire a proposito della grazia e lo stesso San Tommaso ne tratta anche in quelle occasioni. -288-

Contro la teoria che la teologia debba esser essenzialmente teocentrica e sotto un aspetto più particolare cristocentrica si sollevano spesso critiche energiche sostenenti che la teologia è cristocentrica per sua stessa essenza e quindi trattando di Dio deve sempre trattare anche di Cristo né vi può essere un trattato precedente quello dell'Incarnazione del Verbo e della Redenzione in Cristo. Specialmente la grazia sarebbe completamente cristica e voler "fare astrazione da Cristo" nel trattato sulla grazia e sulla giustificazione sarebbe del tutto alieno dallo spirito di un'autentica teologia cristiana. I sostenitori di un tale "cristocentrismo assoluto" affermano perfino che la stessa creazione è già l'inizio della salvezza in Cristo e che è per conseguenza strettamente necessario interpretarla in chiave cristologica.

Così la Redenzione sarebbe solo una continuazione dell'opera divina iniziata nella creazione. Questa è sostanzialmente la posizione di Karl BARTH esposta da Hans KÜNG⁶²⁸511), secondo la quale la dottrina della creazione nel suo senso più profondo è già dottrina della salvezza e può essere svolta solo nell'ambito della fede. Come prima opera del Dio Uno e Trino la creazione non è in se stessa riconciliazione e consumazione, ma è presupposta ad essa e così la riconciliazione e la consumazione hanno il loro inizio già nella creazione. Nella prospettiva tomista si può senz'altro ammettere che la riconciliazione suppone la creazione, ma non si può ammettere che vi sia una continuità, in quanto la creazione termina ad un bene naturale, mentre la riconciliazione ad un bene soprannaturale e se la prima è gratuita, la seconda aggiunge un nuovo motivo di gratuità e così, pur essendo fondata nella prima, ne è distinta.

⁶²⁸ 511) Hans KÜNG, *Rechtfertigung, Die Lehre K. BARTHS und eine Katholische Besinnung*, Johannes, Einsiedeln, , 1957 (= Horizonte 2), 27.

Il PESCH⁶²⁹512) tenta di attribuire una concezione “cristologica” nel senso assoluto allo stesso San Tommaso, dicendo che, secondo la realtà, in San Tommaso come in Lutero la giustificazione è implicitamente fondata in Cristo e la sua soteriologia sarebbe incompleta se non vi fosse il processo di appropriazione soggettiva nella grazia in Cristo. Ora, San Tommaso non si preoccupa, a differenza di Lutero, dell’appropriazione soggettiva⁶³⁰, ma della determinazione oggettiva della giustificazione mettendo ovviamente in risalto anche i momenti più -289- importanti nel processo della giustificazione, tra i quali anche gli atti richiesti da parte del soggetto umano, ma non ne tratta mai come di esperienze singole, concrete, personali (*de singularibus non est scientia*), bensì come di una parte necessariamente ed universalmente richiesta in ogni moto di giustificazione dell’uomo nello stato attuale dell’economia della salvezza.

Inoltre San Tommaso tratta della grazia prima di trattare di Cristo non per caso, ma per esigenza formale dell’“ordo disciplinae”, in quanto la grazia può essere conferita anche senza Cristo (e così di fatto avvenne negli angeli e nel primo uomo), senza però escludere che nel presente stato di salvezza l’uomo può essere giustificato solo mediante Cristo. In questo modo San Tommaso non deroga in nessun modo alla “centralità” che spetta alla persona del nostro divino Redentore, ma proprio così mette in risalto la grandezza della sua opera sottolineandone la gratuità particolare. Infatti, Dio che poteva salvare l’uomo in tanti altri modi, ha voluto che il suo Figlio diletto si incarnasse e soffrisse per la nostra redenzione e ci conducesse nel suo regno come il primogenito di coloro che risuscitano dai morti. Se Cristo si trova nell’ultima parte della teologia di San Tommaso, non è per sminuirne l’importanza, ma proprio per mettere in evidenza la perfezione raggiunta con l’Incarnazione del Verbo, la cui considerazione teologica è una vera e propria “consummatio totius theologici negotii”⁶³¹513). La perfezione infatti sta nel fine ed il fine è ultimo *in executione*.

B. La giustificazione dell’empio. Le caratteristiche principali del trattato.

1. Posto della giustificazione nell’“ordo disciplinae”.

San Tommaso tratta della grazia giustificante nella parte morale, dove cerca i principi morali generali. Nella prima parte tratta di Dio e di tutto ciò che l’uomo trova davanti a sé come un dato immutabile; nella seconda parte parla del cammino dell’uomo verso il suo fine e modello che è Dio. Nella terza parte invece tratta di Cristo e dei sacramenti, cioè degli strumenti dei quali Dio si serve per portare l’uomo a sé, tra i quali anche l’umanità di Cristo Redentore del genere umano e mediatore tra

⁶²⁹ 512) O. H. PESCH, op. cit., 599.

⁶³⁰ E’ evidente che S. Tommaso sa benissimo che Cristo è morto per tutti e che quindi una soteriologia completa comporta la recezione della grazia da parte dei singoli. Tuttavia Tommaso si guarda bene dal fare della salvezza del proprio io un articolo di fede come ha fatto Lutero (NdC).

⁶³¹ 513) *Summa Theologiae* III, prol.

noi e Dio, nostra via verso Dio⁶³² 514). Il moto della creatura ragionevole verso Dio considerato in sé precede quindi la sua mediazione gratuita e perfetta in Cristo. Con questo ovviamente non si vuole escludere la presenza di Cristo nelle parti precedenti della *Somma*, come nota molto bene il P. PATFOORT⁶³³ 515) ed infatti tutta la -290- teologia del Dottore Comune è cristiana e quindi non c'è da meravigliarsi se vi sono degli accenni a Cristo prima ancora del trattato formale su Cristo nella sua Incarnazione, vita, passione, morte e risurrezione.

Se il moto della creatura ragionevole verso Dio di fatto è mediato da Cristo, sarà necessario fare degli accenni alla sua realizzazione concreta in Cristo, anche trattandone solo in genere, in quanto certi elementi ricavati dall'analisi della realizzazione concreta, giovano per la maggior comprensione di principi generali considerati in sé ed indipendentemente dalla loro stessa realizzazione. La considerazione generale è distinta da quella particolare, ma quest'ultima è fondata sulla prima e perciò vi è una distinzione, ma non una separazione. Infatti l'intervento di Cristo è gratuito, ma non toglie il movimento dell'uomo verso Dio, supponendolo e perfezionandolo in una maniera ineffabile. Così la teologia teocentrica di San Tommaso è ordinata a Cristo, il quale non sarà mai un "intruso" in nessuna parte del sistema tomista e nondimeno, pur presupponendo tutto il resto della teologia, non è a sua volta presupposto a lui, ma vi si aggiunge come un effetto liberissimo della sovrabbondante bontà divina.

