PRIMA PARTE.

L'AZIONE DIVINA NELLA GIUSTIFICAZIONE.

-307-

San Tommaso, prima di affrontare il tema dell'azione divina per mezzo dell'infusione della grazia, si chiede se la giustificazione è la remissione dei peccati, mettendo così in risalto il legame esistente tra la giustificazione e il peccato dell'uomo. Ora, questa disposizione della materia del trattato ha due motivi. Il *primo* e più ovvio è quello di far precedere il trattato nel suo insieme dalla definizione del suo oggetto: in questo caso, dalla definizione della giustificazione. Infatti, il Santo Dottore, rispondendo alla domanda se la giustificazione sia la remissione dei peccati, si sforza di definire appunto quel che è la giustificazione in se stessa e nel concreto della storia della salvezza secondo i diversi stati in cui l'uomo si trova davanti al suo Dio. Ma oltre all'esigenza di premettere una definizione al trattato vero e proprio vi è un *altro* motivo, che traspare dal modo in cui viene posta la domanda. Chiedere se la giustificazione è remissione dei peccati vuol dire mettere a confronto queste due realtà così da far apparire il legame che vi è tra di loro.

Ora, la remissione dei peccati è un effetto dell'azione salvifica di Dio nella giustificazione del peccatore e, siccome la distruzione della forma precedente è prima della generazione della forma susseguente in un soggetto, secondo l'ordine della causa dispositiva, che è l'ordine più vicino al nostro modo di conoscere fondato sull'esperienza, per conseguenza è giusto far precedere la questione riguardante l'infusione della grazia dalla considerazione di un'eventuale remissione dei peccati nell'ambito della stessa giustificazione.

Ma la remissione dei peccati a sua volta è un effetto della grazia divina infusa nell'anima, anzi l'ultimo effetto al quale termina la giustificazione secondo l'ordine della causalità efficiente, finale e formale. Proprio per questo ritornerà ancora un'altra volta sotto un'angolatura diversa la questione se della remissione dei peccati fa parte della giustificazione dopo la considerazione dell'infusione della grazia e del moto del libero arbitrio (articolo 6). La giustificazione è la remissione dei peccati in quanto ogni moto è denominato dal suo termine *ad quem* e la remissione dei peccati a sua volta *fa parte* della giustificazione in quanto il termine di un moto fa parte del moto stesso.

Seguendo quest'ordine ci chiederemo prima quale sia il legame tra la giustificazione e il peccato dell'uomo, per poi considerare quell'azione divina che è la causa della giustificazione, tra gli effetti della quale rientra poi a sua volta la remissione dei peccati. -307bis-

I. La grazia di Dio e il peccato dell'uomo nella giustificazione.

Dio Può conferire la grazia giustificante con il suo effetto che è la giustizia soprannaturale anche ad un uomo che non ha mai commesso un peccato, sempre però in modo tale da escludere il peccato. La grazia e la giustizia, la santità e la novità della vita secondo lo Spirito escludono infatti il

peccato come il loro contrario e quindi anche nell'ipotesi di una giustificazione senza peccato previo, la grazia sarebbe conferita con l'esclusione del peccato. Ma in questo caso la giustizia sarebbe prodotta nell'anima non a modo di un moto dal contrario al contrario, ma secondo l'analogia di una generazione che è dalla privazione della forma alla forma stessa.

Una tale giustificazione rimane però soltanto ipotetica, ipotesi del tutto legittima, anzi necessaria per capire la sovrana libertà di Dio nel conferimento della grazia giustificante, ma sempre soltanto un'ipotesi. Di fatto la giustificazione è stata preceduta dal peccato ed è quindi per la remissione dei peccati che l'uomo diventa partecipe della giustizia nello stato presente dell'economia della salvezza. La giustizia originale di Adamo escludeva il peccato, ma gli fu data nella creazione senza un peccato previo, da cui avrebbe dovuto essere liberato, come una forma presente nella sua anima e se non avesse peccato, Dio avrebbe potuto congiungerlo a Se stesso come fine ultimo soprannaturale della vita umana in un modo perfetto, senza doverlo prima salvare dal peccato secondo un modo conosciuto solo dalla sapienza divina. Di fatto le cose sono andate diversamente.

L'uomo ha peccato e ha perso la giustizia in cui è stato creato, ma oltre alla giustizia persa vi è in lui anche qualcosa di reale opposto alla giustizia, opposto al suo ordine a Dio come fine ultimo, la colpa del peccato, la quale, pur essendo in se stessa una mera privazione, è rispetto all'atto umano in cui si trova qualcosa di reale e di permanente, come un continuo essere distolti da Dio. Se la grazia giustificante si oppone per natura sua al peccato, è necessario che l'uomo, diventando partecipe per libera donazione divina del dono soprannaturale della giustizia, sia liberato allo stesso tempo dal peccato. Infatti è impossibile che una forma perfezioni il soggetto se non viene distrutta la forma precedente che vi si oppone. Nello stato presente in cui l'uomo si trova rispetto alla sua salvezza la giustificazione avviene sempre con la remissione del peccato come moto dal peccato alla giustizia, ossia come moto da un termine contrario ad un altro.

Ed è proprio in questo stato che l'uomo ha un bisogno particolare della mediazione di Cristo Salvatore per essere erede di Dio. L'attento esame della Sacra Scrittura infatti ci suggerisce uno stretto legame tra la missione di Cristo e il peccato dell'uomo. Prima di tutto occorre perciò esaminare il rapporto tra il peccato e la -308- giustificazione nella presente economia (47-1) della salvezza.

Poi, dopo aver constatato il ruolo del peccato nella storia della salvezza e in modo particolare nello stato presente, per meglio valutare l'importanza della remissione dei peccati nel processo della giustificazione, sarà opportuno esaminare che cosa sia il peccato in se stesso. Da parte dell'oggetto si può dire che il peccato è un male e in questo senso una privazione del bene. In modo particolare è un male morale che consiste nella privazione del dovuto ordine alla legge morale. Da parte del soggetto si tratta di un atto umano per mezzo del quale l'uomo sceglie un bene particolare al di là¹ o addirittura contro il bene sommo ed universale. Sarà quindi necessario vedere nel peccato dell'uomo i suoi due aspetti fondamentali – l'avversione da Dio², fine ultimo, e la conversione disordinata ai beni finiti e particolari. Il peccato è una realtà estremamente complessa e ricca di significato, perché in esso si

¹ Indipendentemente (NdC).

² Traduzione impropria dell'agostiniana *aversio a Deo* che va piuttosto tradotta come "allontanamento da Dio". L'italiano "avversione" viene bensì da *aversio*, ma col significato di "ripugnanza", "ostilità" (NdC).

ripercuote la stessa complessità del rapporto della persona umana con il suo Dio. Sarà quindi utile determinare bene quale sia la differenza tra il peccato originale, dal quale Cristo ci ha principalmente liberati nella sua Incarnazione, e il peccato personale, in cui sarà necessario distinguere tra la colpa e la pena dovuta per essa. Inoltre i peccati si diversificano secondo la loro gravità perché non tutti i beni finiti sono ugualmente opposti alla scelta del fine ultimo soprannaturale e non sempre l'adesione a tali beni è ugualmente disordinata dalla parte del peccatore.

Dopo la considerazione del peccato nella giustificazione, bisognerà inquadrarlo in un modo più ampio, ossia nel progetto della provvidenza divina, mettendo in risalto come Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini, ma vuole anche permettere l'esistenza del peccato per un bene maggiore dell'universo. Infine occorre esaminare attentamente la liberazione dal peccato nella giustificazione, così come avviene nell'agire concreto di Dio verso gli uomini per mezzo della grazia e della conversione dell'uomo a Dio.

A. A). La giustificazione e il peccato.

Nell'economia presente della salvezza la giustificazione si identifica con la remissione dei peccati o è almeno sempre accompagnata da essa. Vediamo ora il legame tra la giustificazione e il peccato, da cui essa ci libera riassumendo l'insegnamento di San Tommaso nelle sue tesi principali.

‣ 1. La giustificazione ha il suo nome dalla giustizia che ordina l'uomo a Dio.

Per indicare la funzione della remissione dei peccati nel processo della giustificazione S. Tommaso definisce prima la stessa giustificazione. In genere si può dire che la giustificazione racchiude nella sua stessa essenza un moto verso la giustizia: “iustificatio de sui ratione -309- importat motum ad iustitiam”³1). Si può distinguere la giustificazione attiva, cioè lo stesso atto con cui Dio conferisce la giustizia, dalla giustificazione passiva, che è il risultato, l'effetto di una tale azione divina nell'uomo. (48-2) Ed è in questo secondo senso che la giustificazione significa il moto della giustizia, come la “calefactio” è un moto verso il calore.⁴ 2)

L'esempio scelto da S. Tommaso mette in risalto la somiglianza etimologica delle due parole “iustificare” (*iustum facere*) e “calefacere” (*calidum facere*). In entrambi i casi si tratta di un moto verso un termine preciso e la denominazione avviene proprio da questo termine che specifica il moto. Nella stessa giustificazione *passive accepta* il Santo Dottore distingue ulteriormente due altri significati: “iustificari” come giustificazione *in fieri* e “iustificatum esse” come giustificazione *in facto esse*. Nella prima accezione la giustificazione dice *il moto verso la giustizia*; nella seconda invece indica l'effetto

³ 1) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.1, q.1a 1 sol.

⁴ 2) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.1 c.a.: “iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam; sicut et calefactio motum ad calorem”.

formale della stessa giustizia⁵ 3). La *passio* che è il costitutivo formale dell'effetto come effetto è quindi questo "essere giustificati", che si predica passivamente del soggetto umano. Il moto della giustificazione termina alla giustizia come al suo termine, il quale è a sua volta la causa formale dell'essere giustificati, come la bianchezza è la causa formale della parete bianca⁶.

La giustificazione può essere perciò sia il moto verso la giustizia, sia il suo effetto e la giustizia a sua volta può essere sia il termine della giustificazione, intesa come moto, sia la sua causa, se per giustificazione si intende l'essere giustificati. La giustificazione come moto porta alla giustizia come al suo termine e questa a sua volta è all'origine della ricezione passiva della giustificazione nel suo soggetto. In ogni caso la giustificazione assume il suo nome dalla giustizia, che ne è il termine in linea di causalità efficiente e la causa in linea di causalità formale. Il moto si denomina infatti dal suo termine e l'azione dalla forma che ne è l'origine. L'oggetto specifica gli atti, gli abiti e le potenze e siccome il moto è ordinato all'oggetto come al suo fine e perciò l'oggetto ne è il termine e l'effetto, si può dire che ogni moto è specificato dal suo termine ed è per conseguenza giusto che assuma il suo nome dallo stesso termine. Così la -310- giustificazione *come moto verso la giustizia trae il suo nome dalla stessa giustizia che ne è il termine*.

Ora, la giustizia si può intendere in diversi modi. Si dice prima di tutto della rettitudine negli atti umani e così si parla della giustizia come di una virtù particolare, che regola i rapporti tra i singoli uomini. Vi è poi una giustizia più generale, che si estende anche agli atti di altre virtù, ma sempre in un modo tale che li ordina al bene comune della società. In questo (49-4) senso si parla della giustizia legale. Ma si può parlare della giustizia in un senso non proprio, ma metaforico, quando l'ordine retto che è della stessa natura della giustizia, non riguarda l'uguaglianza tra ciò che è dovuto ai singoli né il rapporto al bene comune della società, ma *la disposizione interiore dell'uomo stesso*.

Questa giustizia è detta "metaforica", perché nel suo significato proprio la giustizia comprende essenzialmente l'alterità cioè il rapporto *ad alterum* e questo non è il caso quando si dice "giustizia" volendo indicare la rettitudine dell'ordine nella disposizione interiore di un uomo⁷4). I tre modi di parlare della giustizia si distinguono tra di loro secondo un diverso grado di universalità. La giustizia intesa come virtù speciale riguarda gli scambi e le distribuzioni dei beni comunicabili necessari per la vita e questo è il modo più concreto e particolare di parlare di "giustizia". La giustizia legale invece riguarda generalmente ogni virtù dirigendone l'atto al bene comune, secondo le direttive della legge.

⁵ 3) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.1, q.1a 1 ad 3: "Iustificatio potest sumi dupliciter. Vel secundum quod respondet ad *iustificari*; et sic dicit motum ad iustitiam predictam. Vel secundum quod sumitur ad *iustificatum esse*; et sic est effectus formalis iustitiae predictae, quia ea aliquid formaliter iustificatum est, sicut albedine albatum.

⁶ Della bianchezza della parete (NdC).

⁷ 4) *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.1 c.a.: "Cum autem iustitia de sui ratione importat quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam: sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem: sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actum hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis ... Alio modo dicitur iustitia prout importat *rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis* prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremas, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus, in V *Ethic.*, iustitiam *metaphorice dictam*."

Anche la giustizia che consiste nella rettitudine della disposizione interna dell'uomo riguarda generalmente tutte le virtù, perchè esige la subordinazione delle singole parti dell'uomo tra di loro e di tutte insieme rispetto a Dio, ragion per cui si chiama "metaforica", perché le singole parti dell'anima umana e dell'essere umano in genere sono considerate metaforicamente, cioè in un senso non proprio, come delle persone diverse che sono tra di loro in rapporti di giustizia.

Ma l'universalità della giustizia legale è diversa da quella "metaforica": la prima infatti riguarda le virtù nel loro insieme come *un tutto universale*; la seconda invece comprende generalmente tutte le virtù come *un tutto integrale*. Nel primo caso le virtù sono quasi tutte delle (50-5) "specie" di giustizia intesa -311- come il loro "genere" lontano; nel secondo caso invece la giustizia consiste nell'insieme delle virtù considerate come sue parti integrali⁸5).

La giustizia legale comprende le virtù come un tutto potenziale univoco, mentre la giustizia "metaforica" è rispetto alle virtù un tutto attuale quasi-integrale⁹6). Le parti integrali nel senso proprio sono quantificabili (ad esempio una casa è fatta dal tetto, dalle mura, dalle fondamenta, ecc.) e quindi si dicono di un tutto composto da parti materiali, mentre le virtù sono una realtà spirituale, morale, ma anche loro sono in qualche modo "quantificabili", in quanto si distinguono tra di loro e si possono enumerare come parti di un tutto.

Così, precisando il termine "giustizia", risulta più precisa anche la definizione della giustificazione, la quale si deve intendere come moto verso quella giustizia che consiste nella retta disposizione dell'ordine interiore dell'uomo e si chiama "giustizia" non nel senso proprio (perché non implica una relazione *ad alterum*), bensì nel senso metaforico (perché le singole parti della persona umana ordinate dalla "giustizia" si possono considerare quasi come delle persone separate, a se stanti, capaci di entrare in rapporti reciproci di alterità e quindi in questo senso di "giustizia").

San Tommaso considera questa giustizia come opposta al peccato, in quanto il peccato la distrugge, mentre la grazia la restaura; con il peccato perdiamo la "giustizia"; con la grazia invece la riacquistiamo. Ora, in un certo senso, tutte le accezioni della giustizia si oppongono al peccato, ma diversamente e per conseguenza non si distinguono tra di loro solo secondo la loro natura e secondo la loro universalità rispetto alla virtù, ma *secondo la loro contrarietà rispetto al peccato*. La giustizia, intesa come virtù speciale non si oppone ad -312- ogni peccato, ma solo a quei peccati che si oppongono al bene specifico di questa virtù, cioè i peccati riguardanti gli scambi e le distribuzioni dei beni esterni, come può essere un furto, una rapina o qualcosa di simile.

⁸ 5) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.1, q.1a 1 sol.: "Iustitia autem secundum Philosophum ... tribus modis dicitur. *Uno enim modo* est specialis virtus aequalitatem constituens in commutationibus et distributionibus communicabilium bonorum quae sunt necessaria in vita. *Alio modo* est nomen generale ad omnes virtutes, secundum quod actus earum ad bonum commune ordinat secundum directionem legis. *Tertio modo* importat quemdam statum rectitudinis in homine quantum ad partes ipsius, prout scilicet aliqua pars animae suo superiori subditur, sive alii parti, sive ipsi Deo. Et hanc iustitiam nominat Philosophus *metaphoricam*, eo quod diversae partes hominis computantur quasi diversae personae.

Haec autem rectitudo per quodlibet peccatum tollitur, et per gratiam reparatur. Unde haec iustitia *generalis* etiam dicitur, in quantum omnes virtutes includit, non quidem per modum totius universalis, sicut praecedens iustitia; sed generalis dicitur per modum totius integralis. Et ad hanc iustitiam motus iustificatio dicitur".

⁹ 6) Cfr. J.GREDDT, I, n. 37, p.35.