Nella seconda parte, che tratta del moto della creatura ragionevole verso Dio, causa finale ed esemplare, San Tommaso prima parla del fine ultimo, poi di ciò che è orientato al raggiungimento del fine e qui tratta prima dei principi comuni, poi di quelli speciali. Nella considerazione comune prima parla degli atti umani, poi dei loro principi, tra i quali rientrano anzitutto da una parte le potenze e gli abiti come principi intrinseci e dall'altra i moventi al male (diavolo, di cui però si è già trattato nella prima parte) e al bene (Dio che istruisce per mezzo della legge e aiuta per *grazia*)⁶³⁴ 516). Il luogo del trattato sulla grazia giustificante appare con chiarezza dallo schema generale della *Summa Theologiae* che tratta di DIO:

- principio o causa efficiente di tutte le cose (I parte)
- causa finale ed esemplare di tutte le cose e specialmente dell'uomo:

⁶³² 514) Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 2, prol.; I-II prol.; III prol.

⁶³³ 515) Cfr. *L'unité de la I^e pars et le mouvement interne de la Somme Théologique de St. Thomas d'Aquin*, RSPHTh XLVII, 1963, 4, Vrin, Paris, pp.513-544; cfr. soprattutto pag. 533 ss. con riferimento a *Summa Theologiae* I, q.57, a. 5 ad 1, dove si parla della rivelazione di Cristo agli angeli. La rivelazione però avviene non nella grazia, ma nella visione beatifica susseguente ed è motivata dal ministero angelico ordinato ai misteri divini, tra i quali quello più eccellente è l'Incarnazione del Verbo, mistero decretato liberamente da Dio dall'eternità.

⁶³⁴ 516) Cfr. *Summa Theologiae* prol. II-II e prol. I-II, q.6; prol. a I-II, q. 49 e q.90.

- che si muove verso di Lui in genere:
 - in quanto Dio è il suo fine ultimo e la sua beatitudine (I-II, qq. 1-5)
 - in quanto l'uomo è ordinato a Lui per mezzo di ciò che riguarda Dio come fine:
 - mezzi del moto verso Dio in genere (I-II, qq. 6-114):
 - atti umani in sé (qq. 6-48)
 - i loro principi: -291-
 - intrinseci (qq. 49-89)
 - estrinseci che sono (il demonio e) Dio:
 - che istruisce con la legge (qq. 90-108)
 - che aiuta per *grazia* (qq. 109-114)
 - in particolare: le virtù e gli stati di vita (II-II)
- che si muove verso Dio per la via che è Cristo, la cui umanità è uno strumento della divinità (III e Suppl.)

Il trattato sulla grazia si sottodivide a sua volta in sei questioni, nelle quali *prima* si considera la necessità della grazia (cioè la sua esistenza), la sua essenza o quiddità e la sua divisione; in *secondo* luogo si considera la causa della grazia e in *terzo* luogo si tratta dei suoi effetti, che sono, per quanto riguarda la grazia operante, la giustificazione e per quanto riguarda quella cooperante, il merito.

Schematicamente la divisione si presenta così :

LA GRAZIA si può considerare⁶³⁵ 517)

- ▷ nel suo essere:
 - secondo l'esistenza (necessità): q.109
 - secondo l'essenza:
 - definizione: q.110
 - divisione: q.111
- ▷ nel suo agire:
 - da parte della sua causa: q.112
 - da parte dei suoi effetti:
 - in linea di causalità formale (abito): la giustificazione, q.113
 - in linea di causalità efficiente (atto): il merito, q.114

⁶³⁵ 517) Cfr. Giordano Giovanni GHINI, OP, *Trattato de Gratia*, Bologna, 1975/76, editum ad usum auditorum cursus institutionalis facultatis theologiae a S.Thoma Aquinate erectae apud Studium Generale OP Bononiense, p. 23.

La questione che riguarda la giustificazione (q.113) si sottodivide in dieci articoli nel modo seguente:

LA GIUSTIFICAZIONE si considera:	
➤ in sè (essenza): a. 1:	
– nella sua causa:	
▪ da parte di Dio (infusione della grazia): a.2	
▪ da parte dell'uomo (moto della libertà):	
• in genere: a.3	
• in specie:	
- verso Dio per fede: a.4	
- riguardo al peccato per contrizione - a.5	
– nelle sue parti:	
▪ in sé: a.6 / la remissione dei peccati come effetto e termine orienta a sè le altre parti/	
▪ nel loro ordine rispettivo:	
• secondo il tempo: a.7	
• secondo l'ordine di natura: a.8	
➤ riguardo ad altre opere di Dio:	
– grandezza: a.9	
– modo miracoloso di produzione: a.10	

-292-

Il trattato sulla giustificazione e sulla grazia in genere si presenta soprattutto come un trattato di *massima importanza* per la dottrina morale, in quanto studia i principi soprannaturali degli atti umani, per mezzo dei quali l'uomo si avvicina a Dio come a suo fine ultimo soprannaturale e viene accolto da Lui nel perdono dei peccati, viene illuminato e fortificato dall'infusione della grazia, che è il principio del merito e "il seme" della gloria futura. Così il trattato risulta molto importante per il suo stesso oggetto, ma lo è anche indirettamente, in quanto nella storia della teologia vi era un gran numero di errori e di imprecisioni dottrinali, proprio riguardo al tema della grazia e della libera volontà nell'opera della giustificazione.

Da lì risulta anche la *notevole difficoltà* del trattato, che riguarda il mistero imperscrutabile della divina volontà, le cui vie sovrastano le nostre vie quanto il cielo sovrasta la terra (Is.55, 9). Inoltre tratta di atti umani che sono sempre particolari e perciò difficilmente conoscibili, che inoltre si sottraggono ad una conoscenza precisa, in quanto sono indeterminati e liberi. La trascendenza della volontà divina, la complessità dell'attività libera dell'uomo e la concretezza di quest'ultima sono altrettante difficoltà sul piano conoscitivo .

Ora, data l'importanza e la difficoltà del trattato, sorprende la sua *brevità*. A questa difficoltà si può rispondere con il P. GHINI⁶³⁶518), dicendo che l'importanza di un oggetto spirituale non può essere misurata dalla quantità, che appartiene propriamente a cose materiali. Inoltre, il trattato, pur avendo il suo luogo nella parte morale, suppone molte verità di indole dogmatica (creazione, conservazione e governo del mondo, la volontà, la provvidenza e la predestinazione divina, la redenzione in Cristo e la santificazione nei sacramenti della Chiesa, come modi particolari dell'attuazione della giustificazione, ecc.) e anche di indole morale (atti umani, abiti, virtù, peccati e vizi, virtù teologali, doni dello Spirito Santo, ecc.).