La giustizia legale invece non è una virtù speciale, ma è in qualche modo ogni virtù e ogni virtù è a sua volta in qualche modo nel genere della giustizia. La giustizia però, intesa come giustizia legale, non riguarda ogni atto di virtù, ma solo quell'atto che è ordinabile al bene comune, in quanto tale (e non sotto un altro eventuale aspetto). Una virtù infatti appartiene alla giustizia legale, se ordina il suo atto al bene comune secondo la legge e per conseguenza ogni virtù appartiene alla giustizia legale, perché ogni virtù ha degli atti ordinabili al bene comune, ma ciò che vale di ogni virtù presa globalmente, non necessariamente vale di ogni suo atto: vi potrebbero infatti essere degli atti non direttamente ordinabili al bene comune di una società.

Vi sono quindi dei peccati che non si oppongono alla giustizia legale, perché vi sono degli atti virtuosi non ordinabili al bene comune e un peccato contro tale atto non si oppone alla giustizia legale, anche se vi si oppone sempre un abito vizioso opposto ad una determinata virtù presa nel suo insieme. Infine la giustizia significa uno stato proprio in cui si trova l'uomo secondo l'ordine dovuto rispetto a Dio, rispetto al prossimo e rispetto a se stesso. Un tale ordine implica la perfetta (51-6) subordinazione delle singole parti dell'uomo tra di loro e rispetto a Dio e per conseguenza esige la presenza di tutte le virtù con tutti i loro atti. Ogni singolo peccato infatti distruggerebbe questo ordine della disposizione interiore e perciò *solo la giustizia metaforica si oppone ad ogni singolo peccato*¹⁰7). -313-

La giustizia, dalla quale la giustificazione trae il suo nome come dal suo termine, è per conseguenza la giustizia metaforica, cioè quella che consiste nel retto ordine interiore dell'uomo in se stesso e davanti a Dio. Una tale giustizia comprende in sé tutte le virtù e quindi non è una virtù speciale come la giustizia particolare, né riguarda l'ordine delle virtù e dei loro atti al bene comune come la giustizia legale, ma si riferisce a tutte le virtù in quanto l'insieme delle virtù è richiesto per una retta disposizione interiore dell'uomo. E' proprio per questo che l'osservanza dei comandamenti della legge rientra nella ragione della giustificazione. E' infatti giusto che l'uomo obbedisca a Dio come al suo legislatore supremo e quindi è impossibile conservare il retto ordine a Dio, se non si vuole allo stesso tempo osservare la sua legge, espressione della sua volontà. Perciò è giusto osservare la legge di Dio. Inoltre i comandamenti, i precetti della legge, comandano gli atti della virtù, i quali sono tutti richiesti secondo le circostanze opportune per essere rettamente ordinati rispetto a Dio, al prossimo e a se stessi.

¹⁰ 7) 6) Cfr. *De Verit.* q. 28, a.1 c.a.: “Dicitur autem iustitia tripliciter. *Uno modo* secundum quod est quaedam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur iustitia qua homo dirigitur in his quae veniunt in communicationem vitae, sicut sunt contractus diversi. Haec autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quae circa huiusmodi communicationes fiunt, sicut furtum, rapina, et alia huiusmodi. Unde sic non potest iustitia hic accipi. *Alio modo* dicitur iustitia legalis, quae ... est omnis virtus sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, iustitia legalis dicitur, quia legem servat: sicut fortis cum in acie fortiter confligit propter salutem reipublicae. Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus sit iustitia legalis quodammodo, non tam quilibet actus virtutis est actus legalis iustitiae, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus: quod potest contingere de actu cuiuslibet virtutis; et sic per consequens nec omnis actus peccati iustitiae legali opponitur. Unde nec a iustitia legali dici potest iustificatio, quae est remissio peccatorum. *Tertio modo* iustitia nominat quemdam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad seipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur ... Et huic iustitiae omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac iustitia iustificatio nominatur sive sicut motus a termine, sive sicut effectus formalis a forma”.

Perciò può avere la retta disposizione interiore ed essere così “giusto” solo colui che osserva la legge morale, perché è giusto che tutte le parti dell’uomo siano ordinate secondo la ragione conformandosi così alle virtù. Infatti la retta vita morale non è nient’altro che *esse secundum rationem*¹¹8). Così la giustizia metaforica, alla quale termina il moto della giustificazione comprende tutte le virtù come un tutto integrale, cosicchè nessuna può mancare né presa globalmente come abito, né rispetto ai suoi singoli atti (i quali ovviamente sono richiesti solo secondo le circostanze particolari in cui ci si trova) .

La giustizia metaforica, comprendendo in sé tutte le virtù, esclude il peccato. Infatti ogni peccato si oppone al bene di qualche virtù e per conseguenza anche alla giustizia che consiste nel retto ordine della disposizione interiore, in quanto un tale ordine implica i beni di tutte le virtù e viene meno se si distrugge un qualsiasi bene particolare di una virtù speciale: *bonum ex causa integra, malum ex quocumque defectu*. Così ogni peccato si oppone alla giustizia metaforica, perché ogni peccato distrugge qualcosa del suo ordine¹²9).

La giustificazione -314- termina quindi ad una giustizia, la cui natura esclude per se stessa ogni peccato e perciò la giustificazione consegue il suo termine solo in un soggetto privo di peccato, sia perché il peccato vi è semplicemente assente, sia perché la stessa giustificazione lo distrugge ed è in questo senso che la giustificazione è *una remissione del peccato*. Per conseguenza la giustizia legale non può essere il termine della giustificazione, perché non si oppone ad ogni peccato, ma solo a quei peccati che sono contrari all’ordine di un atto virtuoso al bene comune di una società¹³10).

La giustizia generale intesa come giustizia metaforica consiste invece nella retta disposizione interiore dell’uomo e quindi in un perfetto ordine delle potenze dell’anima conforme ai dettami della ragione. Ora, un tale ordine tra le potenze dell’anima suppone un ordine interno delle potenze stesse e perciò la giustizia interiore suppone tutte le potenze dell’anima ordinate dalle rispettive virtù, da *tutte* le virtù prese insieme a modo di un tutto integrale. A una tale giustizia si oppone ogni peccato, anche minimo, direttamente e immediatamente¹⁴11). La giustizia che è il termine della giustificazione è quindi quella che consiste nel retto ordine interiore, e per conseguenza esclude immediatamente, per natura sua, ogni peccato. La giustificazione che mira ad una tale giustizia non può essere senza la remissione dei peccati in un soggetto, in cui si suppone un peccato previo.

¹¹ 8) 7) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.100, a.2 ad 1: “adimpletio mandatorum legis etiam quae sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iustificationis, inquantum iustum est quod omnia quae sunt hominis, rationi subdantur”.

¹² 9) 8) Cfr. *De Verit.* q.28, a.1 c.a.: “huic iustitiae (scil. metaphoricè dictae) omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac iustitia iustificatio nominatur”.

¹³ 10) Cfr. *ibid.*: “non quilibet actus virtutis est actus legalis iustitiae, sed ille solus qui est ad bene commune ordinatus: quod potest contingere de actu cuiuslibet virtutis; et sic per consequens nec omnis actus peccati iustitiae legali opponitur. Unde nec a iustitia legali potest dici iustificatio, quae est remissio peccatorum”.

¹⁴ 11) Cfr. *ibid.* ad. 2: “iustificatio non dicitur a iustitia legali; quae est omnis virtus; sed a iustitia quae dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia iustificatio denominatur: quia huic iustitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat; gratia vero est in essentia animae”.

Il termine della giustificazione, che è remissione dei peccati in un soggetto nel quale il peccato ha preceduto la giustizia, consiste direttamente nella giustizia e solo indirettamente nella grazia e nella carità, perché la giustizia, che è l'ordine delle potenze dell'anima perfezionate in se stesse e tra di loro da tutte le virtù nel loro insieme, si oppone *direttamente e immediatamente* ad ogni peccato.

E' ovvio che ogni peccato si oppone in qualche modo (diversamente secondo la sua gravità) anche alla grazia e alla carità, ma prima ancora si oppone alla giustizia intesa come rettitudine interiore dell'uomo. Il diverso modo di opporsi al peccato per quanto riguarda da una parte la giustizia e dall'altra la grazia con la carità, appare dalla diversità dei rispettivi soggetti. La grazia è nell'essenza dell'anima, mentre la -315- giustizia è l'insieme delle virtù che sono nelle singole potenze dell'anima come nel loro soggetto.

Il peccato distrugge prima l'ordine delle potenze perfezionate dalle virtù e cioè la giustizia e poi, conseguentemente, anche la grazia che è nell'essenza dell'anima e dalla quale provengono le virtù come le singole potenze emanano dall'essenza dell'anima. Tra le potenze dell'anima ha un posto privilegiato la volontà, la quale muove le altre potenze conferendo a loro in un qualche modo la rettitudine. La causa più remota della giustizia è la grazia, dalla quale proviene l'insieme delle virtù; la causa più vicina ne è la carità, la quale a sua volta ordina perfettamente la volontà al suo fine, rettificando così anche le altre potenze mosse dalla volontà (perciò la carità costituisce il "vincolo della perfezione", nel quale sono connesse tutte le virtù soprannaturali tra di loro).

Ne risulta l'ordine perfetto tra le potenze dell'anima, nel quale consiste formalmente quella giustizia che è il termine della giustificazione. Se però si prende la giustificazione nel senso della ricezione passiva della giustizia nel soggetto giustificato, allora la giustizia è la causa formale dell'essere giustificato. L'essere giustificato ha per conseguenza le seguenti cause secondo questo ordine: la grazia, la carità e la giustizia. La giustizia è per conseguenza la causa formale prossima della giustificazione intesa come essere giustificati e la grazia con la carità sono le cause della causa prossima che è la giustizia. Siccome però ogni realtà desume il suo nome dalla sua causa prossima, anche la giustificazione, sia come moto, sia come termine del moto, si denomina dalla sua causa (53-8) formale prossima che è la giustizia¹⁵12).

La giustificazione come moto raggiunge come suo termine prossimo la giustizia e poi la carità e la grazia; la giustificazione nel senso dell'essere giustificato è il costitutivo formale del termine del moto della giustificazione ed è causata prima e più immediatamente dalla giustizia, poi dalla carità e dalla grazia, come dalle cause della sua causa prossima.

Secondo San Tommaso *la giustificazione è:*

¹⁵ 12) 8) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.1, q.1a 1 sol.: "Sicut autem ab essentia animae potentiae fluunt, ita rectitudo potentiarum a gratia, quae est essentiae perfectio. Et inter ipsas potentias voluntas quae alias movet eis rectitudinem quodammodo largitur. Et ideo praedictae iustitiae causa prima est gratia, et consequenter caritas, quae voluntatem ad finem perficit, a quo est rectitudo praedicta. Et propter hoc ipsa iustificatio et peccatorum remissio est effectus iustitiae generalis sicut causae formalis proximae; sed caritatis et gratiae sicut causarum causae proximae. Sicut aliquis aequatus dicitur et aequalitate et quantitate quae est aequalitatis causa. Et quia a proximis causis vel terminis aliquid denominari debet, ideo praedictus motus vel terminatio motus magis denominatur a iustitia quam a caritate vel gratia".

- a) moto verso la *giustizia*, la carità, la grazia; ed è anche
- b) l'effetto della grazia, della carità, della *giustizia*.

Così il termine prossimo della giustificazione come moto è la giustizia e la sua causa formale prossima è ancora la giustizia. Perciò la giustificazione, -316- sia come moto, sia come costitutivo formale dell'effetto, si denomina sempre dalla giustizia metaforica, che ne è rispettivamente il termine prossimo e la causa formale prossima. Il peccato, opponendosi immediatamente al bene proprio di ogni singola virtù, si oppone prima alla giustizia e poi alla carità e alla grazia che ne sono le cause.

Così anche nella remissione del peccato agisce prima la grazia e la carità come cause più remote e la giustizia come causa prossima della remissione¹⁶13). La carità ha un posto privilegiato tra le virtù, essendone il vertice, la forma e il vincolo di connessione; perciò è coestensiva con la grazia e come la grazia, si oppone ad ogni peccato. Nondimeno non si deve dimenticare che la carità è una virtù speciale, con il suo fine proprio e distinto da quello delle altre virtù. Il suo compito specifico è quello di ordinare la volontà umana a Dio e quindi, anche se raggiunge in qualche modo le altre virtù, questo suo influsso sulle altre virtù sarà sempre indiretto.

Nel processo della giustificazione svolgono un ruolo particolare quelle virtù che ordinano le più alte potenze dell'anima umana, cioè l'intelletto e la volontà a Dio, come al suo fine ultimo, dal quale l'uomo si è allontanato nel suo peccato e per conseguenza la fede e la carità avranno un compito di prim'ordine nella distruzione del peccato per mezzo della giustificazione. Ma si tratta sempre di virtù particolari che raggiungono le altre virtù solo indirettamente; mentre (54-10) la giustizia che è il termine della giustificazione comprende in sé direttamente tutte le virtù¹⁷14).

Per conseguenza anche la fede e la carità rientrano nell'effetto della giustificazione, ma solo indirettamente. La giustizia invece ne è l'effetto diretto ed immediato. Ancora una volta San Tommaso rivela il suo senso acuto per la proprietà, per la specificità e particolarità delle singole virtù. La carità può connettere le virtù tra di loro informandole e portandole alla perfezione, ma lo può fare solo come distinta da loro e quindi come una virtù speciale con un suo oggetto specifico proprio. La vita morale si presenta così e come un'unità e come una diversità. Le virtù sono ordinate tra di loro, ma rimangono distinte (una riduzione della vita morale ad un'unica potenza operativa fondamentale come nello stoicismo o delle virtù alla carità come nell'agostinismo estremo -317- è del tutto aliena dalla mentalità di San Tommaso).

La giustizia, che è il termine prossimo e la causa formale prossima della giustificazione comprende quindi tutte le virtù e si oppone ad ogni singolo peccato. Questa opposizione al peccato esclude dal soggetto della giustificazione la presenza del peccato. Ora, il peccato può essere assente nel

¹⁶ 13) 9) Cfr. *De Verit.* q.28, a.1 ad 3: "caritas dicitur causa remissionis peccatorum, in quantum per eam homo Deo coniungitur, a quo aversus peccato erat. Non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed praedictae iustitiae".

¹⁷ 14) 10) *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.1 ad 2: "fides et caritas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum secundum intellectum vel affectum. Sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio a iustitia quam a caritate vel fide".

soggetto sia semplicemente in un uomo che ha mai peccato, sia come una realtà presente, ma distrutta in seguito alla giustizia di cui il soggetto diventa partecipe nella giustificazione.

Di per sè la giustificazione non dice direttamente remissione di peccati, ma solo assenza ed esclusione di peccati. Nel caso però di un uomo affetto dal peccato, la giustificazione comporta sempre la remissione del peccato precedente. Per spiegare questa distinzione San Tommaso sottolinea la natura della giustificazione come quella di un moto verso la giustizia. Ora, il moto può essere inteso in una duplice maniera: sia come una semplice generazione, che dalla privazione di una forma arriva alla forma stessa, sia come un moto che procede da un termine opposto all'altro che gli è contrario¹⁸15).

Così la giustificazione si può realizzare sia come semplice ricezione della giustizia in un uomo che non ha peccato e allora il moto sarà dalla privazione¹⁹ alla forma. Così Adamo privo e della giustizia²⁰ e del peccato, ha ricevuto la giustizia con l'esclusione del peccato, ma senza la remissione del peccato, perché solo un peccato realmente presente può essere distrutto, cioè rimosso. La giustificazione però si può realizzare anche come un passaggio da una forma ad un'altra che è contraria rispetto a quella precedente, così che la generazione della seconda forma implica necessariamente la distruzione della forma precedente (*generatio unius est corruptio alterius*) e questo è il modo in cui il peccatore riceve la giustizia. (55-12) Infatti, affinché il peccatore possa essere giustificato arrivando così alla giustizia come al termine *ad quem*, deve prima essere liberato dal peccato e staccarsi da lui come dal termine *a quo*. *La giustificazione del peccatore non è mai senza la distruzione e la remissione del peccato*. La remissione del peccato però è accidentale rispetto alla natura della giustificazione, la quale *per se* si limita solo ad escludere (*quocumque modo*) il peccato. -318-

Di diritto si potrebbe parlare della giustificazione anche senza la remissione del peccato; *di fatto* invece, dato il peccato sia originale sia personale presente nell'uomo secondo il suo stato attuale, si può parlare della giustificazione solo come di *un moto dal peccato alla giustizia*, in modo tale che essa comprenda sempre e necessariamente *la remissione dei peccati*. La giustificazione che di natura sua esclude il peccato, in un modo particolare si collega con il peccato come col suo opposto nello stato attuale dell'uomo peccatore, il quale ha bisogno della giustizia non solo per essere congiunto con Dio, ma anche per ottenere il perdono del peccato tornando al suo Padre celeste, dal quale si è allontanato.

‣ 2. Il diverso modo di parlare di “giustizia”.

¹⁸ 15) 11) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.1 c.a.: “Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter: uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privazione ad formam, et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; et secundum hoc iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiae ad statum iustitiae praedictae”.

¹⁹ Adamo nello stato di innocenza possedeva già una giustizia soprannaturale che però non era ancora quella di Cristo. Così il fatto che Adamo successivamente abbia ricevuto la giustificazione cristiana, non supposeva propriamente una privazione ma una semplice assenza (NdC).

²⁰ Si intende naturalmente della giustizia di Cristo, che Dio ha aggiunto ad Adamo dopo il peccato. Adamo prima del peccato era già giusto, ma non ancora della giustizia di Cristo (NdC).

La giustificazione come moto verso la giustizia, assume il suo nome dal suo termine, che è la stessa giustizia e non solo ne assume il nome, ma ne è anche specificata. Ora, per capire bene la natura di una cosa bisogna considerarne la natura specifica, che si esprime nella definizione. Perciò, per poter definire esattamente la giustificazione e capire il significato della stessa definizione, occorre esaminare con attenzione quella giustizia che ne è il termine specificante.

La giustizia che è il termine della giustificazione indica una certa rettitudine che è essenziale ad ogni giustizia, ma la rettitudine si può intendere sia dell'atto dell'uomo, tanto quello ordinato ad un altro uomo singolo, quanto quello ordinato al bene comune della società, sia dell'ordine nella disposizione interna dell'uomo. La giustizia propriamente detta è quella che significa la rettitudine dell'atto umano rispetto agli altri, sia ad una persona singola (giustizia particolare), sia ad una società (giustizia legale); la giustizia nel senso metaforico (non proprio) significa invece la disposizione interna dell'uomo. Ed è solo in questo senso che la giustizia è termine della giustificazione.

Schematicamente ne risulta la seguente divisione:

<p>GIUSTIZIA:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ in quanto comprende un ordine retto nello stesso atto umano: <ul style="list-style-type: none"> - giustizia particolare: ordina l'atto dell'uomo secondo la rettitudine nei riguardi di un altro uomo singolo - giustizia legale: ordina l'atto dell'uomo secondo la rettitudine rispetto al bene comune ▶ in quanto comprende una certa rettitudine dell'ordine nella stessa disposizione interna dell'uomo: in quanto cioè la parte suprema dell'uomo è sottomessa a Dio e le forze inferiori dell'anima sono sottomesse a quella suprema, cioè alla ragione (giustizia metaforica).

-319-

La divisione principale della giustizia secondo i diversi significati è per conseguenza quella in giustizia particolare, giustizia legale e giustizia chiamata così "metaforicamente". Quest'ultima non regola gli atti particolari né di una virtù speciale, né di tutte le virtù sotto un determinato aspetto, ma consiste nella rettitudine interiore dell'anima umana ben disposta secondo la perfezione di tutte le virtù.²¹ 16)

Il diverso modo di parlare della giustizia appare di nuovo quando si tratta di qualificare moralmente gli atti umani come buoni o cattivi, secondo le differenze di merito o demerito. Infatti il concetto del merito è legato all'idea della retribuzione secondo la giustizia. Una tale retribuzione poi è dovuta a ciascuno secondo l'effetto delle sue azioni sugli altri, sia che si tratti di azioni benefiche, sia che invece si abbiano delle azioni nocive. Ora il bene o il male del singolo riguarda anche il bene o il male della società in cui esso vive e quindi le azioni che riguardano gli altri meriteranno ricompensa o punizione sia dal singolo sia dalla società, ma nella retribuzione vi può essere un ordine diverso: se l'atto è direttamente ordinato al singolo e solo indirettamente alla società, la retribuzione spetterà prima all'individuo e poi alla comunità; se invece l'atto è direttamente ordinato al bene comune di tutti, prima

²¹ 16) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.1 c.a.; *De Verit.* q.28, a.1 c.a.

dovrà essere retribuito dalla comunità nel suo insieme e solo in un secondo tempo dai singoli membri della comunità.

Se qualcuno compie un'azione che riguarda direttamente solo il suo bene o male proprio, allora in qualche modo, ma indirettamente, la retribuzione spetterà alla comunità, di cui l'uomo in questione è membro; direttamente invece dovrebbe essere retribuito da se stesso, ma allora non si tratterà di una giustizia vera e propria, ma di una somiglianza di giustizia che è dell'uomo nei riguardi di se stesso ed è così che ogni atto umano buono o cattivo è meritevole o demeritevole.²² 17)

Evidentemente l'atto del singolo orientato direttamente al bene o al male di un'altra persona singola corrisponde alla giustizia particolare; quello ordinato immediatamente al ~~-320-~~ bene della comunità riguarda strettamente la giustizia legale, ed infine l'atto orientato al bene o al male dello stesso agente, trova il suo corrispondente nella giustizia "metaforica", la quale, essendo dell'uomo nei riguardi di se stesso, è solo una somiglianza della giustizia, in quanto l'uomo può considerare se stesso come suo debitore.

Sembra che qui San Tommaso ammetta che ogni atto di virtù, nessuno escluso, possa essere ordinato al bene comune e così diventare oggetto della giustizia legale, mentre in altri luoghi sostiene che vi sono degli atti particolari di virtù che non sono ordinabili al bene comune e quindi esulano dalla ragione di giustizia legale. Bisogna però distinguere bene una duplice ordinabilità di un atto virtuoso al bene comune: quella diretta e quella indiretta. Nel primo caso l'atto per natura sua è orientato al bene comune e qui San Tommaso porta generalmente l'esempio di un uomo coraggioso che combatte valorosamente per il bene dello Stato. Un atto simile non è della giustizia come virtù speciale, bensì della forza, ma è per natura sua orientato al bene comune della società e quindi diventa oggetto di giustizia legale. Nell'altro caso invece l'ordine dell'atto al bene comune è indiretto; di natura sua l'atto riguarda il singolo e solo in un secondo tempo, cioè in quanto il singolo fa parte della società, è ordinabile anche al bene comune, quasi come per una risonanza ("redundat in totam societatem") e così si spiega come in un senso derivato ed indiretto, ogni atto virtuoso riguardi in qualche modo il bene della società che è quello della giustizia legale.

²² 17) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 21, a.3 c.a.: "meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam iuvat vel offendit. Alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio: secundario vero, ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune secundum quod ipse est pars collegii: licet non debeatur et retributio, inquantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia nominis ad seipsum. Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti vel demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum".

Parlando della giustizia dell'uomo nei confronti di se stesso il Santo Dottore afferma che si tratta solo di una "somiglianza di giustizia", cioè appunto di una giustizia "*metaphorice dicta*". Infatti quest'ultimo significato di "giustizia" non adempie ad una proprietà essenziale della giustizia e cioè la relazione "all'altro"²³ 18). La giustizia consiste infatti in una uguaglianza, la quale è possibile solo -321- tra due realtà differenti, altrimenti non si dovrebbe parlare di uguaglianza, ma piuttosto di identità. Ora, siccome la giustizia regola gli atti umani, l'alterità richiesta non è quella tra due realtà qualsiasi, bensì tra due soggetti di azione.

Perciò la giustizia nel suo senso proprio regola gli atti di un uomo nei riguardi di un altro. Siccome però nello stesso agente umano vi sono differenti principi di azione secondo la diversità delle potenze operative, si può stabilire una certa somiglianza tra la differenza di un uomo rispetto ad un altro e la differenza di una potenza operativa rispetto ad un'altra. Così vi è nello stesso uomo una "giustizia" rispetto a se stesso, in quanto le singole potenze operative vengono considerate come degli agenti separati.

Una tale considerazione è però impropria, basandosi solamente su di una somiglianza, perché di fatto le azioni non appartengono alle singole potenze, ma al loro soggetto, che è la stessa persona umana (*actiones sunt suppositorum*). Una tale giustizia all'interno dell'uomo stesso è possibile perché vi è un ordine naturale tra le potenze che deve essere rispettato. Secondo quest'ordine la ragione deve governare la parte sensibile e questa deve obbedire ai dettami della ragione e della volontà. Oltre all'ordine delle potenze tra di loro, vi è un ordine proprio di ogni potenza secondo la perfezione che le è dovuta. Nell'uomo virtuoso si realizza quindi la giustizia metaforica in quanto il possesso di tutte le virtù porta con sé l'ordine delle potenze tra di loro e in vista della loro propria perfezione.

Oltre all'alterità la giustizia nel senso più stretto della parola riguarda come sua materia propria le azioni esterne oggettivamente misurabili. Il rapporto giusto alla legge e al fine delle virtù riguarda comunemente tutte le virtù e non solo la giustizia come virtù speciale²⁴ 19). L'ordine dell'atto umano al bene comune espresso nella legge riguarda la giustizia in un senso più largo ed è così che si parla della giustizia legale. -322-

L'ordine di un atto virtuoso alla norma della legge riguarda la giustizia legale, che è comune a tutte le virtù, anche se non regola direttamente tutti gli atti virtuosi. La perfezione dell'atto virtuoso in quanto procede dal soggetto secondo un ordine della ragione è l'oggetto della "giustizia" metaforica,

²³ 18) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.58, a.2 c.a.: "cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum: nihil enim est sibi aequale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ... necesse est quod alietas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium ... Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum: et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia: sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hae oboediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus, in V *Ethic.*, hanc iustitiam appellat *secundum metaphoram dictam*".

²⁴ 19) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a.4 ad 4: "iustitiae est propria rectitudo quae constituitur circa res exteriores quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia iustitiae ... Sed rectitudo quae importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae ... communis est omni virtuti".

secondo la quale tutte le potenze operative agiscono nel proprio ordine e nella subordinazione dovuta rispetto alla ragione²⁵20). Solo in questo senso si può parlare di una giustizia dell'uomo verso se stesso e solo questa giustizia che consiste nella perfezione di tutta la persona umana secondo il bene della virtù si oppone ad ogni singolo atto del peccato. Così ogni atto umano ha ragione di merito o demerito secondo la sua conformità o meno alla giustizia intesa come la retta disposizione interiore dell'uomo, perché secondo questa giustizia ogni atto umano e non solo quello ordinato al bene di un altro uomo o al bene di una società acquista il diritto ad una possibile retribuzione sia come ricompensa, se si tratta di atti buoni, sia come punizione, se si tratta di atti cattivi.

► **2.3 La giustizia consiste in una rettitudine, non essenzialmente, ma come un effetto che deriva da una causa.**

S. Anselmo definisce la giustizia come “la rettitudine della volontà osservata per se stessa”. Ed infatti in tutti i significati della giustizia ritroviamo il concetto della rettitudine. La giustizia particolare ha per oggetto la rettitudine degli atti esterni riguardanti un'altra singola persona; la giustizia legale ha per oggetto la rettitudine di un atto secondo il suo rapporto al bene comune espresso nella legge ed infine la giustizia “metaphorice dicta” ha per oggetto la rettitudine morale di ogni atto umano secondo la sua conformità al bene della virtù e ai dettami della ragione, che domina le singole potenze e ne impera gli atti. La rettitudine acquista la sua estensione più grande nel caso della giustizia intesa come la retta disposizione dell'anima umana, ma si ritrova anche nella giustizia legale e nella giustizia particolare intesa come virtù speciale.

La difficoltà consiste nel fissare il posto della rettitudine nella natura stessa della giustizia. La definizione secondo cui la giustizia è nel genere della rettitudine della volontà sembra suggerire che la rettitudine rientra nella stessa essenza della giustizia. Ora, secondo -323- San Tommaso, la definizione della giustizia come quella della di una rettitudine della volontà non indica il genere prossimo e quindi una parte essenziale della giustizia, ma ne rivela piuttosto la causa. La definizione reale della giustizia, intesa *in sensu stricto* della giustizia particolare, è “abito secondo cui si opera e si vuole rettamente”²⁶21).

²⁵ 20) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.100, a.2 ad 2: “iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium: sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem. Et secundum rationem huius debiti, Philosophus assignat, in V *Ethic.*, quandam iustitiam metaphoricam”

Cfr. anche *Summa Theologiae* I-II, q.47, a.7 ad 2: “sicut Philosophus dicit, in V *Ethic.*, quaedam metaphorica iustitia et iniustitia est hominis ad seipsum, in quantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci. Proprie autem et per se, non contingit aliquem sibi ipsi irasci”.

²⁶ 21) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.58, a.1 arg. 2 e ad 2: “rectitudo voluntatis non est voluntas: alioquin, si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum, in libro *De Veritate*, iustitia est rectitudo. Ergo iustitia non est voluntas”; “neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum: est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult”.

In questo senso la giustizia si definirà come “firma et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi”. L’abito della volontà è però causato formalmente dalla rettitudine e perciò la rettitudine rientra nell’essenza della giustizia non come una sua parte, bensì come sua causa. Ciò che vale per la giustizia come virtù speciale si può anche dire delle altre accezioni della giustizia, estendendone il concetto anche agli altri abiti di virtù. Così la giustizia legale è l’insieme degli abiti virtuosi secondo i quali si opera e si vuole rettamente in vista del bene comune e la giustizia intesa metaforicamente come ordine interiore dell’essere umano si può applicare all’insieme degli abiti virtuosi, dai quali procedono rettamente i singoli atti rispetto ai dettami della ragione. La rettitudine è quindi all’origine dell’abito virtuoso, da cui procede l’atto secondo il dovuto ordine e causa perciò la giustizia, la quale a sua volta consiste sia in una virtù particolare, sia in un insieme di virtù tanto sotto l’aspetto particolare dell’ordine al bene comune, quanto sotto l’aspetto generale dell’ordine al bene della ragione in genere.

‣ **2. Distinzione tra giustizia naturale e giustizia soprannaturale.**

La giustizia che consiste nell’insieme delle virtù perfezionanti le potenze operative dell’uomo può essere intesa e delle virtù acquisite e delle virtù infuse. Nel primo caso la giustizia sarà imperfetta e sarà fondata sulla rettitudine puramente naturale; nel secondo caso invece la rettitudine interiore è perfetta e soprannaturale tanto nei riguardi dell’ordine interiore delle potenze dell’anima (//12) in se stesse e tra di loro, quanto rispetto alla subordinazione perfetta rispetto a Dio. La distinzione tra la giustizia naturale e quella soprannaturale si manifesta soprattutto nella contrapposizione della giustizia al peccato. Se si tratta della giustizia naturale, il peccato non potrà distruggerla del tutto, ma la inclinerà in qualche modo al male; se invece -324- si tratta della giustizia soprannaturale, ogni peccato grave la distrugge completamente togliendole le cause formali cioè la carità e la grazia²⁷22).

I due tipi di “giustizia” richiedono sempre l’insieme di tutte le virtù (sia acquisite, sia infuse), ma nel caso della giustizia naturale il peccato non può distruggere tutto l’insieme delle virtù naturali, anche se lo danneggia, mentre nel caso della giustizia soprannaturale qualsiasi peccato grave toglie la grazia e la carità e per conseguenza anche tutte le virtù infuse emananti dalla grazia e formate dalla carità. Ovviamente anche le virtù naturali sono in qualche modo connesse tra loro per mezzo della prudenza naturale come “recta ratio agibilium”, ma il peccato non può distruggere del tutto un abito acquisito naturale.

²⁷ 22) 12) Cfr. *De Malo*, q.2, a.11 ad 14: “habilitas ad gratiam non est idem quod iustitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam. Nec tamen hoc est verum quod iustitia naturalis diminui non possit. Rectitudo enim secundum hoc diminui potest, quod id quod erat rectum secundum totum, in aliqua parte curvetur; et hoc modo iustitia naturalis diminuitur secundum quod in aliquo obliquatur; puta, in eo qui fornicatur, obliquatur naturalis iustitia quantum ad directionem concupiscentiarum, et sic de aliis. In nullo tamen iustitia naturalis totaliter corrumpitur”.

IV *Sent.* d.17, q.1, a.1, q.1a 1 sol.: “Tertio modo iustitia importat quemdam statum rectitudinis in homine quantum ad partes ipsius, prout scilicet aliqua pars animae suo superiori subditur, sive alii parti, sive ipsi Deo ... Haec autem rectitudo per quodlibet peccatum tollitur et per gratiam recuperatur. Unde haec iustitia *generalis* etiam dicitur, in quantum omnes virtutes includit ... per modum totius integralis”.