San Tommaso però, pur riconoscendo l'importanza del trattato, non lo isola da altri trattati facendone la base di tutta la teologia come invece ha voluto fare Lutero⁶³⁷519). Come ogni trattato, anche questo ha il suo posto proprio nell'insieme della *Sacra Doctrina* come scienza di Dio. -293-

2.- L'oggetto del trattato: la "giustizia" e la "grazia giustificante".

‣ La "giustizia".

Nel suo significato biblico⁶³⁸520) la giustizia significa soprattutto un concetto della vita commerciale e si applica come attributo *alla misura e al peso*. In un altro modo si parla anche della *via giusta*, cioè quella che porta al termine. Nell'ambito religioso si parla del *sacrificio giusto* come quello immolato secondo le prescrizioni legali. Sempre la giustizia, in tutte queste sue accezioni, significa il rapporto ad una norma di legge, qualcosa che è dovuto ed è retto perché corrisponde appunto a ciò che si deve. In questo senso la stessa pioggia è giusta in quanto Dio la manda al tempo opportuno e in misura adeguata⁶³⁹521).

Siccome poi la determinazione di quello che è dovuto avveniva nell'ambito del giudizio, il termine assume una sfumatura legale di notevole importanza. Infatti, giusto è *ciò che corrisponde alla norma della legge* e così si oppone a tutto ciò che è peccato ed iniquità. Nel suo significato religioso giusto è tutto ciò che corrisponde alla legge divina, l'uomo giusto è colui che "cerca Dio" e lo cerca appunto vivendo secondo la sua legge. La giustizia è un termine strettamente legato alla promessa e all'alleanza, concetti che esprimono un impegno di Dio verso l'uomo o un *impegno reciproco tra Dio e il popolo* dell'alleanza, Dio libera l'uomo giusto dai mali che lo opprimono a causa della sua promessa, della sua alleanza⁶⁴⁰522).

⁶³⁶ 518) Cfr. op. cit., p.7.

⁶³⁷ 519) Cfr. ad es. *Promotionsdiputation von Palladius und Tillemann*, versione A; WA 39, I, 205, 2-9.

⁶³⁸ 520) Cfr. John. L. Mc KENZIE, *Dictionary of the Bible*, voce. "righteousness", pp.739-741; G. KITTEL, ThWNT II, pp.181, 187, 197-198; O. KUSS, *La lettera ai Romani*, Morcelliana, Brescia, 1962, p.163.

⁶³⁹ 521) Gl. 2, 23.

⁶⁴⁰ 522) Cfr. Is. 51, 1; Sof 2, 5; Ez 14, 14. 20; Gen 15, 6, ecc.

L'uomo giusto accusato dai calunniatori è liberato da Dio giusto che ristabilisce così la giustizia. La giustizia è uno stato permanente in cui l'uomo vive. Passando poi dall'effetto alla causa, la giustizia si attribuisce a Dio che è giusto, perché vuole salvare l'uomo giusto. La giustizia diventa così identica con *la potenza e la volontà salvifica del Signore*. Siccome poi salvare il giusto implica la punizione dei malvagi che lo insidiano, la giustizia di Dio assume anche un significato di *giustizia vendicativa*. L'azione salvifica di Dio si svolge nell'ambito dell'alleanza e perciò la giustizia divina è anche *la fedeltà di Dio al patto stretto con il suo popolo*. -294-

Anche i pagani conoscono la giustizia come relazione a qualcosa che è oggettivamente stabilito dalla legge. La radice greca *dike* che è alla base della parola “*dikaíosýne*” significa propriamente manifestare, mostrare, indicare e quindi anche stabilire come direttiva. La mano aperta era simbolo di giustizia⁶⁴¹523). Ogni virtù che osserva la misura dovuta partecipa in qualche modo alla giustizia. La giustizia esprime anche i doveri del cittadino verso la *polis* ed è in questo senso che la traduzione dei Settanta (LXX) trasferisce il termine *dikaíosýne* a significare il retto rapporto dell'uomo con Dio e l'espressione della volontà salvifica di Dio nell'alleanza con il suo popolo. La giustizia nel suo significato proprio si dice anche delle relazioni di un uomo verso un altro o verso la società e così si realizza nell'ambito delle sentenze giudiziarie (significato forense), ma, applicata a Dio, acquista un significato più ampio di giustizia salvifica. Anche un atto di carità (ad es. un'elemosina) può essere merito davanti a Dio e può così costituire la “giustizia” di un uomo nel senso spirituale e religioso.

Nel NUOVO TESTAMENTO la giustizia è principio di un agire retto derivante dalla comunione nella morte e risurrezione di Cristo, per mezzo della quale il cristiano inizia una vita nuova nello Spirito. L'azione giusta significa anche qui un'azione conforme alla volontà divina, che piace a Dio, rende giusta la vita dell'uomo e lo fa sussistere⁶⁴² davanti al giudizio divino. Mentre nell'antica Legge la vita nuova nello Spirito era solo oggetto di una promessa, nella nuova Legge è diventata una realtà. La giustizia del cristiano è la sua vera partecipazione alla vita divina iniziata già qui sulla terra e destinata a raggiungere la sua pienezza nella gloria del regno di Dio.

S. PAOLO predica la giustizia tanto di Dio quanto dell'uomo da Lui giustificato. Dio giusto giustifica l'uomo con la sua stessa giustizia, facendolo in qualche modo partecipe di essa. La giustizia è attributo di Dio come lo è l'ira di Dio, che ne è il concetto correlativo, ma si dice anche dell'uomo, il quale, giustificato per mezzo della fede, avrà la vita. La giustizia è quindi *dell'uomo*, ma non è *dall'uomo*, perché è e rimane sempre un dono di Dio. L'apostolo non sottolinea l'esteriorità della giustizia rispetto all'uomo, ma mette in risalto la trascendenza -295- della sua origine che è in Dio e la gratuità della sua donazione che dipende solo dalla divina volontà.

⁶⁴¹ 523) Cfr. la descrizione della processione di Iside in APULEO, *Metam.* XI, 10: “proferebant insignes exuvias” – R. MORISSET – G. THEVENOT, *Lettres latines*, Magnara, Paris, 1966, p.1203, n.40: « “insignes exuvias” désigne les attributs des dieux, notamment ... une main ouverte, symbole de la justice ».

⁶⁴² In senso morale. Ossia l'azione giusta fa sì che l'uomo venga a trovarsi innocente allorché verrà sottoposto al giudizio divino.