Ogni atto contrario corrompe ovviamente e la virtù acquisita speciale alla quale si oppone e la prudenza che ordina rettamente i mezzi al fine di ciascuna virtù, ma pur corrompendo e indebolendo tali abiti buoni, i singoli atti peccaminosi non sono in grado di toglierli del tutto, perché l'abito acquisito non si ottiene per un atto solo, bensì per una lunga serie di atti ripetuti. Inoltre anche nel caso di un vizio abituale, le disposizioni naturali buone non possono essere mai completamente distrutte, perché la natura tende di per sé al bene e il male può essere soltanto accidentale rispetto ad essa.

Anche nei peccatori rimane quindi almeno una disposizione al bene e nulla proibisce che, pur essendo indeboliti in un determinato campo della vita morale, essi mantengano delle vere e proprie virtù acquisite in altri campi. Evidentemente il peccato, opponendosi ad una determinata virtù naturale, danneggia anche il giudizio della prudenza e quindi il suo male si ripercuote anche sulle altre virtù naturali, ma questo avviene solo indirettamente. Differente è invece il caso della giustizia soprannaturale, che consiste nell'insieme delle virtù (57-13) infuse, strettamente collegate tra di loro per mezzo della carità e profluenti spontaneamente dalla grazia, come le potenze dell'anima provengono dall'essenza della medesima.

Ora, come la separazione dell'anima dal corpo comporta anche l'assenza delle potenze operative, così -325- la distruzione della grazia per mezzo di un peccato mortale ha come conseguenza la distruzione anche delle singole virtù infuse. E questo proprio a causa dell'accidentalità e della gratuità della grazia rispetto alla natura. Infatti la perfezione naturale, essendo dovuta alla natura, non può essere completamente distrutta, perché in tal caso la privazione nella quale consiste la ragione del male sarebbe priva di soggetto e il male diventerebbe assoluto, il che implica contraddizione. Se invece viene meno un bene non dovuto alla natura come privazione di una perfezione accidentale, un tale male può essere "completo" perché, tolta la perfezione aggiunta, rimane sempre la bontà naturale del soggetto e quindi, nonostante la totalità della privazione del bene gratuito, il male che ne segue non potrà mai essere assoluto.

Le virtù acquisite non possono essere corrotte da un unico atto peccaminoso, perché l'atto si oppone all'atto e non all'abito. Le virtù infuse invece si possono perdere con un unico atto di peccato, perché ogni peccato costituisce un ostacolo all'infusione della carità e delle altre virtù da parte di Dio, in quanto la grazia e la carità implicano una perfetta congiunzione con Dio fine ultimo soprannaturale della vita umana e quindi ogni grave disordine contrario al fine ultimo pone un ostacolo all'infusione da parte di Dio²⁸23). Dopo il peccato rimangono per conseguenza solo le virtù acquisite e le virtù teologali della fede e della speranza, ma infermi e quindi imperfette. La gratuità della grazia e della

²⁸ 23) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.24, a.12 c.a.: "Continuatio ... habitus in subiecto non requirit continuitatem actus; unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis; qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis, sicut sol in illuminatione aëris ... Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aëre per hoc quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam caritas statim deficit esse in anima, per hoc quod aliquod obstaculum ponitur influentiae caritatis a Deo in animam. Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum; quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur".

carità e la loro dipendenza dall'infusione da parte di Dio assieme allo stretto legame tra le virtù infuse nel vincolo della carità e nella dipendenza dalla grazia sono le ragioni per le quali un unico peccato mortale toglie completamente la grazia, la carità e insieme con loro tutte le virtù morali infuse e i doni dello Spirito Santo.

Indubbiamente la giustizia alla quale termina la giustificazione deve intendersi di quella giustizia, alla quale si oppone ogni singolo atto di peccato e quindi della *giustizia soprannaturale*. E' così che si spiega il legame tra la consecuzione della giustizia e quella della grazia. -326- La giustificazione porta all'esclusione di ogni peccato (e perciò, nell'ipotesi di un peccato precedente, implica la remissione dei peccati), alla consecuzione della grazia santificante, della carità e di tutte le virtù morali infuse, delle virtù teologali formate e perfette, dei doni dello Spirito Santo. Nel presente stato dell'economia della salvezza la giustificazione arriva necessariamente alla giustizia soprannaturale emanante dalla grazia santificante.

Rimane però la questione della grazia del primo uomo. RATRAMNO²⁹ 24) sosteneva che Adamo aveva la perfetta rettitudine del libero arbitrio per iniziare il bene, ma non per portarlo a compimento. Per proseguire il cammino nell'esercizio delle virtù e per arrivare al termine avrebbe avuto bisogno di un'altra grazia di Dio sopraggiunta alla rettitudine originale del libero arbitrio. Cristo, il secondo Adamo, invece ci dà una grazia tanto per iniziare la retta scelta del libero arbitrio quanto per portarla al compimento perfetto. Sia l'iniziare che il proseguire nel bene li riceviamo da colui che ci dà il dono della grazia. Il libero arbitrio in noi non è più retto, ma rettificato e restaurato dalla stessa grazia. Qui appare nettamente la distinzione, proveniente dalle dispute con il pelagianesimo, tra l'inizio e il termine perfetto di un'opera buona: mentre il primo uomo aveva bisogno solo del compimento, noi abbiamo bisogno anche dell'inizio, perché la nostra libertà non è più intatta, ma è danneggiata e inclinata dal peccato. Se perciò Adamo ricevette immediatamente la grazia senza la remissione del peccato, noi, dopo il peccato, prima dobbiamo essere liberati dalle nostre cattive inclinazioni per poi poter ricevere anche la perfezione della grazia.

Interessante in questa posizione è la bontà naturale attribuita alla libertà umana *ante lapsum* e la grazia che vi si aggiunge a quanto sembra non solo secondo l'ordine della natura, ma anche secondo l'ordine del tempo, così che Adamo non sarebbe creato in grazia, ma solo nella rettitudine connaturale delle sue facoltà operative e solo in un secondo tempo avrebbe ricevuto la giustizia strettamente soprannaturale.

Anche il LOMBARDO³⁰ 25) espone una simile opinione secondo cui l'uomo, costituito nella giustizia originale, avrebbe avuto una rettitudine -326 bis- preternaturale (integrità della natura) delle

²⁹ 24) RATRAMNUS, *De praedestinatione Dei*, Lib.I; MPL 121, 61 A: "primus homo habuit inchoandi boni liberum arbitrium, quod tamen Dei adiutorio perficeretur. Nos vero et inchoationem liberi arbitrii, et perfectionem de Dei sumimus gratia, quia et incipere et perficere bonum de ispo habemus, a quo et gratiae donum datum, et liberum arbitrium in nobis est restauratum".

³⁰ 25) Petrus LOMBARDUS, *Sententiarum Liber II*, d.24; MPL 192, 701-2: "collata est / scil. primo homini / potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat proficere in tantum, ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere modo, sed non

sue facoltà operative e solo in seguito sarebbe stato congiunto perfettamente a Dio per mezzo della grazia santificante e della giustizia strettamente soprannaturale. Anche la prima rettitudine, quella dell'integrità naturale, è un dono di grazia, ma solo la seconda, quella della giustizia soprannaturale, è perfetta. SAN TOMMASO conosce le tesi di Ratramno e di Lombardo, ma non le condivide.³¹ 26)

Secondo lui infatti Adamo fu pienamente giustificato nel primo istante della sua creazione con una giustizia strettamente soprannaturale, la quale, oltre all'integrità preternaturale della natura e delle sue facoltà, conteneva anche un perfetto ordine a Dio, fine ultimo soprannaturale della vita umana. Nel primo uomo vi fu una natura distinta dalla sua integrità connaturale ma non dovuta e perciò derivante da un dono preternaturale e dal dono strettamente soprannaturale della grazia santificante, che ordinava perfettamente in Dio ed era principio di vero merito soprannaturale. I tre beni distinti secondo la natura, coincidevano secondo il tempo nello stesso istante della creazione, che terminava al bene della natura, all'integrità della medesima e al suo ordine soprannaturale verso Dio, fine ultimo della vita umana.

- **4.5 La giustizia che è il termine della giustificazione è originalmente nella volontà come nel suo soggetto, ma è anche nelle altre potenze dell'anima in quanto sono rettificata da essa.**

La definizione della giustizia presentata da S. Anselmo e accettata come autorevole anche da S. Tommaso colloca la giustizia nella volontà affermando che essa consiste nella "rettitudine della volontà". Se però la giustizia che è il termine del moto della giustificazione esclude ogni peccato, vuol dire che comprende in sé tutte le virtù a modo di un tutto integrale, cosicché, venuta meno una di esse, non si può più parlare della giustizia soprannaturale. Ora, le singole virtù non perfezionano solo la volontà, ma tutte le potenze dell'anima e quindi ogni peccato opposto al bene di una qualsiasi virtù distrugge la giustizia soprannaturale.

La giustificazione non termina soltanto alla rettitudine -327- della volontà, ma anche a quella di tutte le altre potenze. Questo però sembra contraddire la sentenza anselmiana. San Tommaso³² 27) risponde distinguendo l'origine della giustizia soprannaturale e la sua azione sulle altre potenze dell'anima. Originariamente essa è nella volontà, ma rettifica anche le altre facoltà influenzando su di esse. E così inerisce non solo alla volontà ma anche alle altre potenze come ad altrettanti suoi soggetti secondo le rispettive virtù dalle quali è composta a modo di tutto integrale.

perficere bonum ... sed non poterat sine alio gratiae adiutorium spiritualiter vivere, quo vitam mereretur aeternam ... fuerit illud adiutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas".

³¹ 26) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.95, a.1 ad 4: "Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. Vel potest dici quod, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturae quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae". Appare chiaramente la distinzione natura-grazia, la giustizia strettamente soprannaturale di cui fu dotato il primo uomo dal primo istante della creazione e il dono della grazia santificante sopraggiunto alla natura come principio di merito.

³² 27) Cfr. *IV Sent.* d.17, q.1, a.1, q.1a 1 ad 1: "tota ista rectitudo a voluntate originaliter est, quae est principium merendi et demerendi; se etiam est in aliis partibus animae quasi rectificatis, sicut in subiecto".

San Tommaso afferma che *originariamente* la giustizia è nella volontà, aggiungendo anche il motivo che la volontà è principio del merito e del demerito. Ora, affinché la volontà possa meritare qualcosa a livello soprannaturale, bisogna che sia perfezionata dalla carità, che emana immediatamente dalla grazia, che a sua volta si trova nell'essenza dell'anima. La carità poi include tutte le altre virtù soprannaturali formate connettendole tra di loro. La giustizia soprannaturale deriva quindi dalla grazia che è nell'essenza dell'anima e raggiunge tutte le sue facoltà per mezzo della carità che è nella volontà. E' per questo che la volontà ottiene un posto privilegiato tra le altre potenze dell'anima.

Inoltre la volontà è in qualche modo alla base di ogni atto umano moralmente qualificabile e perciò l'atto di una potenza può dirsi buono o cattivo moralmente solo in quanto è perfettamente volontario e quindi solo per un certo riferimento alla volontà. Ora, gli atti volontari sono essenzialmente della volontà stessa, ma per partecipazione sono di tutte le altre facoltà, in quanto il loro atto può essere imperato dalla volontà. Con questa idea della partecipazione San Tommaso riesce a rispettare allo stesso tempo l'unità e la complessità della vita morale.

L'atto morale è fondamentalmente della volontà, ma per partecipazione può essere direttamente anche di tutte le altre potenze. La volontà mantiene così un'incontestabile primato tra le altre facoltà dell'anima per quanto riguarda la vita pratica, ma in nessun modo distrugge la rispettiva perfezione naturale delle singole potenze, il cui atto, pur essendo imperato dalla volontà, è direttamente elicitato dalla potenza di cui è l'atto. Così il centro della vita morale è nella volontà, ma la stessa vita mortale si estende a tutte le potenze. -328-

Dopo aver esaminato la caratteristica della giustizia, alla quale termina il moto della giustificazione, per capirne meglio l'incisività per la vita quotidiana degli uomini giustificati, bisogna ora considerare la perfezione degli uomini giusti, se per "giustizia" si intende appunto la rettitudine interiore e soprannaturale dell'uomo in se stesso e nei confronti di Dio. San Tommaso ha una grande stima di una tale giustizia affermando che i giusti sono:

- (a) la più nobile parte dell'universo, al bene della quale collaborano tutti gli avvenimenti e
- (b) coloro che possiedono Dio sia nella speranza della beatitudine futura, sia nel possesso immediato della beata visione.

‣ **6. I giusti sono la parte più nobile dell'universo e come tali sono un oggetto particolare della provvidenza e della predestinazione divina.**

La provvidenza divina governa tutto l'universo, ma in un modo speciale si prende cura degli uomini come creature razionali, fatte ad immagine di Dio, immortali e destinate ad un fine soprannaturale che è Dio stesso. Perciò, oltre alla provvidenza comune, gli uomini diventano oggetto di un progetto divino particolare, secondo il quale sono mossi verso la consecuzione del loro fine ultimo e questa provvidenza speciale è la predestinazione. Siccome poi la predestinazione è la ragione della trasmissione della creatura razionale al suo fine ultimo, ne segue che la predestinazione riguarda

direttamente coloro che di fatto conseguono il loro fine ultimo soprannaturale e solo indirettamente coloro che di fatto non lo conseguono³³28).

Ora, coloro che arrivano di fatto alla beatitudine eterna per mezzo della grazia finale sono appunto i “giusti”, cioè gli uomini che perseverano nel dono della giustizia soprannaturale fino alla fine della loro vita. La grazia della perseveranza si aggiunge alla grazia giustificante conseguita durante la vita sulla terra, ma la stessa grazia giustificante è ordinata come a sua perfezione alla consumazione della giustizia nella perseveranza finale. La giustizia soprannaturale mantenuta fino alla fine della vita costituisce un merito equivalente della beatitudine eterna. In questo senso la predestinazione riguarda immediatamente i giusti e solo indirettamente, per privazione, i dannati. -329-

La provvidenza divina intende infatti il bene di tutto l’universo e perciò ordina tutti gli avvenimenti al bene della parte più eccellente di esso. Così i giusti sono oggetto particolare della predestinazione, perché costituiscono la parte più nobile dell’universo e per conseguenza tutte le cose contribuiscono al loro bene³⁴29). Anche il male dei peccatori si volge al bene dei giusti; i cattivi infatti sono preordinati da Dio al bene dei buoni. Tutto infatti coopera al loro vantaggio. In qualche modo anche il loro peccato costituisce un ulteriore motivo della loro gloria. Il giusto che si ravvede dopo la sua colpa risorge con una carità ancora più intensa e soprattutto più solida e più duratura, perché più umile e più prudente. Il male, infatti, sembra in un primo momento sottrarsi all’ordine prestabilito da Dio, ma in realtà serve questo stesso ordine della sapienza e della bontà divina.

L’uomo è provvidente e nello stesso tempo oggetto di provvidenza. Secondo il primo aspetto si dice buono o cattivo, giusto o ingiusto, in quanto o osserva la rettitudine o manca rispetto ad essa. Il secondo aspetto poi corrisponde al primo, cioè, secondo il suo comportamento nella provvidenza attiva l’uomo diventa passivamente oggetto della provvidenza divina sia nel bene se è buono, sia nel male se è cattivo. Così la divina sapienza ha prestabilito che tutto dovrà volgersi al bene dei giusti, che hanno saputo vivere in conformità alla dignità umana, mentre, per quanto riguarda coloro che si comportano a modo di bruti animali in modo indegno di creatura razionale, Dio ordina anche il loro stesso bene (imperfetto e particolare) al bene (perfetto e universale) dei giusti.

³³ 28) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.23, a.7 c.a.: “Inter omnes autem creaturas, principaliter ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, in quantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatus attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praedestinationis. Non sic autem omnino est de numero reproborum; qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnis cooperantur in bonum”.

³⁴ 29) Cfr. *In Rm.* VIII, 1.6, nn.697-698: “Inter omnes autem partes universi excellunt sancti Dei, ad quorum quemlibet pertinet quod dicitur Matth. XXV, 23: Super omnia bona sua constituet eum. Ed ideo quicquid accidit, vel circa ipsos vel alias res, totum in bonum eorum cedit: ita quod verificatur quod dicitur Prov. XI, 29: Qui stultus est, serviet sapienti, quia scilicet etiam mala peccatorum in bonum iustorum cedunt. Unde et Deus specialem curam de iustis habere dicitur, secundum illud Ps. XXXIII, 16: Oculi Domini super iustos, in quantum scilicet sic de eis curat, quod nihil mali circa eos esse permittit, quod non in eorum bonum convertat”.

I peccatori esulano dall'ordine della provvidenza vivendo ingiustamente, ma rientrano nella provvidenza diventando oggetto della giustizia punitiva (vendicativa) di Dio³⁵30). Quando il Santo Dottore afferma che il male degli empi si volgerà a bene dei giusti, non vuol dire che l'infelicità dei peccatori costituisce la felicità dei santi – un pensiero indegno della bontà divina –, ma si tratta piuttosto di un'esigenza oggettiva che il male (adesione al -330- bene particolare) sia ordinato al bene *simpliciter* (adesione al bene universale, vero fine ultimo della vita umana).

La provvidenza divina riguarda specialmente i giusti, cioè gli eletti, proteggendoli dal peccato, soprattutto da un peccato che potrebbe impedire la loro salvezza finale. Anche in questo caso la giustizia esclude il peccato e Dio si prende cura dei giusti rendendoli immuni da questo male. La grazia finale aggiunge qualcosa alla grazia della giustificazione, ma quest'ultima è data in vista della grazia finale. Ora, se i dannati non conseguono il fine ultimo soprannaturale e quindi non sono direttamente oggetto della predestinazione, ciò non vuol dire che siano completamente esclusi dalla provvidenza, secondo la quale sono conservati nel loro essere e governati nel loro agire. Quando si dice che Dio abbandona qualcuno, non si vuole indicare una completa cessazione della provvidenza divina nei riguardi di un tale uomo, ma solo l'assenza della provvidenza speciale rispetto alla destinazione della sua vita. Dio non “abbandona” nessuno sottraendogli qualcosa di ciò che gli spetta, ma talvolta non ordina alla consecuzione del fine ultimo un uomo, mentre vi ordina positivamente un altro³⁶31). La giustizia soprannaturale è sempre l'effetto della provvidenza speciale e della predestinazione, soprattutto quella finale, e l'azione divina nei confronti dei giusti che sono oggetto della predestinazione consiste particolarmente nella *difesa dal peccato*.

‣ **7. I giusti sono in possesso di Dio, sia secondo la speranza, sia secondo la realtà attuale.**

³⁵ 30) Cfr. *De Verit.* q.5, a.7 c.a.: “Ex hoc autem quod providendo deficiunt, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur a Deo, eis bona vel mala praestantur; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis a Deo. Si autem rectum ordinem in providendo servant; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut, scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat; et quod omnia quae eis proveniunt eos in bonum promoveant; secundum illud quod dicitur *Rom VIII, 28*: Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. Si autem providendo ordinem non servant, quod congruit creaturae rationali, sed provideant secundum modum brutorum animalium, et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quae in eis vel bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum, secundum quod in *Psalm XLVIII, 13*, dicitur: Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis. Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem non faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis divina voluntas fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae”.

³⁶ 31) Cfr. *Summa Theologiae I*, q.22, a.2 ad 4: “Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediatur salutem eorum: nam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, ut dicitur *Rom 8, 28*. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpae, dicitur eos dimittere. Non tamen ita, quod totaliter ab eius providentia excludantur: alioquin in nihilum deciderent, nisi per eius providentiam conservarentur”.

I giusti possiedono la rettitudine soprannaturale costituita dall'insieme delle virtù infuse e formate dalla carità. Ora, queste virtù non potrebbero esserci se non vi fosse nell'anima la grazia santificante, dalla quale tutte le virtù infuse emanano. Così il dono della giustizia è strettamente legato a quello della grazia. Ora, nella grazia ci viene -331- dato lo stesso Spirito Santo e perciò l'uomo giusto entrando in possesso della grazia santificante, diventa partecipe di Dio, possiede Dio conoscendolo e amandolo sopra ogni cosa.

San Tommaso distingue due modi di parlare di Dio come di "nostro Dio". Il nome di Dio proviene da un'operazione anche se è destinato a significare l'essenza o la natura divina. Secondo un'autorità del DAMASCENO³⁷ 32) il nome "Dio" proviene o dal curare tutte le cose (*thein*) o da ardere (*aithein*), in quanto l'ardore di Dio consuma ogni malizia o infine dal considerare tutto (*theasthai*). Secondo questo significato, cioè da parte dell'operazione dalla quale è desunto il nome di Dio, è possibile dire "Dio nostro". Sarebbe invece impossibile dire "Dio nostro" pensando alla stessa natura divina. Ma anche secondo l'operazione Dio è diversamente Dio di tutti e Dio dei giusti. Solo i giusti sono destinati a conseguire Dio come il loro fine e perciò si dice specialmente di loro che Dio è "il loro Dio" in quanto lo possiedono. Tutte le cose provengono da Dio e sono ordinate a lui e in questo senso Dio è il "Dio di tutte le cose", ma solo i giusti sono perfettamente uniti a lui sia per la grazia (durante il cammino di questa vita) sia per la gloria (nel possesso beato del regno nella patria celeste). Solo i giusti hanno realmente Dio come la loro eredità e anche a modo di passione ("ad modum passionis"), cioè di partecipazione reale sia iniziata per grazia sia consumata per gloria³⁸33).

I giusti sono congiunti con Dio per mezzo della grazia o della gloria e una simile unione con il fine ultimo soprannaturale esclude ovviamente ogni allontanamento da un tale fine e per conseguenza esclude ogni peccato. La caratteristica propria dei giusti è quindi quella di essere privi di ogni peccato, almeno di ogni peccato grave.

(57-13)

‣ **3.8 La giustificazione è un moto della mente nel quale l'anima è mossa da Dio dallo stato di peccato allo stato della giustizia.**

Se il termine della giustificazione è la giustizia soprannaturale -332- che esclude ogni peccato, allora nel caso in cui il peccato precede la giustizia, la giustificazione come moto verso la giustizia può

³⁷ 32) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.13, a.8 arg.1 e ad 1.

³⁸ 33) Cfr. I *Sent.* d.18, q.1, a.5 ad 6: "Deus, quamvis significet essentiam divinam quantum ad id cui imponitur, tamen quantum ad id a quo imponitur nomen, significat operationem ... Et ideo potest dici Deus noster. Tamen diversimode potest dici Deus omnium et iustorum; Deus enim dicitur omnium propter relationem principii, inquantum scilicet est creator omnium; dicitur autem Deus iustorum specialiter, secundum rationem finis quem contingunt; et ideo dicitur etiam ab eis haberi. Alia enim, licet ordinentur in ipsum sicut in finem, non tamen consequuntur ipsum nisi iusti, qui coniunguntur sibi per gratiam et gloriam: et ideo etiam omnium communiter dicitur vel finis vel aliquid huiusmodi: sed absolute dicitur de iustis quia Deus est eorum, quia habent ipsum sicut suam haereditatem, et per quemdam modum passionis".

realizzarsi solo come moto da un termine contrario all'altro³⁹34). La giustificazione è per essenza un moto verso la giustizia, ma potrebbe anche essere una semplice generazione della giustizia nell'anima di un uomo che ne era privo. Dove invece ha preceduto il peccato, la giustizia può subentrare solo dopo la sua distruzione reale e per conseguenza porta necessariamente con sé la remissione dei peccati come la distruzione della forma precedente mediante l'infusione della forma nuova che è appunto la giustizia soprannaturale e la grazia santificante.

Il termine del moto della giustificazione è direttamente la giustizia, che comprende in sé tutte le virtù e indirettamente la liberazione dal peccato, in quanto un eventuale peccato esistente nel soggetto si oppone all'insieme delle virtù soprannaturali costituenti a modo di un tutto integrale la giustizia. Perché la giustizia possa aderire ad un soggetto, quest'ultimo dev'essere disposto in modo tale da escludere ogni forma contraria alla giustizia e quindi nella dinamica della giustificazione considerata da parte del soggetto, prima vi è la remissione dei peccati e poi l'infusione della grazia santificante assieme alla giustizia che ne deriva nelle potenze dell'anima.

Questa dinamica del processo della giustificazione appare chiaramente nella definizione tradizionale ripresa dal Santo Dottore, secondo la quale la giustificazione dell'uomo nello stato presente consiste nella "remissione dei peccati e nel compimento delle opere buone"⁴⁰35). San Tommaso, per spiegare questa affermazione, si serve ancora una volta dell'analogia con il moto. Ogni moto infatti richiede un allontanarsi da un termine per accedere ad un altro. Sotto il primo aspetto, cioè in quanto si allontana dal peccato, (59-14) la giustificazione si dice "remissione dei peccati"; sotto il secondo aspetto invece, cioè in quanto si avvicina alla giustizia, la giustificazione è la "compimento delle buone opere" in quanto le azioni meritevoli scaturiscono dalle virtù soprannaturali formate dalla carità ed infuse insieme con la grazia santificante.

Sempre considerando la giustificazione come passaggio da uno -333- stato (quello del peccato) in un altro (quello della giustizia e della grazia)⁴¹36), il Santo Dottore si chiede quale sia esattamente il rapporto tra la remissione del peccato e la giustificazione nell'ipotesi di un soggetto affetto dal peccato e per conseguenza tale che in lui la giustificazione sempre comporti anche la distruzione del peccato opposto ad essa. Ora, la giustificazione si può considerare in due modi: sia *come un moto*, sia *come una mutazione*.

Se per giustificazione si intende un moto, allora la stessa giustificazione coincide realmente con la remissione dei peccati, ma si distingue da essa secondo una distinzione di ragione fondata sul duplice

³⁹ 34) ¹³⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.1 c.a.

⁴⁰ 35) ¹⁴⁾ IV *Sent.* d.17, q.1, a.1, q.1a 1 sol: "iustificatio de sui ratione importat motum ad iustitiam ... Haec autem rectitudo per quodlibet peccatum tollitur, et per gratiam reparatur. Unde haec iustitia *generalis* etiam dicitur, inquantum omnes virtutes includit, non quidem per modum totius universalis ... sed generalis dicitur per modum totius integralis. Et ad hanc iustitiam motus iustificatio dicitur. In quolibet autem motu est recessus a termino, et hoc in praedicta assignatione tangitur in hoc quod dicitur: "remissio peccatorum"; et accessus ad terminum qui tangitur in hoc quod dicitur: "consummatio bonorum operum". La definizione proviene dalla GLOSSA in *Rm* VIII.

⁴¹ 36) ¹⁵⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.5 c.a.: "iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae". Cfr. *ibid.*, a. 6 c.a.: "iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae".

rapporto al termine *a quo* e *ad quem*. La remissione dei peccati esplicita di più il distacco dal termine *a quo*; la giustificazione invece mette più in risalto l'avvicinarsi al termine *ad quem*. Di fatto però la giustificazione è un moto unico che congloba in sé e il distacco dal peccato e l'arrivo alla giustizia.

Se invece la giustificazione si considera a modo di una mutazione, (60-16) allora vi sono in essa due mutazioni realmente distinte. Una consiste nella distruzione del peccato, l'altra invece consiste nella consecuzione della giustizia e della grazia. Anche in questo caso però le due mutazioni sono strettamente legate tra di loro e, pur distinguendosi realmente, una non può essere senza l'altra.⁴² 37)

San Tommaso insiste sulla necessità della remissione dei peccati nel processo della giustificazione secondo lo stato presente della natura umana, la quale, affetta dal peccato, ha bisogno di esserne liberata per poter accedere alla giustizia e alla grazia, alla comunione di vita con Dio. La ragione di questa necessità è insita nella stessa giustizia verso la quale l'uomo si muove, mosso da Dio, nel processo della giustificazione. Questa giustizia infatti si oppone ad ogni singolo peccato e perciò non può essere in un soggetto affetto dal peccato, ma richiede la remissione della colpa sia come una parte dello stesso moto della giustificazione, sia come una mutazione distinta dalla generazione della giustizia nel soggetto, ma sempre necessariamente compresente con quest'ultima. -334-

Ora, se la colpa del peccato non fosse qualcosa di reale nell'anima dell'uomo peccatore, allora la giustificazione coinciderebbe con la remissione del peccato, anche in quanto si può considerare a modo di mutazione. Così infatti la colpa sarebbe solo l'assenza della grazia, che si potrebbe togliere immediatamente con l'infusione della medesima e così la stessa generazione della giustizia nell'anima del giustificato ipso facto implicherebbe la distruzione della colpa e cioè la remissione del peccato.

Ma la colpa non è solo l'assenza della grazia. Quest'ultima è solo una pena che segue alla colpa; la colpa stessa invece è una privazione del dovuto ordine morale esistente realmente in un atto concreto. Così il peccato, essendo un male, è una privazione, ma nel suo atto ha una consistenza reale e così anche se, considerato assolutamente in se stesso, il peccato è solo una privazione, esso ha un'esistenza reale nel soggetto che ha peccato in un tale atto concreto e così, da parte dell'atto disordinato (e non già da parte dello stesso disordine considerato in sé), il peccato è un'entità reale e permanente nell'uomo. L'assenza della grazia segue poi il peccato in quanto quest'ultimo costituisce un ostacolo reale alla sua infusione e perciò, affinché la grazia possa perfezionare l'anima (61-17) di un peccatore, si richiede la remissione del peccato come un "*removens prohibens*".

Una volta distrutto il peccato, subito viene infusa la grazia, la cui assenza non era dovuta ad una sottrazione da parte dell'agente divino infondente la grazia, bensì all'ostacolo posto realmente

⁴² 37) 16) Cfr. *De Verit.* q.28, a.1. c.a.: "Si vero iustificatio accipiatur ut quidam *motus*, cum oporteat eundem motum intelligi quo peccatum aufertur et iustitia inducitur, idem erit *iustificatio*, quod *peccatorum remissio*, solum ratione differens: prout ambo eundem motum nominant, sed unum, secundum respectum ac terminum a quo, aliud vero secundum respectum ad terminum ad quem. Si autem accipiatur iustificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet iustitiae generationem; et alia peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpae. Sic autem iustificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Utrolibet autem modo iustificatio accipiatur, oportet quod a tali iustitia dicatur quae peccato cuiuslibet opposita sit: nam, et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantes contrariorum sunt".

dall'uomo nell'atto del peccato. La remissione del peccato toglie l'ostacolo e immediatamente subentra l'infusione della grazia da parte di Dio. Così, secondo la considerazione della giustificazione a modo di una mutazione, la remissione del peccato è distinta dall'infusione della grazia. La remissione del peccato infatti toglie l'ostacolo posto alla grazia, mentre l'infusione della grazia toglie l'assenza della grazia dovuta alla presenza del peccato ostacolante la sua infusione⁴³38). La distruzione del peccato operata dalla remissione della colpa è efficace come rimozione dell'ostacolo posto dal peccato -335- nell'anima dell'uomo.

La concezione tomista della giustificazione come moto verso la giustizia soprannaturale differisce in punti essenziali dalla concezione luterana e non si può servire bene la causa dell'ecumenismo minimizzando indebitamente questi fatti. L'unità nella carità si può costruire solo sulle solide basi della verità. Quest'ultima implica anche l'esigenza della giustizia verso i singoli autori, i quali devono essere interpretati secondo il loro proprio pensiero e non "adattati" alle correnti "di moda", anche se lodevoli ed apprezzabili⁴⁴39).

Dall'attento esame dell'insegnamento di S. Tommaso risultano soprattutto le seguenti differenze nei confronti della concezione (62-18) luterana della giustificazione:

- a) A differenza di Lutero San Tommaso non è "amartocentrico", cioè prevede senz'altro la possibilità di una giustificazione senza la remissione dei peccati nell'ipotesi dell'assenza del peccato.
- b) Per San Tommaso il peccato si oppone alla giustizia soprannaturale in un modo tale che è strettamente impossibile la compresenza di queste due realtà in un unico soggetto.
- c) Perciò la giustificazione non si può limitare ad una "non imputazione del peccato", ma implica necessariamente sia per la sua stessa essenza (se considerata come un moto), sia per necessaria concomitanza (se considerata come una mutazione) la reale distruzione del peccato, ovviamente non così che un peccato passato non vi sia più come passato, perché questo sarebbe contraddittorio, ma così che il peccato che realmente impediva ed ostacolava l'infusione della grazia è realmente rimosso come ostacolo.

⁴³ 38) 17) Cfr. *De Verit.* q.28, a.6 c.a.: "si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiae et remissio culpae secundum rem; secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non secundum rationem, sed re; est aliud remissio culpae et infusio gratiae, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum ... Culpa autem aliquid ponit et non solam absentiam gratiae. Absentia enim gratiae secundum se considerata habet tantum rationem poenae, non autem rationem culpae, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario praecedente; sicut tenebra non habet rationem umbrae nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbrae importat non solum remotionem tenebrae, sed remotionem corporis impediens; ita remissio culpae non solum importat ablationem absentiae gratiae, sed ablationem impedimenti gratiae, quod erat ex actu peccati praecedente; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile, sed ut propter illum influxus gratiae non impediatur. Patet igitur quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem secundum rem".