Il concetto scolastico della “giustizia” è stato formato in gran parte dalla definizione che ne dà S. ANSELMO⁶⁴³524). Il suo pensiero è largamente ispirato a S. AGOSTINO nei suoi tratti volontaristici, che portano ad un monismo antropologico (un’unica facoltà morale fondamentale che è la volontà) e ad un correlativo dualismo morale (due atteggiamenti fondamentali della facoltà morale di base: accettazione o rifiuto di Dio). In S. Anselmo però incontriamo la volontà considerata non più come una tendenza ad un fine, ma piuttosto come una facoltà rettammente formata. Questa rettitudine deve essere osservata per se stessa (S. Anselmo si avvicina così ad una posizione che si potrebbe chiamare quella di un “formalismo morale”). La giustizia poi si definisce proprio così: “dicimus iustitiam rectitudinem esse voluntatis propter se servatam”.

S. TOMMASO⁶⁴⁴525) distingue la giustizia attiva (l’atto con cui Dio conferisce la grazia giustificante) da quella passiva (l’effetto della giustificazione nell’uomo) e dimostra che quest’ultima importa da parte dell’uomo *un moto verso la giustizia*. Perciò la definizione della giustificazione dipende da quella della giustizia, che ne è il termine specificante. Ora la giustizia implica nel suo stesso concetto una certa rettitudine di ordine e così propriamente si dice dell’atto umano procedente dalla virtù morale della giustizia, che dà a ciascuno il suo sia nella relazione tra i singoli (giustizia particolare), sia nella relazione con la società (giustizia legale) e *metaforicamente* si dice della rettitudine dell’ordine nella stessa disposizione interiore dell’uomo, in quanto la ragione come la parte suprema è sottomessa a Dio; mentre le forze inferiori dell’anima a loro volta sono sottomesse a quella suprema che è la ragione.

Il seguente ordine di subordinazione: Dio > ragione > forze inferiori dell’anima è il termine della giustificazione. Verso questo termine l’uomo si muove in due modi: sia a modo di semplice generazione dalla privazione alla forma (e così fu giustificato il primo uomo), sia a modo di un moto che va da un termine contrario ad un altro e così comporta una mutazione dallo stato di ingiustizia a quello di giustizia. La remissione dei peccati non è dell’essenza stessa ~~-296-~~ della giustificazione, perché il primo modo è senza peccato previo, ma è sempre legata alla giustificazione nel secondo modo della sua attuazione, in quanto l’empio da ingiusto può diventare giusto solo per mezzo della remissione dei peccati. Questo avviene sempre nel presente stato dell’economia della salvezza e quindi si può dire che la giustificazione è remissione dei peccati secondo una denominazione dal suo termine *ad quem*. Di per sé la giustificazione è semplicemente *il moto verso la giustizia*, sotto un aspetto particolare, cioè, in quanto suppone il peccato, implica necessariamente *la remissione dei peccati*.

La giustificazione comporta anche *la vocazione*, che può essere esteriore (predicazione) o interiore (moto dell’anima) e quest’ultima talvolta non arriva al suo fine; talvolta invece l’uomo chiamato sente veramente colui che lo chiama e viene a Cristo. Una tale vocazione, interiore ed efficace, è, secondo la sostanza, identica con la giustificazione, ma ne differisce secondo la ragione, in quanto nella vocazione è formalmente esplicitato l’aiuto di colui che libera dal peccato (termine *a quo*),

⁶⁴³ 524) S. ANSELMUS, *De concordia praescientiae et praedestinationis*, Migne, PL t.158, col. 523.

⁶⁴⁴ 525) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.1 c.a.; IV Sent. d.17, q.1, a.1, q.2 sol.; *De Verit.* q.28, a.1 c.a.

mentre nella giustificazione si attua esplicitamente la giustizia (termine *ad quem*). La predestinazione è causa della giustificazione attiva in Dio giustificante; la vocazione è identica realmente alla giustificazione, ma ne differisce secondo la ragione; la magnificazione⁶⁴⁵ è la perfezione della giustificazione sia in linea della grazia presente sia secondo la speranza della gloria futura. Così il Santo Dottore riesce a chiarire concettualmente la terminologia biblica (cfr. *Rm* 8,30) per servirsene poi nel suo lavoro sistematico.

La remissione dei peccati è identica con la giustificazione secondo la concezione della giustificazione stessa. Se per giustificazione si intende un *moto*, allora la remissione dei peccati è realmente identica con la giustificazione, ma ne differisce secondo la ragione, esplicitando maggiormente il termine *a quo*. Se invece per giustificazione si intende una *mutazione*, allora la giustificazione significa la semplice generazione della giustizia e si distingue realmente dalla remissione dei peccati, che ha per oggetto la distruzione della colpa.

Anche così però vi è una stretta concomitanza tra giustificazione e remissione dei peccati, in quanto la generazione della forma nuova suppone la corruzione della forma precedente. La giustificazione si oppone perciò sempre al peccato in un modo tale che non può essere insieme con esso nello stesso soggetto. La giustificazione *esclude per conseguenza il peccato* sia essendo essa stessa la remissione dei peccati, sia supponendo la remissione dei peccati come condizione necessaria *ex natura rei*. Una concezione luterana di un uomo “simul iustus et peccator” è del tutto inammissibile nel tomismo.

La misericordia divina continua, ma non nega la giustizia e la veracità di Dio. Dio non considera giusto un peccatore , -297- ma considera e dichiara giusto un peccatore che per mezzo della sua grazia da ingiusto è realmente diventato giusto. La giustificazione non è mai senza la remissione dei peccati operata da Dio con la grazia attuale sul piano dell’efficienza (disposizione e infusione della forma, operazione conforme alla forma ricevuta) e con la grazia abituale sul piano della capacità formale (forma accidentale soprannaturale nuova) .

LUTERO⁶⁴⁶526) insegna invece apertamente che l’uomo giusto, per mezzo della giustizia imputata realmente rimane peccatore, ma Cristo espelle ogni giorno il peccato, così che, anche se non c’è una giustizia interiore vera e propria dell’uomo, il giusto almeno vi si avvicina ogni giorno della sua vita. La giustizia propria è esterna (proviene dalle “opere”) e quindi condannabile; quella interna invece è sempre “aliena” e si raggiunge quando l’uomo disperando di se stesso si abbandona a Dio che “copre” i suoi peccati, gli “imputa” la giustizia, lo “considera” o lo “dichiara” giusto in una sentenza forense. La giustizia ci può essere appropriata, ma non è mai nostra, è sempre di un altro, di Dio. Non c’è quindi da meravigliarsi se Lutero rifiuta la concezione anselmiana ripresa poi da S. Tommaso della giustizia come “rettitudine interiore della volontà” o come “qualità nell’anima”.

⁶⁴⁵ Esaltazione solenne (NdC).

⁶⁴⁶ 526) Cfr. WA 2, 146, 29-35.36-38 (*Sermo de duplici iustitia* del 1519); 2, 489, 21-36, 490, 9-16, *In epistulam Pauli ad Gaatas. Commentarium* del 1519; 40, I, 225, 10-226, 6, (tr.. ms. Hs); 56, 215, 16-23, ecc.