⁴⁴ 39) Cfr. M. FLICK, SJ, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Romae 1947, In: *Analecta Gregoriana*, Series Facultatis Theologicae IX, sectio B, n.17, p.9: "Vi è il pericolo, e questo pericolo è molto grande specialmente quando si tratta di S. Tommaso, che ognuno vuole avere per protettore e alleato, di presentare le proprie concezioni come se fossero quelle dell'autore di cui si pretende riferire esattamente il pensiero".

L'incompatibilità tra il peccato e la giustizia non solo mette maggiormente in risalto l'efficacia della grazia, ma prende più "sul serio" la stessa realtà del peccato, realtà tragica ma sempre una realtà, la cui complessità corrisponde alla stessa complessità della persona umana come agente morale. -336-

► **6.9 La remissione del peccato è naturalmente prima nel processo della giustificazione secondo l'ordine della causa materiale dispositiva.**

San Tommaso è molto attento alla sequenza dei singoli momenti della giustificazione secondo punti di vista diversi e questo appunto perché la giustificazione è un moto e per conseguenza una realtà dinamica, ma anche una realtà complessa divisibile in parti più semplici e più costanti, la cui struttura è comune ad ogni giustificazione indipendentemente dalle circostanze particolari. Il moto della giustificazione si può "afferrare" a livello conoscitivo solo attraverso questa struttura "statica", che è alla base del suo dinamismo.

Lo studio dell'ordine delle singole parti della giustificazione sarà di un'importanza decisiva nella considerazione del rapporto che vi è tra l'azione divina e la volontà umana in vista del conseguimento della giustizia, ma conviene fare un breve accenno al posto della remissione dei peccati nella giustificazione per mettere in risalto il legame tra l'azione divina e la distruzione del peccato nella "remissione".

Nella giustificazione l'infusione della grazia muove il libero arbitrio a credere con fede piena e viva in Dio, a detestare il peccato con perfetta contrizione ed a conseguire così la remissione dei peccati assieme al dono della grazia santificante. Il peccato è, nella giustificazione, oggetto dell'azione umana nella contrizione e oggetto dell'azione divina nella remissione. Ovviamente la stessa azione umana, il moto del libero arbitrio, è un risultato dell'azione divina, che coinvolge tutto il dinamismo della giustificazione.

Tra i due atti del libero arbitrio quello che riguarda Dio come oggetto di una fede viva precede naturalmente quello che si svolge contro il peccato detestandolo. La ragione di questo ordine è semplice: il peccato può essere pianto in una vera e propria contrizione solo se il motivo del dolore è l'offesa dell'amore divino con il desiderio di rimettere Dio al posto che gli spetta nella nostra vita, vale a dire al posto del fine ultimo soprannaturale, come avviene nella virtù della carità.

La carità ispira quindi la contrizione e la fede formata precede così il dolore perfetto dei peccati⁴⁵40). La penitenza non può essere prima tra le altre virtù secondo natura perché se le altre -337- virtù sono necessarie per la vita morale per se stesse, la penitenza lo è solo accidentalmente, cioè se si suppone un peccato preesistente. Inoltre, sempre secondo l'ordine della natura, la grazia si esprime prima nella carità e poi nella penitenza perfetta ispirata alla carità. D'altra parte però la penitenza può essere in qualche modo prima *secondo l'ordine del tempo*, come ciò che si incontra per primo nel processo della giustificazione.

⁴⁵ 40) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.8 c.a.: "propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum: unde motus liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius".

Nella giustificazione quindi vi è un certo primato della penitenza rispetto alla carità, non già secondo la natura, bensì secondo il tempo⁴⁶41). Ora, la priorità secondo il tempo non vuol dire che vi sia un prima e un poi nel senso temporale, perché il Santo Dottore afferma senza possibilità di equivoci che i due moti di fede formata e di contrizione perfetta sono contemporanei (“simul”). L’“ordo temporis” piuttosto, in contrapposizione all’“ordo naturae” indica l’ordine genetico, secondo il divenire, anche se il divenire è istantaneo, mentre l’ordine della natura è l’ordine essenziale e di per sé.

L’ordine secondo il tempo corrisponde nella giustificazione all’ordine secondo la natura da parte del soggetto distinto dal medesimo ordine, in quanto considerato dalla parte della forma che è il fine inteso per primo dall’agente⁴⁷42). Così, secondo l’ordine del tempo e secondo l’ordine della natura dalla parte del soggetto, la contrizione per i peccati precede il moto della fede formata e la remissione dei peccati precede l’infusione della grazia.

Vi è per conseguenza un ordine diverso dalla parte del Dio giustificante e dalla parte dell’uomo giustificato, dalla parte dell’agente divino e dalla parte del soggetto umano. Dalla parte di Dio l’infusione della grazia precede la remissione del peccato, in quanto Dio, intendendo principalmente l’infusione della grazia, rimette secondariamente anche i peccati che vi si oppongono. Da parte dell’uomo invece la ricezione della grazia richiede la disposizione del soggetto e cioè la privazione di ogni forma contraria e per conseguenza l’assenza dei peccati per remissione. -338-

In questa prospettiva però la giustificazione non appare nella sua unità di moto, ma sembra una duplice mutazione, nel corso della quale la remissione della colpa e l’infusione della grazia si precedono e si susseguono secondo diversi punti di vista. Ma la giustificazione può essere considerata *ad modum unius* come un solo moto che è tutto causato da Dio e, come effetto dell’azione divina, implica due termini: il termine *a quo* che è la remissione del peccato e il termine *ad quem* che è la consecuzione della grazia abituale⁴⁸43). Anche nella giustificazione intesa come un unico moto secondo l’ordine del divenire, il distacco dal peccato precede l’arrivo al termine della giustizia, mentre

⁴⁶ 41) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.85, a.6 c.a.: “in iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per caritatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Horum autem duorum actuum primus naturaliter praecedat secundum: nam actus poenitentiae virtutis est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus est ratio et causa secundi. Sic igitur poenitentia non est simpliciter prima virtutum, nec ordine temporis, nec ordine naturae: quia ordine naturae simpliciter praecedunt ipsam virtutes theologicae. Sed quantum ad aliquid est prima inter ceteras virtutes ordine temporis, quantum ad actum eius qui primus occurrit in iustificatione impii. Sed ordine naturae videntur esse aliae virtutes priores, sicut quod est per se prius est eo quod est per accidens: nam aliae virtutes per se videntur esse necessariae ad bonum hominis; poenitentia autem supposito quodam, scilicet peccato praeexistenti”.

⁴⁷ 42) *Ibid.* ad 2: “in motibus successivis recedere a termino est prius tempore quam pervenire ad terminum; et prius natura quantum est ex parte subiecti, sive secundum ordinem causae materialis. Sed secundum ordinem causae agentis et finalis, prius est pervenire ad terminum: hoc enim est quod primo agens intendit. Et hic ordo praecipue attenditur in actibus animae”.

⁴⁸ 43) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.8 ad 1: “quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis, iustificati, est e converso: nam prius est naturae ordine liberatio a culpa quam consecutio gratiae iustificantis. Vel potest dici quod termini iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem: gratia vero est causa remissionis culpae, et adeptio iustitiae”.

secondo l'ordine della natura è primo il termine specificante del moto al quale dispone la distruzione del peccato nel soggetto umano.

Il moto della giustificazione comprende la distruzione del peccato e la generazione della giustizia soprannaturale nell'anima del giusto. Le due mutazioni sono poi collegate in un unico moto, nel quale la remissione del peccato precede la consecuzione della grazia da parte del soggetto, cioè *secondo la causa materiale dispositiva*, mentre l'infusione della grazia è causa della giustificazione *secondo l'ordine della causa formale, efficiente e finale*⁴⁹44). La disposizione alla forma avviene infatti nell'ordine della causa materiale; la materia è disposta a ricevere una forma se è priva di forme contrarie. Il soggetto, cioè la materia, oltre alla sua stessa essenza contiene la privazione come entità di ragione ed è la privazione della forma in un soggetto che lo rende disposto e capace di ricevere un'altra forma. Da parte -339- della forma stessa invece l'introduzione della forma causa l'espulsione della forma contraria⁵⁰45).

La forma viene introdotta nel soggetto, mentre il soggetto riceve la forma. Così si può dire che l'introduzione della forma causa l'espulsione della forma contraria, mentre l'espulsione della forma contraria causa nel soggetto la capacità di conseguire una determinata forma. L'azione divina causa e l'infusione della grazia e la remissione del peccato. L'infusione della grazia è la causa formale, efficiente e finale della remissione dei peccati, mentre la remissione dei peccati è la causa materiale dispositiva della consecuzione della grazia.

‣ **4.10 L'effetto della giustificazione è la remissione della colpa assieme alla novità di vita per mezzo della grazia.**

⁴⁹ 44) Cfr. I *Sent.* d.17, q.1, a.4, q.1a 1 sol: "Ex parte autem causae materialis se tenet secundum quandam reductionem omne illud per quod materia efficitur propria huius formae, sicut dispositiones et remotiones impedimentorum. Et ideo in generatione naturali, quando corruptio unius est generatio alterius per hoc quod forma una inducitur et alia expellitur, remotio formae praexistentis se tenet ex parte causae materialis. Et ideo secundum ordinem causae materialis praecedit naturaliter introductionem alterius formae, sed secundum ordinem causae formalis est e converso. Et quia forma et finis et agens incidunt in idem numero vel specie, ideo etiam in ordine causae efficientis introductio formae prior est, quia forma prior introducta est similitudo formae agentis per quam agens agit. Et similiter in ordine causae finalis: quia natura principaliter intendit introductionem formae, et ad hanc ordinat expulsionem omnis eius cum quo non potest stare formae intentio. Unde, cum gratiae infusio et remissio culpae ... se habeat sicut introductio unius formae et expulsio alterius, constat quod secundum ordinem causae materialis, remissio culpae praecedit infusionem gratiae; sed secundum ordinem causae formalis, efficientis et finalis, infusio gratiae natura prior est. Et propter hoc etiam utrumque invenitur dici causa alterius. Infusio enim gratiae est causa remissionis culpae per modum causae formalis; sed extirpatio vitiorum dicitur operari virtutum ingressum per modum causae materialis".

⁵⁰ 45) Cfr. *De Verit.* q.28, a.7 c. a.: "quandocumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formae praecedentis est prior naturaliter in ratione causae *materialis*: omnis enim dispositio ad formam reducit ad causam materiale: denudatio autem materiae a forma contraria, est quaedam dispositio ad formae susceptionem. Subiectum etiam, id est materia ... numerabilis est: numeratur enim secundum rationem, in quantum in eo praeter subiecti substantiam invenitur privatio, quae se tenet ex parte materiae et subiecti. Sed in ratione causae *formalis* est prior naturaliter introductio formae; quae formaliter perficit subiectum, et expellit contrarium ... Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturae, prior est gratiae infusio quam culpae remissio; sed secundum ordinem causae materialis est e converso".

La remissione della colpa è un effetto distinto dalla consecuzione della grazia per il semplice motivo che quest'ultima non necessariamente implica la prima. La remissione del peccato è infatti accidentale rispetto all'infusione della grazia, ma nella giustificazione del peccatore si richiedono e l'una e l'altra⁵¹46). L'infusione della grazia abituale santificante, per mezzo della quale l'uomo diventa partecipe della giustizia soprannaturale, entra in comunione di vita con Dio e viene rinnovato come nuova creazione, è quindi un effetto della giustificazione distinto dalla remissione dei peccati.

L'infusione della grazia è essenziale alla giustificazione; invece la remissione dei peccati è una disposizione necessaria alla consecuzione della giustizia in un soggetto affetto dal peccato. Nella giustificazione dell'empio i due effetti dell'azione divina sono compresenti: l'uomo liberato dal peccato viene investito della grazia santificante. -340-

San Tommaso però precisa ancora il rapporto che vi è tra la remissione del peccato e l'infusione della grazia come due effetti dell'azione giustificante di Dio. Se la giustificazione dell'empio si considera come un moto unico, allora tutto il trasferimento del soggetto umano dal peccato alla giustizia è un unico effetto dell'azione divina, della giustificazione attiva da parte di Dio. Se invece si considerano i rispettivi oggetti delle due mutazioni che sono la remissione del peccato e l'infusione della grazia, allora i due effetti sono realmente distinti⁵²47).

Ciò che unisce l'infusione della grazia e la remissione del peccato è la loro compresenza nella giustificazione dell'empio, se questa viene considerata come un unico effetto dell'azione giustificante di Dio. Prese in se stesse queste due parti della giustificazione si distinguono secondo la diversità del loro oggetto. La remissione del peccato è necessaria nella giustificazione dell'empio, del peccatore, perché ogni singolo peccato si oppone alla grazia ed alla giustizia soprannaturale. D'altra parte però non si può dire che ogni privazione di grazia sia causata dal peccato. Il peccato causa sempre la privazione della grazia, ma non ogni soggetto privo⁵³ di grazia lo è a causa di un peccato precedente. Se infatti la grazia proviene da una libera e gratuita donazione da parte di Dio, si può legittimamente pensare ad uno stato ipotetico in cui la natura umana sarebbe priva di peccato e di grazia⁵⁴48). Un

⁵¹ 46) ¹⁸) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.3, q.1a 5 sol: “illa quae per accidens se habent ad aliquid, non includuntur in illo. Remissio autem culpae se habet accidentaliter ad gratiae infusionem, quia accidit ex subiecto in quo culpam invenit. Posset enim esse infusio gratiae sine hoc quod culpa remitteretur, sicut in statu innocentiae fuit, et in Christo homine quantum ad primum instans suae conceptionis; et ideo infusio gratiae non includit culpae remissionem. Unde cum ad iustificationem impii de qua loquitur sit necessaria culpae remissio, oportet quod connumeretur gratiae infusioni”.

⁵² 47) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.6 ad 2: “gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum ipsam substantiam actus. Et sic idem sunt: eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum. Et sic differunt, secundum differentiam culpae quae tollitur, et gratiae quae infunditur. Sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius”.

⁵³ Nel quale è assente la grazia (NdC).

⁵⁴ 48) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.3, q.1a 5 ad 2: “peccatum et gratia non se habent sicut affirmatio et negatio, vel sicut privatio et habitus; quia aliquis potest esse gratia destitutus et tamen non habebit peccatum: sicut patet de Adam secundum illos qui dicunt eum non fuisse in gratia creatum, quia peccatum aliquid ponit vel esse vel fuisse in peccante”.

uomo può per conseguenza ricevere la grazia senza aver peccato in precedenza, ma se ha peccato, per riceverla deve essere prima liberato dalla sua colpa. Ancora una volta viene messo in risalto il carattere accidentale della remissione dei peccati nella giustificazione.

Di per sè la giustificazione tende a conferire la vita nuova della grazia; accidentalmente questo dono di grazia richiede, nell'uomo peccatore, la remissione dei peccati. Per illustrare questo stato di cose il Santo Dottore usa una bella immagine della vita in grazia come di un matrimonio spirituale. Il dono della grazia (64-19) svolge un ruolo analogo a quello della dote nel matrimonio -341- vero e proprio.⁵⁵ 49).

Le doti del matrimonio non solo devono alleviare gli oneri del medesimo, ma soprattutto hanno la funzione di renderlo più gioioso. Altrettanto avviene anche nel matrimonio spirituale, dove Dio conferisce all'anima, sua sposa, i doni di grazia non tanto per assisterla negli eventuali oneri, quanto piuttosto per portarla alla perfezione della gioia soprannaturale. In questo modo la remissione dei peccati come *removens prohibens* è solo una disposizione a ricevere l'effetto essenziale della giustificazione : la grazia santificante con l'insieme delle virtù e dei doni.

‣ **11. La remissione dei peccati è il primo e non l'ultimo effetto della giustificazione.**

La remissione dei peccati precede la consecuzione della grazia da parte del soggetto, ma la sua funzione è quella di disporre lo stesso soggetto alla ricezione di doni più alti, tra i quali appunto la grazia santificante, come una forza di vita soprannaturale che accompagna l'uomo durante il suo cammino verso Dio fino al perfetto possesso del fine ultimo soprannaturale nella visione beatifica. La grazia santificante è la causa formale della remissione dei peccati, ma la sua azione non si esaurisce con questo primo effetto piuttosto negativo (rimozione di un ostacolo)⁵⁶50). La Scrittura parla della grazia e della pace per indicare appunto il movimento dell'uomo che lo porta dal peccato fino alla vita eterna⁵⁷51). La vita spirituale comincia con la morte al peccato (primo effetto della grazia), ma non si esaurisce qui, portando l'uomo fino alla perfetta quiete della sua mente in Dio (pace, riconciliazione con Dio). La santificazione è una vita con Dio e non solo l'assenza del peccato.