IL CONCILIO DI TRENTO⁶⁴⁷527) ribadisce contro Lutero i punti principali della teologia cattolica della giustificazione fondandosi in larga misura sulla concezione tomista. La giustificazione viene definita come una traslazione dallo stato di “figlio del primo Adamo” allo stato di grazia e di “adozione a figli” di Dio (Rm 8, 15) mediante Cristo, il nuovo Adamo. Dopo la promulgazione del Vangelo si richiede come via alla salvezza il battesimo o di acqua o di desiderio (in voto). E’ necessario prepararsi alla giustificazione, la quale è preceduta dalla chiamata della grazia preveniente, eccitante ed aiutante e dal libero assenso dell’uomo alla stessa grazia.

Così l’uomo può anche rifiutare la grazia, ma senza di essa non si può muovere alla giustizia. La preparazione avviene quindi per grazia e per moto libero dell’uomo nella fede “ex auditu” (Rm 10, 17) e nella detestazione del peccato prima ancora di ricevere il battesimo (At 2,38) col proposito del sacramento e di una vita conforme ai precetti divini. La giustificazione non è solo remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovazione dell’ -298- uomo interiore per accettazione volontaria della grazia e dei doni, donde l’ingiusto diventa giusto ed il nemico, amico per essere “erede, secondo la speranza, della vita eterna” (Tt 3, 7).

Lo Spirito Santo si diffonde nel cuore dei giusti, abita in essi, agisce soprattutto per mezzo delle virtù teologali. Per la giustificazione si richiede la fede, ma non la fede informe, bensì la fede viva “operante per mezzo della carità”, formata dalla carità. La giustizia è la stola persa da Adamo e ridatata in Cristo, che bisogna conservare candida e immacolata per portarla davanti al tribunale di Cristo ed avere così la vita eterna (cfr. Lc 15, 22). Infine la giustificazione si dice “per fede” perché la fede ne è la radice ed il fondamento e si dice “gratuita” perché avviene senza meriti precedenti.

‣ “La grazia”⁶⁴⁸528)

L’ANTICO TESTAMENTO conosce un concetto di grazia che significa compiacenza o benevolenza (17) e concedere la grazia (17n) vuol dire mostrare benevolenza verso qualcuno. Dio fa grazia quando dà all’uomo la prova del suo amore, aiutandolo nelle difficoltà. La sua grazia in un modo particolare riguarda i “poveri”, le vedove, gli orfani e in genere tutti coloro che hanno bisogno di aiuto e di protezione.

La giustizia di Dio è un impegno fondato nell’Alleanza o può almeno esserlo; la grazia invece è sempre al di fuori di qualsiasi impegno o debito. La stessa Alleanza però è l’espressione della grazia divina e in questo contesto la Sacra Scrittura si serve generalmente del termine 17n. La grazia come

⁶⁴⁷ 527) Cfr. DS 1524, 1525, 1526, 1528, 1530, 1531, 1532.

⁶⁴⁸ 528) Cfr. Mc KENZIE, op. cit., 324; KITTEL, ThWNT IX, 364-365, 366, 368, 372-373, 378, 380, 382 ss.; ENCICLOPEDIA DELLA BIBBIA, LDC, Torino-Leumann, 1970, III, col. 1369 voce “grazia”; P. BILLERBECK, *Die Briefe des NT und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmus und Midrasch*, III, Beck, München, 1954, 175; M.-J. LAGRANGE, OP, op. cit., 76. Per la parte patristica cfr. J. AUER, *Das Evangelium des Gnade*, KKD V, Pustet, Regensburg, , 1970, pp. 27 ss., 30 ss.

benevolenza ha un significato di iniziativa e di relazione personale tra Dio e l'uomo, mentre la grazia dell'Alleanza riguarda il popolo nel suo insieme e il singolo come membro del popolo eletto. Anche in quest'ultimo senso però non si può ridurre la grazia alla giustizia, in quanto la grazia precede e fonda l'Alleanza; la giustizia invece ne segue come un suo contenuto.

I RABBINI mettono la grazia in relazione di complementarità con le opere. Dove vengono meno le opere dell'uomo, interviene la grazia. E' interessante il riconoscimento della necessità dell'aiuto divino per dare compimento a ciò che manca all'iniziativa puramente umana, ma la grazia sembra aggiungersi semplicemente all'opera. Il concetto di un' ~~-299-~~ opera meritoria perché fatta in grazia di Dio non è ancora chiaro.

La gratuità della grazia è però già assai evidente. Infatti, se la grazia interviene per compiere e portare a perfezione le "opere", vuol dire che le opere sono insufficienti in vista della grazia e se la richiedono è proprio a causa della loro insufficienza. FILONE sembra incline a concepire la grazia come un dono gratuito senza merito previo, ma accompagnato nello stesso momento da un merito concomitante. La sua terminologia non è ancora precisa, ma in qualche modo si vede già la gratuità della grazia da una parte e la sua operatività in vista di atti meritori dall'altra.

NEL NUOVO TESTAMENTO il problema della grazia e dell'azione si trova esplicitamente in San Luca, il quale mette in correlazione i termini *caris* e *dynamis*. Il Vangelo è grazia di Dio e viene confermato dalle opere potenti del Signore, da segni e miracoli (cfr. *Lc* 4,22). La conferma però non è inerente alla parola stessa, ma la segue, mentre i due concetti di grazia e di forza sono strettamente legati quando si parla di uomini santi (*At* 6,8). La grazia è dono libero di Dio, ma allo stesso tempo è data all'uomo ed opera in lui con potenza.

S. PAOLO parla della grazia come della benevolenza di Dio e più specialmente come della volontà salvifica manifestatasi in Cristo. E' un atteggiamento di Dio, che però produce degli effetti reali negli uomini giustificati e nella Chiesa. In questo senso l'Apostolo dice che "la grazia del Signore nostro ha sovrabbondato insieme alla fede e alla carità che è in Cristo Gesù" (*I Tm* 1, 14). La fede esclude le opere perché è dono di Dio concesso senza meriti precedenti, non perché è un'adesione spontanea, ma è disimpegnata⁶⁴⁹. La fede giustificante perciò è sempre fede piena, fede che opera per mezzo della carità" (*Gal* 5, 6). La grazia è qualcosa nell'uomo che lo rende gradito a Dio e lo fa operare secondo lo Spirito. La grazia è la benevolenza del Padre, che si realizza nel sacrificio del Figlio e nella sua gloriosa resurrezione e raggiunge il suo termine nella santificazione per mezzo dello Spirito. La santificazione avviene in un modo sacramentale nel battesimo, nel quale l'uomo è liberato dal peccato e reso figlio di Dio. La Redenzione, oggettivamente avvenuta in Cristo come "strumento di propiziazione" (*Rm* 3, 24-25) coinvolge realmente il cristiano e diventa in qualche modo "sua" nell'atto di fede giustificante.

⁶⁴⁹ Non è effetto di spontaneità umana e non comporta un impegno umano (NdC).

La grazia è *rigenerazione e nuova creazione* (Mt 19, 28), è *spirito di adozione a figli* (Rm 8, 15; cfr. Gal 4, 5)⁶⁵⁰ 529), è *partecipazione della -300- natura divina* (II Pt 1,4), così che *Cristo è in noi e noi in Cristo*. Se nell'antica Legge Dio *dichiarava* giusto un uomo, gli computava un'opera come giustizia, cioè constatava la sua giustizia che era proprio quella di un merito. Nel Nuovo Testamento Dio non solo dichiara giusto l'uomo, ma dichiarandolo giusto lo giustifica realmente. Proprio perché la giustizia non è quella delle opere, Dio non si limita a dichiarare giusto qualcuno senza renderlo tale per mezzo della sua grazia.

Il termine “dichiarare” giusto non viene perciò inteso nel suo significato puramente forense di imputazione estrinseca, ma è una sentenza che dichiara la realtà che ha creato. Così il concetto è “forense” e creativo allo stesso tempo. Anche nel caso di Abramo la dichiarazione della giustizia e la computazione della fede come giustizia non era imputazione esterna di una giustizia assente nell'uomo dichiarato giusto, ma Abramo è dichiarato giusto, perché la sua fede è giustizia. La terminologia biblica rispetto alla grazia insiste sulla sua gratuità, ma senza escludere la sua realtà nell'uomo.

I PADRI elaborano ulteriormente il concetto di grazia chiamando “grazia” la stessa conversione dell'uomo alla fede (così già i Padri Apostolici). L'uomo per natura sua è ad immagine di Dio, ma per grazia è anche a sua somiglianza (S.Ireneo distingue così apertamente tra natura e grazia). Per grazia l'uomo è assimilato a Dio in un modo che eccede la natura creata (S.Clemente Alessandrino nella sua teologia della grazia come assimilazione a Dio si serve di termini platonici e per sottolineare il suo carattere soprannaturale fa uso di concetti presi dallo stoicismo). L'uomo viene “divinizzato” per mezzo della grazia (S.Atanasio). Ciò che Cristo aveva per natura, noi otteniamo per grazia (S.Giovanni Damasceno).

S.Agostino nella sua lotta contro i Manichei sottolinea la bontà della natura creata, mentre nella sua lotta contro i Pelagiani vede la necessità di insistere maggiormente sulla gratuità della grazia, sul suo carattere soprannaturale, sull'efficacia della predestinazione divina tanto alla salvezza quanto alla dannazione. Così almeno lo ha interpretato il presbitero Lucido che afferma perfino la predestinazione al peccato ed entra perciò in polemica con Fausto di Riez, il quale sostiene invece delle tesi semipelagiane (Dio prevede ciò che l'uomo liberamente farà). Il predestinazionismo estremo è condannato poi al Concilio di Arles (473). La polemica sarà ripresa nel IX secolo tra Rabano Mauro e Godescalco, il quale insegna la duplice predeterminazione negando l'universalità della volontà salvifica di Dio e la libertà umana. Dopo sentenze contrastanti di alcuni sinodi, si afferma la tendenza dell'agostinismo moderato che insiste sulla gratuità della grazia, senza però escludere la responsabilità umana nel peccato e -301- l'universalità della volontà salvifica di Dio.

⁶⁵⁰ 529) Interessante è la transizione dal concetto “giuridico” di figlio (*yiòs*) al significato proprio di discendenza fisica (*teknon*), cfr. C. SPICQ, OP, *Théologie Morale du NT*, Gabalda, Paris,, 1965, I, 87 ss.

Dopo un itinerario così difficile e travagliato attraverso la storia il problema della grazia viene affrontato dalla Scolastica e nel modo più sistematico e lucido proprio da S.TOMMASO.⁶⁵¹ 530) Il Santo Dottore parla della grazia in un senso più vasto come di *un qualsiasi dono gratuito* e così rientrano nell'estensione di questo concetto anche le perfezioni naturali; in un senso più stretto la grazia è soltanto *quella realtà per mezzo della quale meritiamo la beatitudine soprannaturale*. Siccome la grazia in quest'ultimo senso è orientata ad un bene strettamente soprannaturale, dev'essere lei pure un'entità soprannaturale.

La grazia così intesa si divide ulteriormente secondo tre accezioni fondamentali:

- la grazia come amore di qualcuno per un altro;
- il dono gratuito che ne è l'espressione e
- la riconoscenza per il dono ricevuto.

Il dono della grazia dipende dall'amore di Dio e la riconoscenza per il dono dipende dalla sua ricezione. Così la grazia, che pone qualcosa nell'uomo, sia come dono sia come riconoscenza per esso, è causata dalla grazia, che è in Dio come suo amore per gli uomini. E' da notare il significato biblico di questa definizione tomista, che rivela il modo di procedere di S. Tommaso, quando tratta di realtà soprannaturale: si tratta sicuramente di una riflessione elaborata, ma sempre fondata nel dato rivelato. Ora, la grazia intesa come amore è diversamente in Dio e nell'uomo. L'amore umano tende a un bene preesistente; l'amore divino crea il suo bene e così l'amore di Dio produce un effetto speciale nella creatura ragionevole distinguendosi così dall'amore comune con cui Dio ama tutte le creature, il quale poi corrisponde alla grazia nella sua accezione più vasta, comprendente anche i doni naturali.

Per mezzo dell'amore speciale invece Dio muove la creatura al di là della sua condizione creaturale in vista della partecipazione del bene divino. Questa stessa dilezione speciale si può considerare in quanto è in Dio (grazia della predestinazione) e così è una realtà increata identica con l'essenza divina o in quanto è nell'uomo e così è un effetto reale e creato che viene da Dio ed esiste nell'anima dell'uomo (grazia creata). La grazia come effetto nell'uomo o è una *mozione in vista del fine soprannaturale* -302- (grazia attuale) o è il termine (almeno parziale) di questo moto sotto la forma di una *partecipazione imperfetta del bene divino soprannaturale* (grazia abituale).