⁵⁵ 49) ¹⁹) Cfr. IV *Sent.* d. 49, q.4, a.1 ad 3: “dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur; scilicet onus matrimonii, quod per dotes alleviatur; sicut gratiae per se convenit facere iustum, sed per accidens quod de impio faciat iustum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa iucunditas; et ad hanc perficiendam iucunditatem dotes sponsae conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso coniugatur”.

⁵⁶ 50) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.72, a.7 ad 1: “gratiae gratum facientis est remissio culpae: habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam aeternam”.

⁵⁷ 51) Cfr. *In Gal.* I, lect.1, n.11: “Nullus ... potest esse in vera vita spirituali, nisi prius moriatur peccato. Secundum est pax, quae est quietatio mentis in fine, quae in Glossa dicitur esse reconciliatio ad Deum”.

‣ **5.12 La colpa non può essere perdonata senza un'azione della grazia da parte di Dio.**

La grazia è strettamente richiesta per la consecuzione della vita eterna, la quale, essendo infinita, non può essere meritata se non da un agente dotato di virtù quasi infinita. Allo stesso modo la grazia -342- è necessaria per la remissione dei peccati. Il peccato mortale infatti implica un allontanamento da Dio fine ultimo e per conseguenza, offendendo il Bene sommo (65-20) ed infinito, anch'esso a sua volta è in qualche modo infinito e quindi, affinché possa essere tolto di mezzo, si richiede una forza infinita che viene comunicata all'uomo con la grazia.

Il peccato, una volta commesso, rimane nell'anima secondo il reato ed ha bisogno di essere espia. Una tale espiazione poi non si realizza soltanto per una vita ordinata, perché il reato del peccato precedente rimane nonostante la rettitudine di condotta morale ripresa in seguito (rettitudine a livello di virtù acquisite perché la grazia è esclusa dal peccato), ma può essere ottenuta per mezzo di una virtù in qualche modo infinita che distrugge, cioè espia e copre, il peccato precedente⁵⁸52).

In tal modo si può dire che dove c'è la remissione della colpa, c'è anche la grazia non solo con i suoi effetti negativi, ma anche con quelli positivi (gli effetti positivi infatti causano in ordine di causalità formale, efficiente e finale quelli negativi), tra i quali bisogna considerare, oltre all'effetto finale che è la consecuzione della vita eterna, anche gli effetti intermedi come la resistenza alle singole tentazioni, in quanto anche un minimo grado di grazia è sufficiente per resistere a qualsiasi tentazione.

La penitenza che termina alla remissione dei peccati, termina allo stesso tempo alla grazia santificante con tutto l'insieme delle virtù soprannaturali che ne deriva. Anche la remissione dei peccati veniali è dovuta alla grazia in virtù della quale Dio non li imputa all'uomo e perciò, nello stato di peccato mortale, i peccati veniali non sono rimessi. Solo con la grazia che rimette il peccato mortale riconciliandoci con Dio si ottiene di nuovo il perdono di tutti i peccati compresi quelli veniali⁵⁹53).

La remissione dei peccati è perciò strettamente legata all'infusione della grazia e San Tommaso non parla solo della grazia attuale, ma anche della grazia abituale, dicendo che nella remissione della colpa la grazia non è un agente intermedio, bensì una forma contraria al peccato, non è una causa strumentale, ma piuttosto una causa formale.

Per -343- illustrare la necessità della grazia abituale San Tommaso si serve di un esempio metafisico: l'essere di un ente richiede l'essenza, che è la forma naturale secondo la quale ogni cosa

⁵⁸ 52) 20) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.3, q.1a 1 sol.: “Sicut autem beatitudo futura infinitatem habet ex obiecto, et per consequens facit actus suos meritorios aliquo modo infinitae virtutis, ut sint tali fini proportionati; ita offensa in Deum commissa habet quandam infinitatem ex eo in quem commissa est. Et ideo ad culpae remissionem non sufficit humana natura. Et propter hoc oportet quod ad eius remissionem sicut ad merendum vitam aeternam gratia infundatur”. Cfr. *ibid.* ad 2: “destructio culpae prius existentis non potest fieri nisi per gratiam; quia illa innocentiae bonitas quae inter utrumque media videtur, non sufficeret ad hoc quod dignum redderet immunitate ab infinita offensa commissa prius, quamvis sufficeret ut dignum redderet illum in quem peccatum non praecessit”.

⁵⁹ 53) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.62, a.6 ad 3, dove S.Tommaso prova come con la circoncisione vengono rimessi i peccati ed è infusa la grazia con i suoi effetti negativi e positivi. Cfr *Summa Theologiae* III, q.89, a.1 c.a. dove S.Tommaso afferma che la penitenza, portando alla remissione dei peccati, porta anche alla grazia. Per la non-imputazione dei peccati veniali, cfr. *Summa Theologiae* III, q.87, a.4 c.a.

creata riceve la sua esistenza come il principio per mezzo del quale ogni cosa è quel che è. Ora, l'esempio scelto dal Santo Dottore suggerisce una stretta necessità, perché l'essere di una cosa finita è impensabile senza un'essenza precisa che ne è il principio in un tale (66-21) ente determinato. Nella remissione dei peccati sembra infatti necessaria l'infusione della grazia abituale, perché il peccato che consiste nell'allontanamento da Dio fine ultimo, può essere efficacemente distrutto solo per mezzo di un ristabilimento dell'ordine a questo fine.

Ora la carità vicendevole, amichevole, tra Dio e l'uomo è l'ordine dell'uomo al fine ultimo. Il peccatore che se ne allontana è "odiato" da Dio, in quanto Dio vuole privarlo dell'ultimo fine dal quale lui stesso ha deviato. Chi invece cessa di essere peccatore, a chi sono rimessi i peccati, non è più nemico di Dio, ma ama Dio come suo fine ultimo e ne è amato in quanto Dio stesso lo destina alla consecuzione della beatitudine perfetta. Perciò la remissione del peccato avviene nella grazia che implica un'amicizia tra Dio e l'uomo⁶⁰54). In questa prospettiva la grazia santificante, e non solo quella attuale, sembra essere strettamente necessaria per la remissione dei peccati come sua causa (nell'ordine della causalità formale) e come suo effetto immediato (nell'ordine della causalità dispositiva).

Ci si può chiedere se Dio, *de potentia absoluta*, non potrebbe rimettere il peccato senza infondere la grazia santificante⁶¹55). Per la remissione del peccato (67-23) è necessario il ristabilimento dell'ordine al fine ultimo e quindi almeno un atto di carità sotto la mozione della grazia attuale, ma la questione è se Dio potrebbe rimettere il peccato senza il dono della grazia abituale. Ora, secondo quanto ha detto San Tommaso, sembra che per lui sia necessaria la grazia abituale. Bisogna però distinguere in essa la sua azione causale e il suo aspetto di -344- essere un dono soprannaturale abitualmente presente nell'anima del giusto.

Per quanto riguarda la causalità formale della grazia santificante nell'anima dei giustificati, essa è necessaria per la remissione del peccato, ma Dio potrebbe produrre un effetto simile senza il dono vero e proprio della grazia, rettificando le potenze dell'anima e conservandole tali per mezzo di un continuo influsso della grazia attuale, la quale, nel suo effetto, diventerebbe abituale, senza esserlo come un dono. Per quanto riguarda infatti quell'aspetto della grazia santificante secondo il quale essa è un dono reale nell'anima del giusto, l'essere dono implica gratuità e per conseguenza Dio può produrre gli effetti della grazia santificante senza conferirla come un dono abituale, ma gli stessi effetti della

⁶⁰ 54) 21) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.3, q.1a 1, ad 1: "gratia in destructione culpae non se habet sicut agens medium, sed sicut causa formalis, qua peccatum remittitur: sicut ignis frigus aufert calore in subiecto causato, non sicut instrumento, sed sicut forma contraria; et in creatione etiam est forma naturalis, qua res creata esse formaliter accipit, vel etiam ipsum quo est, quidquid sit illud".

Cfr. *Contra Gentes* III 157, n.3301: "Offensa non nisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo Dei offensam incurrit: dicitur enim quod Deus peccatores odit, inquantum vult eos privare ultimo fine, quem his quos diligit praeparat. Non ergo homo potest a peccato mortali resurgere nisi per gratiam, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem".

⁶¹ 55) 22) A questo quesito risponde positivamente ad es. A. GOUDIN, OP, *Tractatus Theologici*, ed. DUMMERMUTH, Lovanii, Peeters, 1874, tomus II, quaest. VII, a.2, concl. 2, pp. 351-352, dove dice che basterebbe per la remissione un atto di carità sotto la mozione della grazia attuale, senza il dono della grazia abituale.

grazia attuale sarebbero allora abituali, anche se non avrebbero un essere costante nel soggetto giustificato.

Sarebbe infatti assurdo pensare che Dio rimetta ad un uomo i suoi peccati senza che esso passi ad uno stato abituale di amicizia con Dio; è possibile invece che questa amicizia rimanga solo un influsso attuale continuato da parte di Dio con singoli atti di carità continuati da parte dell'uomo, senza il dono attuale della grazia. Ma se una cosa simile potrebbe essere possibile *de potentia absoluta*, *de potentia ordinata* le cose stanno diversamente. Conviene infatti alla bontà e sapienza divina di agire nei confronti dell'uomo secondo l'indole propria della volontà divina, che non si limita a tendere al bene, ma a produrlo realmente come un effetto costante. Inoltre la remissione dei peccati fa passare l'uomo ad un altro stato di vita morale nei confronti di Dio ed è quindi conveniente che ad uno stato corrisponda un vero e proprio abito e non solo una serie continuata di atti disparati. Si può perciò concludere senza esitazione che almeno in qualche modo la grazia abituale (sia come effetto, sia anche come dono) è strettamente richiesta per il perdono dei peccati.

‣ **13. La salvezza annunciata nel Vangelo comporta la remissione dei peccati, la grazia santificante e la gloria.**

Se la remissione dei peccati non è l'unico effetto della giustificazione in genere, questo vale ancora di più per la giustificazione che avviene per mezzo della predicazione del Vangelo. Essa infatti distrugge il peccato, ma si estende anche ad una vita nuova nella grazia, che nella sua consumazione perfetta diventa la gloria della beatitudine eterna⁶²56). La predicazione del Vangelo è ovviamente causa -345- esterna ed assai remota della giustificazione, ma la parola evangelica contiene in sé una virtù salvifica, la quale produce i suoi frutti se l'uomo la accoglie nel suo cuore.

La parola del Vangelo rientra interiormente nel dinamismo della giustificazione del cristiano se si considera la sua esistenza interiore nell'uomo credente. In questo senso la Sacra Scrittura parla di una "parola che è stata seminata in voi / cioè cristiani / e che può salvare le vostre anime" (Gc 1, 21b). La parola accolta nell'anima purifica efficacemente dal peccato: "voi siete già mondi per la parola che vi ho annunziato" (Gv. 15,3); per mezzo di essa l'uomo consegue la grazia santificante, in quanto l'intrinseca verità della Parola santifica l'uomo: "Consacrali (secondo la Vulg. "sanctifica eos") nella verità. La tua parola è verità" (Gv 17,17); ed infine conduce alla vita eterna: "Tu hai parole di vita eterna" (Gv 6, 68). San Tommaso, leggendo attentamente la Sacra Scrittura, è molto sensibile alla ricchezza degli effetti della grazia giustificante in un modo tutto particolare nell'ambito dello stesso Vangelo. Dio non si limita a perdonare i peccati dei cristiani per mezzo di Cristo, ma li colma dei suoi doni: della grazia in questa vita e della gloria in patria.

⁶² 56) Cfr. *In Rm.* I, lect.6, n.99: "per verbum evangelii remittuntur peccata, ... per evangelium homo consequitur gratiam sanctificantem ... / evangelium / perducit ad vitam aeternam ...".

‣ **9.14 Nessuno si può salvare indipendentemente da Cristo.**

San Tommaso è convinto, e qui appare nettamente il suo cristocentrismo, che la salvezza è impossibile dopo il peccato originale senza la mediazione di Cristo. L'incarnazione di Cristo infatti è avvenuta proprio per liberare l'uomo dal peccato e, secondo quanto si può ricavare da un'attenta lettura della Sacra Scrittura, se non vi fosse il peccato, Cristo non si sarebbe incarnato, anche se, una volta incarnato, il suo merito non si limita all'espiazione dei peccati, ma riguarda anche il conferimento della grazia. Ogni dono di grazia dopo il peccato è mediato da Cristo, né vi può essere un'altra grazia all'infuori di quella cristica. Prima del peccato bastava la rettitudine connaturale senza la fede strettamente soprannaturale, perché Dio infondesse la sua grazia; dopo il peccato invece, per riparare l'offesa e ricevere di nuovo la giustizia perfetta, è necessaria la fede soprannaturale con un oggetto preciso creduto più o meno esplicitamente secondo le diverse condizioni dei tempi e degli uomini.

Questo oggetto preciso della fede che salva è il mediatore della salvezza, Cristo Gesù. Già prima della venuta di Cristo nella sua generazione temporale dalla Beata Vergine, subito dopo la caduta, era necessario avere una certa fede nella sua venuta futura per poter salvarsi. Così furono istituiti anche nell'Antica Alleanza dei segni che professavano la fede nel futuro avvento del Messia e questa fede salvava gli uomini in virtù del suo oggetto che era Cristo il Salvatore. Vi è per conseguenza una ~~346~~ continuità e una differenza tra la fede dell'Antica e della Nuova Alleanza. La continuità è data dal comune oggetto specificante, che è Cristo nel suo mistero di salvezza; la differenza è la diversa relazione della fede nei confronti di Cristo secondo la diversità dei tempi.

Gli antichi professavano una fede nella sua venuta futura, noi crediamo che è già venuto, anche se aspettiamo ancora la sua manifestazione nella gloria della Parusia. Nell'Antico come nel Nuovo Testamento è sempre ed esclusivamente la fede in Cristo che salva. L'universalità della fede in Cristo corrisponde all'universalità del peccato originale, dal quale Cristo, il nuovo Adamo, è venuto per liberarci. La salvezza in Cristo è una risposta di Dio alla dannazione in Adamo e perciò l'estensione della fede salvifica corrisponde all'estensione della colpa, anche se l'intensità degli effetti salvifici supera infinitamente le conseguenze del peccato non solo vinto ma stravinto da Cristo.

La fede salvifica di tutti i tempi aveva per oggetto Cristo e anche i segni sacramentali si riferivano alla passione di Cristo come strumento di salvezza. Così il segno più esplicito della salvezza nell'Antico Testamento era l'agnello pasquale, sostituito poi nel Nuovo Testamento dal sacramento dell'Eucarestia. Come l'agnello indicava la passione futura di Cristo, così l'Eucarestia contiene lo stesso Cristo con i segni della sua passione e della sua risurrezione⁶³57). Non c'è salvezza dopo la colpa originale se non in Cristo, sia creduto come venturo (nell'Antico Testamento), sia creduto come

⁶³ 57) Cfr. *De Verit.* q.28, a.4 ad 7: “quia post lapsum humanae naturae, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Jesum Christum (quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur); ideo ad iustificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Iesu Christi vel explicitae vel implicitae, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur *Rom III, 22. Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi*”. Cfr. *De Malo*, q. 4, a.8 ad 12; *In Rom.* V, lect. 5, n.444; *Summa Theologiae III*, q.73, a.5 c.a.

già venuto (nel Nuovo Testamento); i segni sacramentali devono esprimere la relazione a Cristo della fede giustificante.

L'economia sacramentale corrisponde perfettamente allo stato della fede in Cristo. I sacramenti sono segni della giustificazione e della santificazione. Ora, dopo il peccato originale, la santificazione può realizzarsi solo per mezzo di Cristo, per mezzo della fede in Lui. Perciò già i segni sacramentali dell'Antica Alleanza esprimevano questa fede nella futura venuta di Cristo e più ci si avvicinava all'Incarnazione, più espliciti diventavano questi segni. San Tommaso, contrariamente a quanto si è spesso disposti ad ammettere, aveva un ~~-347-~~ senso notevole della storia, soprattutto della storia non intesa come una semplice cronologia, ma della storia in cui Dio agisce tra gli uomini, della storia carica di salvezza, della storia come crescita e maturazione della fede.