La prima agisce in linea di causalità efficiente; la seconda invece in linea di causalità formale (non si deve però dimenticare che la stessa forma è secondo S.Tommaso un principio di operazione). Dio è la vita dell'anima, non immediatamente come sua forma (così come ad esempio l'anima è la forma del corpo), ma mediante l'abito creato della grazia santificante. La grazia attuale è un *moto*; invece quella abituale è nel genere della *qualità*. La grazia santificante è per conseguenza una *qualità soprannaturale nell'anima, per mezzo della quale l'anima è mossa da Dio con prontezza e soavità al*

⁶⁵¹ 530) Cfr. II Sent., d.26, q.1 ad 2 ; *Summa Theologiae* I-II, q.110, aa.1 e 2; *De Verit.* q.27, a.2 ad 7; II Sent. d.26, q.1, a.4 ad 1; *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.3. Cfr. CAIETANUS, op. cit., p.314 (IV); RAMIREZ, op. cit., I, 378-379; GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit., ed. Torino, 1947, p.96, ecc. Per la divisione della grazia cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.111.

bene eterno. Nella sua argomentazione il Santo Dottore manifesta un grande senso della proprietà di un'azione rispetto al suo soggetto, tanto nell'ordine naturale, quanto, analogicamente, nell'ordine soprannaturale. Perciò Dio non solo dà l'atto alle singole creature, ma anche la forma che ne è il principio, cosicché l'atto è veramente proprio di questa o quell'altra cosa.

La grazia santificante è poi nella prima specie della qualità, essendo un abito, ma è analogicamente detta "abito", perché non vi è nessun altro abito simile nella natura. L'analogia è nondimeno propria e la grazia è un abito realmente e non solo metaforicamente. La grazia abituale è un abito del tutto particolare, perché si riferisce all'essere spirituale dell'anima ed è orientata all'atto non immediatamente, ma mediante le virtù infuse come altrettanti abiti operativi esistenti nelle singole potenze dell'anima.

E' invece direttamente ordinata all'acquisto della gloria futura come disposizione ad essa. Anche la grazia attuale è accidentale, ma è nel genere del moto e si definisce come un *moto gratuito, per mezzo del quale l'anima dell'uomo è mossa da Dio per conoscere, volere od operare qualcosa*. Il moto della grazia attuale viene da Dio, ma raggiunge le singole facoltà dell'anima applicandole all'atto secondo soprannaturale, il quale per conseguenza non è immediatamente prodotto da Dio, ma è elicitato dalle singole potenze sopraelevate dalla mozione divina soprannaturale. La grazia attuale è un effetto creato nell'uomo, essendo una mozione-passione ricevuta nella volontà perché sia mossa ad una operazione. La grazia si distingue dagli abiti delle virtù in quanto le virtù derivano da essa facendo camminare l'uomo secondo la luce della grazia, che è una regola soprannaturale degli atti umani. Mentre le singole virtù perfezionano le singole potenze operative, la grazia è nella stessa essenza dell'anima come nel suo soggetto. Così la grazia precede le virtù infuse anche secondo il suo soggetto.

-303-

La grazia si divide *secondo il suo oggetto* in grazia "gratum faciens" e "gratis data". La prima orienta il singolo verso Dio; la seconda orienta il singolo a collaborare con altri per condurli a Dio e può essere perciò senza la prima. Secondo *il modo di produrre l'effetto*, si distingue la grazia operante e cooperante. La prima si dice della grazia attuale, in quanto Dio è il solo che muove: la volontà è solo mossa; e si dice della grazia abituale, in quanto è orientata all'essere soprannaturale di santità, giustizia e bontà.

La seconda si dice della grazia attuale in quanto la volontà non solo è mossa, ma anche muove (ricordiamo che secondo San Tommaso la volontà in qualche modo muove anche se stessa e perciò la grazia cooperante vi può essere anche nellavolontà e non solo nelle altre facoltà dell'anima, i cui atti sono imperati dalla volontà) e si dice della grazia abituale, in quanto è principio di un'opera meritoria procedente dalla volontà. Un'altra divisione importante è secondo *l'ordine degli effetti* in grazia precedente e susseguente in questo ordine: guarigione dell'anima, volontà del bene, operazione efficace del bene, perseveranza nel bene e raggiungimento della gloria (grazia finale).

La grazia è qualcosa di reale nell'anima del giusto e perciò non può essere una realtà sostanziale, ma solo *accidentale*.⁶⁵² 531) Infatti una sostanza creata essenzialmente soprannaturale è contraddittoria. La sostanza creata è la natura; essenzialmente soprannaturale invece è ciò che supera la natura secondo l'essere, secondo le forze e le esigenze naturali. Né si può dire che vi sia una sostanza essenzialmente soprannaturale creata unita accidentalmente all'uomo, perché così vi sarebbe tra il soggetto e la forma un accidente intermedio. La grazia è perciò un accidente e quindi meno perfetta secondo l'essere che non la natura, ma infinitamente più perfetta secondo la sua nobiltà. L'accidentalità della grazia non ne diminuisce la grandezza. Solo così si spiega come la grazia provenga dall'esterno (gratuità) e allo stesso tempo sia realmente nel soggetto (inerenza). Così è garantita anche l'autonomia operativa delle singole potenze dell'anima.⁶⁵³ 532)

Dio con la sua grazia muove l'uomo verso Se stesso; la causa agente increata mira ad un fine ultimo increato mediante una partecipazione -304- creata nel soggetto umano. Così la stessa beatitudine formale soggettiva è una realtà creata, anche se il suo termine ed oggetto è un bene divino ed increato. Ogni inabitazione di Dio nell'anima, sia mediata per grazia nella vita terrena, sia immediata nella gloria celeste è sempre qualcosa di creato ed accidentale nel soggetto.

Dio inabitante non è la stessa inabitazione⁶⁵⁴. Il termine⁶⁵⁵ dell'inabitazione è Dio uno e trino, ma l'inabitazione viene attribuita per appropriazione particolare alla Persona dello Spirito Santo, che è Amore e Dono. Fondamentalmente l'inabitazione consiste nell'infusione della grazia e nella sua conservazione; formalmente consiste nel possesso di Dio nella conoscenza e nell'amore, un possesso di ordine intenzionale. Dio non è forma di un soggetto creato, ma è attuazione⁶⁵⁶ intenzionale creata (anche se il suo termine è Dio stesso) dell'intelletto e della volontà e questo è il modo speciale in cui Dio è presente nell'anima razionale.

Siccome la grazia non è una forma sussistente, non le compete di per sé né l'essere né il divenire e per conseguenza nemmeno l'essere creata (bensì piuttosto creata), ma ha un aspetto comune con la creazione e cioè di essere prodotta dal nulla, in quanto nel suo soggetto non vi è nessuna esigenza o potenzialità rispetto ad essa, ma gli può essere comunicata solo per infusione dal di fuori.

Il P. PESCH⁶⁵⁷ 533) vuole attenuare l'accidentalità della grazia parlando di una semplice "somiglianza di struttura" tra grazia abituale ed abito come qualità accidentale, cosicché l'appartenenza

⁶⁵² 531) Cfr. RAMIREZ, op. cit. III, pp.59 e ss.; IOANNES A S.THOMA., *Cursus theologicus*, in I, q.12, disp.14, a.4, ed. Solesmes, t.II, pp.220-232. Per quanto riguarda l'inabitazione di Dio nell'anima del giusto per mezzo di un abito creato di grazia, cfr. RAMIREZ II, 281; III, 57; VAN DER MEERSCH, DThC 6, II, col.1615; SUAREZ, *De Gratia*, proleg. III, 3, 2; *Opera omnia*, Paris, 1856, t.VII, p.137; *Summa Theologiae* III, q.3, a.4 ad 3; *De Verit.* q.27, a.2 ad 3; *De Pot.* q.3, a.8 ad 3.

⁶⁵³ 532) Cfr. AUER, op. cit., p.167: "Damit ist schon gewährleistet, daß Gnade dem Menschen seine Freiheit beläßt".

⁶⁵⁴ Non è un attributo divino (NdC).

⁶⁵⁵ Il soggetto. Dio inabitante è posseduto dall'anima e in questo senso Egli è certamente termine di possesso da parte dell'uomo (NdC).

⁶⁵⁶ Forma (NdC).

⁶⁵⁷ 533) Cfr. PESCH, op. cit., pp.636 ss.; 645; 702; 706; 708 ecc.

analogica della grazia al genere della qualità sarebbe solo impropria. Un tale modo di parlare sarebbe una “inconsistenza logica” da parte di S. Tommaso, il quale avrebbe, nonostante il suo linguaggio “strano” (*befremdend*), mantenuto conseguentemente il teocentrismo personalistico e dinamico. Ora, è sicuro che al centro della teologia tomista della grazia sta Dio, senza però escludere (come invece fa Lutero) il soggetto umano e l’uomo è una persona, ma è anche una natura⁶⁵⁸, come la grazia è una forza operativa, dinamica. Ma proprio per esserlo, deve prima essere un’entità ben determinata. Ogni tentativo di interpretare S. Tommaso secondo una linea unilaterale (sia personalistica sia essenzialistica) non rende giustizia alla complessità e alla ricchezza del suo pensiero.

Il MAGISTERO⁶⁵⁹ 534) afferma allo stesso tempo la gratuità della -305- grazia e la sua inerenza nel soggetto come quella di una realtà creata ed accidentale. L’insegnamento della Chiesa si oppone a quello di LUTERO⁶⁶⁰ 535), il quale invece insegnava l’estrinsecità della grazia solamente imputata (e non realmenete inerente) e la sua “sostanzialità” (paragonando la presenza di Dio in noi a quella di Cristo presente corporalmente e sostanzialmente). La grazia sarebbe inoltre eterna (e quindi increata) perché procedente da Cristo eterno e così non può venire meno nonostante il peccato (anche mortale) dell’uomo.

Secondo il RAHNER⁶⁶¹ 536) la grazia della giustificazione sarebbe invece essenzialmente increata e consisterebbe nell’autocomunicazione di Dio all’uomo (“Selbstmitteilung Gottes”)⁶⁶². La questione dell’accidentalità e dell’inerenza sarebbe invece separabile da quella della distinzione tra grazia creata ed increata. Ora, è più che ovvio che la grazia increata, essendo Dio stesso, è al di fuori di qualsiasi genere e quindi non si può dire né accidentale né sostanziale, mentre la grazia creata è necessariamente accidentale come la grazia accidentale non può non essere creata (tanto una sostanza soprannaturale creata, quanto un accidente increato sono delle espressioni implicanti una contraddizione *in terminis*).

Il P. PESCH⁶⁶³ 537) afferma che la grazia creata è solo un indizio della misericordia increata di Dio e non una realtà fisica alla quale corrisponderebbe un concetto preciso. Solo così si potrebbe rispettare il carattere della grazia come di un mistero. Ovviamente la precisione concettuale non adegua mai l’altezza del mistero, ma ciò non significa che ci si possa dispensare da distinzioni indispensabili

⁶⁵⁸ La natura umana comporta alcune proprietà essenziali, per esempio la distinzione tra sostanza ed accidente, inclinazione ed abito, qualità e quantità, che ci consentono di parlare senza inconvenienza e di dir qualcosa di sensato benché imperfettamente e in modo analogico del rapporto tra la natura e la grazia. Rifiutare queste categorie, come ha fatto Lutero nel suo odio contro Aristotele, non risolve nulla ed anzi porta fuori strada, come è appunto accaduto a Lutero (NdC).

⁶⁵⁹ 534) Cfr. DS 1561.

⁶⁶⁰ 535) Cfr. WA 1, 149, 1-14; 4, 691, 35-692, 12; 39, I, 97, 9-22; 244, 8-16; 56, 327, 9-14.

⁶⁶¹ 536) Cfr. LThK IV, coll.994 ss., s.v. “Gnade”.

⁶⁶² Propriamente Dio comunica se stesso solo all’interno della SS.Trinità, come per esempio il Padre comunica al Figlio la natura divina. Infatti la natura divina come tale è incomunicabile in quanto è individua. Se proprio si vuol parlare di autocomunicazione, ci si può riferire al fatto che Dio comunica creandolo qualcosa di sé che è la grazia la grazia (NdC).

⁶⁶³ 537) Cfr. op. cit., pp.622-623.

per la comprensione e la riflessione su di una determinata tematica teologica. San Tommaso riconosce una distinzione netta tra grazia increata e creata e quest'ultima è un effetto reale, una entità vera e propria e così anche "fisica"⁶⁶⁴ nel senso tomista della parola.

Il PFÜRTNER⁶⁶⁵ 538) distingue tra grazia increata e creata, ma dice che la prima è separabile dalla seconda e quindi, se non si è certi della grazia creata, si può essere sempre certi di quella increata. San Tommaso invece dice che la grazia increata pone un effetto creato nell'uomo. La predestinazione⁶⁶⁶ stessa non pone nulla nell'uomo, ma la grazia increata -306- nella predestinazione è orientata a produrre un effetto reale nell'uomo al momento predeterminato da Dio. San Tommaso insiste molto sulla creatività dell'amore increato di Dio.

Tutte queste considerazioni fanno vedere la complessità terminologica e concettuale della teologia della grazia. Il Dottore Comune ha elaborato un sistema teologico in cui le caratteristiche fondamentali della grazia, soprattutto la sua gratuità e allo stesso tempo la sua reale inerenza al soggetto umano, sono perfettamente rispettate. Perciò, ridurre la grazia alla natura o separarla troppo da essa non danneggerebbe solo il delicato ma anche solido equilibrio del pensiero tomista, ma distruggerebbe anche la stessa natura propria della grazia così come la conosciamo dalla rivelazione divina nella Sacra Scrittura e nell'insegnamento della Chiesa.

-307-

⁶⁶⁴ Reale-ontologica (NdC).

⁶⁶⁵ 538) Cfr. *Angoisse et certitude de notre salut*, Paris, Centurion, 1967, 99.

⁶⁶⁶ Questa è l'obiezione dell'Autore (NdC).