Il Santo Dottore fa notare che per quanto riguarda l'oggetto della fede, questo è rimasto sempre uguale durante tutto il cammino storico dell'umanità dopo il peccato e prima di Cristo, ma vi fu un notevole cambiamento per quanto riguarda l'intensità del peccato e il grado di conoscenza soprannaturale esplicita di Cristo. Il peccato non è una realtà statica, ma nelle sue conseguenze si propaga attraverso il tempo e si aggrava sempre di più avvolgendo di tenebre la conoscenza umana fino al punto che non fu più sufficiente la legge naturale per vivere bene e perciò Dio, andando incontro a questa maggiore difficoltà in cui l'uomo si trovava, man mano che il peccato progrediva, rivelò sempre più esplicitamente la sua volontà nella legge e dispose anche dei segni salvifici sempre più determinati e più chiari.

Ovviamente con la venuta di Cristo e l'inizio di un'economia nuova della salvezza dovevano cambiare anche i segni sacramentali. I sacramenti infatti esprimono la fede giustificante, cioè la fede in Cristo, ma diverso è il rapporto a Cristo venturo ed a Cristo già venuto e perciò è diversa anche la determinazione dei segni sacramentali prima e dopo la venuta di Cristo⁶⁴58). La diversità riguarderà in un modo tutto particolare l'efficacia dei sacramenti secondo la diversa azione causale di Cristo-uomo in essi. Prima della venuta di Cristo l'umanità del nostro Redentore agiva solo in un modo finale⁶⁵, mentre dopo la sua venuta, l'azione dell'umanità di Cristo nei sacramenti è una vera causalità efficiente strumentale.

Dalla necessità della fede in Cristo per la giustificazione deriva la necessità del battesimo in vista della salvezza. Per poter essere partecipi della salvezza, bisogna essere uniti a Cristo, bisogna rivestirsi di Cristo e questo avviene appunto nel battesimo. Questa incorporazione a Cristo dev'essere

⁶⁴ 58) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.61, a.3 c. a.; ad 2: "per incrementa temporum et peccatum coepit in homine magis dominari, in tantum quod, ratione hominis per peccatum obtenebrata, non sufficerent homini ad recte vivendum praecepta legis naturae, sed necesse fuit determinari praecepta in lege scripta; et cum his quaedam fidei sacramenta. Oportebat etiam ut per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei ... Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege etiam quaedam sacramenta fidei quam habebant de Christo venturo determinarentur; quae quidem comparantur ad sacramenta quae fuerunt ante legem sicut determinatum ad indeterminatum; quia scilicet ante legem non fuit determinate praefixum homini quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem. Quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis, et ut esset determinator fidei significatio". Cfr. anche *Summa Theologiae* III, q.61, a.4. c.a. dove S.Tommaso spiega la differenza tra AT e NT.

⁶⁵ Agiva nella uqlità di una prospettiva futura (NdC).

possibilmente sacramentale, ma è sufficiente -348- anche quella spirituale e mentale che si verifica nel battesimo del desiderio. Escludere anche mentalmente l'incorporazione in Cristo per mezzo del battesimo significa precludersi la strada della salvezza. Se il battesimo è necessario assolutamente, il sacramento della penitenza è necessario per coloro che dopo il battesimo hanno commesso peccati gravi. Nella penitenza sacramentale viene conferita la grazia che, insieme con gli atti del penitente, produce la remissione dei peccati. Anche qui la grazia salvifica, la grazia giustificante, opera in virtù della passione di Cristo⁶⁶59). La necessità dei sacramenti della Nuova Alleanza si riferisce alla necessità della grazia di Cristo per la salvezza.

‣ **15. L'incarnazione del Verbo è principalmente ordinata alla salvezza dell'uomo, cioè alla liberazione dal peccato.**

San Tommaso afferma esplicitamente che l'opera dell'Incarnazione è ordinata alla riparazione della natura umana per mezzo della distruzione del peccato e questa è secondo lui la ragione per cui Cristo non si è incarnato dall'inizio del genere umano prima del peccato originale. La medicina infatti non si dà se non agli infermi⁶⁷60). L'incarnazione ha perciò uno scopo principalmente medicinale. A questo fine della sua venuta nel mondo corrispondeva anche il comportamento di Cristo tra gli uomini. Egli è venuto per manifestare la verità e perciò doveva predicare in pubblico. Ma la verità che Egli annunciava era ordinata alla salvezza che consiste nella liberazione dal peccato e così, anche se poteva radunare immediatamente attorno a sé tutti gli uomini, affinché ascoltassero la Sua predicazione, egli ha voluto lasciarci un esempio camminando e cercando coloro che erano perduti. Infine voleva aprirci la strada verso Dio e perciò la sua conversazione con gli uomini era familiare per infondere loro la fiducia di potersi avvicinare a Lui⁶⁸61). L'ordine dei fini della venuta di Cristo è significativo: annunciare prima la verità per liberare dal peccato e poi condurre a Dio.

Questa finalità principale della venuta di Cristo si manifestava anche nel suo modo di fare i miracoli. Egli curava degli uomini -349- particolari per rivelare se stesso come il Salvatore dell'umanità intera. Così, pur avendone il potere, Cristo non operò subito dei miracoli, fin dal primo istante della sua concezione, affinché non venisse meno la fede degli uomini nella realtà della sua natura umana come strumento di salvezza, che doveva liberarli dai peccati e guarirli dalle loro malattie spirituali⁶⁹62). Il fine principale per cui Cristo è venuto al mondo fu per conseguenza la salvezza, che

⁶⁶ 59) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.68, aa.1 e 2; q.84, a.5 c.a.; *Contra Gentes* IV, 72, nn.4072-4076.

⁶⁷ 60) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.1, a.5 c.a.: “cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem naturae humanae per peccati abolitionem, manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis, ante peccatum, Deum incarnatum fuisse: non enim datur medicina nisi iam infirmis”.

⁶⁸ 61) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.40, a.1 c.a.: “conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem ad manifestandum veritatem ... Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret ... Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum”.

⁶⁹ 62) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.44, a.3 c.a. e q.43, a.3 ad 2.

consiste nella remissione del peccato, anche se non si limita ad essa, ma si consuma nella ricapitolazione di tutte le cose in Cristo.

Secondo San Tommaso il motivo indicato dalla Rivelazione per l'Incarnazione del Verbo è il peccato dell'uomo, dal quale Cristo doveva liberarlo e per conseguenza, se non vi fosse stato il peccato, Cristo non si sarebbe incarnato. D'altra parte però la liberazione del peccato non è l'unico effetto della venuta di Cristo, ma Cristo-uomo diventa così il Capo di tutta la creazione, Re dell'Universo. Questo effetto ricapitolativo non è però sufficiente come motivo dell'incarnazione. Lo è invece l'effetto redentivo che è l'effetto principale.

Evidentemente, una volta che l'Incarnazione si è verificata, si raggiungono entrambi i suoi effetti. Dall'Incarnazione finalizzata principalmente alla remissione dei peccati segue anche, ma solo secondariamente, la ricapitolazione⁷⁰ 63). Cristo salva solo gli uomini, ma è Capo anche degli angeli, ai quali, santificati immediatamente dalla grazia di Dio, è stato affidato in seguito il ministero dei sacri misteri, tra i quali anche quello dell'Incarnazione di Cristo. Così la grazia di Cristo è in primo luogo redentiva e la fede in Cristo Redentore opera la giustificazione, la quale a sua volta comporta come primo effetto la remissione dei peccati. Nella giustificazione dell'empio Dio agisce per mezzo della grazia di Cristo per togliere il peccato e per infondere poi la sua grazia come dono abituale.

L'esegesi della Sacra Scrittura rivela infatti l'esattezza del pensiero tomista nei riguardi del motivo dell'Incarnazione. Cristo nella sua predicazione intende sensibilizzare gli uomini al loro bisogno di salvezza a causa del peccato e se rimprovera i farisei, -350- non è per disprezzo delle opere della Legge, che Egli invece stima, ma a causa della pretesa di assicurarsi davanti alla condanna del peccato e di sentirsi giusti davanti a Dio e per conseguenza di non avere il senso della necessità della grazia divina manifestatasi nella venuta del Salvatore.

San Paolo orienta la storia dell'umanità intera al fine stabilito da Dio con la sua grazia, a un fine quindi che supera i limiti della stessa storia, ma incide su di essa. La grazia poi è il senso della storia, in quanto il peccato si propaga attraverso la storia e la grazia salvifica si collega al peccato in un modo tale che dove il peccato abbonda, la grazia sovrabbonda. Gli autori protestanti⁷¹ 64) non sbagliano mettendo in risalto gli stretti legami che nella Sacra Scrittura collegano la grazia di Cristo e il peccato dell'uomo, anche se il loro grande limite è quello di non essere abbastanza sensibili a quegli effetti

⁷⁰ 63) Cfr. *De Verit.* q.29, a.4 ad 5: "Christus non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam, est angelorum caput; quia eos illuminat secundum humanam naturam ... Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad angelos quam ad homines quantum ad *duo*. *Primo* quantum ad naturae conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum angelis. *Secundo* quantum ad finem incarnationis, quae quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum; influxus autem in angelos non est ut finis incarnationis, sed incarnationem consequens".

⁷¹ 64) Cfr. J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, I^{ère} partie: La prédication de Jésus, Paris, Cerf, 1975, p.154-155, 187-188: "c'est chez les hommes pieux que Jésus découvre le plus de compromission et le plus grand éloignement de Dieu: *ils ne prennent pas le péché au sérieux*". Cfr. R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, Mohr, 1958, p. 46-47: "Gott / gibt / paradoxerweise der Geschichte der sündigen Menschheit den Sinn ..., die sachgemäße Vorbereitung auf die Gnade Gottes zu sein".

della giustificazione in Cristo che vanno al di là di una semplice remissione del peccato, tra i quali appunto anche il dominio di Cristo-uomo su tutto l'Universo.

La difficoltà sta evidentemente nella domanda come il peccato in quanto realtà negativa possa rendere l'uomo più adatto a conseguire la grazia in un modo addirittura così sublime com'è quello che si è manifestato nell'Incarnazione di Cristo. San Tommaso⁷² 65) si pone esplicitamente questa questione e risponde distinguendo la potenza obbedienziale dalla potenza naturale. Il peccato può indirettamente aumentare la capacità obbedienziale, che è appunto la capacità della grazia⁷³, in quanto rende l'uomo più bisognoso della grazia, così che all'estensione del peccato corrisponde una maggiore estensione della grazia. La gratuità della grazia implica che non si oppone al peccato sullo stesso piano e quindi quanto più grande è il peccato, tanto più grande è la grazia che Dio conferisce per distruggerlo.

‣ **16. L'Incarnazione di Cristo è principalmente ordinata alla liberazione dal peccato originale.**⁷⁴ 66)

Cristo è venuto per distruggere tutti i peccati, quello originale, -351- ma anche tutti i peccati personali. Ciò non significa che con la venuta di Cristo tutti i peccati sono rimessi per così dire automaticamente, ma vuol dire che ormai è presente in mezzo a noi una realtà salvifica capace di distruggere qualsiasi peccato, se il peccatore è disposto da parte sua a fare penitenza applicando a se stesso i frutti salvifici della grazia che Cristo ci ha portato. Qui appare in tutta la sua chiarezza l'esigenza che vi sia nella giustificazione e l'azione della grazia divina e il moto del libero arbitrio. Senza quest'ultimo la grazia è presente, ma non produce l'effetto salvifico nel soggetto. La grazia di Cristo contiene quindi in sé la forza sufficiente per distruggere qualsiasi peccato.

Ora la grazia ordinata alla remissione dei peccati riguarda principalmente il peccato più grande. La grandezza del peccato poi si può misurare sia da parte della sua intensità, sia da parte della sua estensione. Secondo il primo criterio, il peccato personale attuale è più grave perché più responsabile, ma secondo il secondo modo di valutare la gravità dei peccati, il peccato originale è il più grave perché coinvolge tutta la natura umana (perciò si chiama anche giustamente "peccatum naturae") e quindi ogni singolo individuo. Perciò la grazia di Cristo è ordinata principalmente alla remissione del peccato originale, la quale è un bene comune di tutta l'umanità, mentre la remissione di un peccato personale è un bene privato della singola persona, anche se indirettamente il bene dell'individuo torna a vantaggio di tutta comunità. La salvezza in Cristo colpisce il peccato in tutta la sua estensione, in tutta la sua gravità, nella sua stessa radice originale.

⁷² 65) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.1, a.3 ad 3: "Nihil autem prohibet ad aliquod maius humanam naturam perductam esse post peccatum; Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat: unde dicitur (Rom V, 20): Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!".

⁷³ Capacità di ricevere la grazia (NdC).

⁷⁴ 66) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.1, a.4 c. a.

- **17. La remissione dei peccati per grazia di Cristo avveniva già prima della venuta di Cristo, ma la grazia non era ancora mediata dall'umanità del Salvatore, anche se era protesa a Cristo come al suo fine, dal quale traeva anche l'efficacia.**

San Tommaso illustra la salvezza nell'economia dell'Antica Alleanza parlando della santificazione della Beata Vergine in vista di Cristo nascituro⁷⁵ 67) avvenuta (contrariamente a quanto San Tommaso ritiene nella maggior parte dei suoi scritti) nel primo istante della sua concezione. San Tommaso sostiene che la Beata Vergine nella sua santificazione ricevette la perfetta giustizia spirituale senza che però sparisse il -352- fomite. Quest'ultimo però rimase legato perfettamente dalla pienezza di grazia e dalla provvidenza divina e per conseguenza la Beata Vergine, oltre ad essere preservata dalla colpa originale fu preservata anche da ogni moto disordinato di sensualità, non però a causa dell'assenza del fomite, bensì a causa di un intervento divino esterno che la difendeva da ogni disordine del genere⁷⁶.

Nel momento della concezione di Cristo l'immunità della sua carne dal fomite si diffuse anche nella sua madre e così, alla venuta di Cristo, la Beata Vergine fu liberata anche intrinsecamente dal fomite legato già in precedenza dalla Provvidenza divina. Ora, sapendo che la Vergine Santissima non solo fu liberata dalla colpa originale, ma ne fu preservata immune, ci si può chiedere se in Lei la santità non era uguale a quella originale, in quanto il fomite quale pena del peccato originale dovrebbe essere assente in chi non ne ha contratto la colpa (la pena infatti non c'è senza la colpa).

D'altra parte però il peccato originale come colpa ha infettato tutti gli uomini, ma come pena si è diffuso sul cosmo intero e quindi nell'ipotesi di un uomo fatto di materia, ma non discendente da Adamo, non vi sarebbe la colpa, ma vi sarebbero le rispettive penalità. La domanda fino a che punto la definizione dell'Immacolata Concezione permetta la presenza del fomite nella Beata Vergine prima della concezione di Cristo interessa più direttamente la mariologia; invece la teologia della giustificazione è interessata piuttosto all'azione della grazia divina prima e dopo la venuta di Cristo nei confronti della santificazione non solo dello spirito, ma anche della carne.

San Tommaso sostiene che l'immunità della carne poteva essere concessa ad un uomo soltanto dopo l'Incarnazione di Cristo come anche la risurrezione gloriosa è possibile solo dopo la risurrezione di Cristo. Ovviamente la grazia concessa in precedenza lo era in vista di Cristo, ma non ancora per mezzo di Cristo. Cristo ne era il fine e non ancora lo strumento. E' proprio per questo che la grazia operava tutti gli effetti salvifici spirituali prima di Cristo, ma quelli riguardanti la carne solo dopo la

⁷⁵ 67) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.27, a.3 c.a.: "sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconueniens etiam videtur dicere quod ante carnem Christi, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris eius, vel cuiuscumque alterius, fuerit absque fomite ... Et ideo melius videtur dicendum quod per sanctificationem in utero non fuit sublatus Virgini fomes secundum essentiam, sed remansit ligatus ... Postmodum vero, in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem totaliter fomite subtracto".

⁷⁶ Qui l'Autore si limita ad esporre la teoria di S.Tommaso senza peraltro farla sua ma rimandando alla mariologia dove possiamo trovare il dogma così come fu definito da Pio XII (NdC).

venuta di Cristo-uomo. Il fine infatti è già presente nell'intenzione dello spirito prima del suo conseguimento, ma lo strumento può agire efficacemente solo se esiste già nella realtà delle cose.

- **10, 18. Il peccato viene distrutto formalmente per la grazia divina, ma in un modo strumentale e ministeriale dall'umanità di Cristo il quale, in quanto uomo, è causa meritoria sufficiente della remissione del peccato.**

La giustificazione che termina alla giustizia soprannaturale e alla vita in grazia è una vera e propria vivificazione soprannaturale -353- dell'anima e del corpo. Questa infusione di vita nuova proviene da Dio come agente principale (da Dio Uno e Trino) e dall'umanità di Cristo come dall'agente strumentale. In linea di causalità efficiente, la divinità e l'umanità di Cristo causano la grazia giustificante come l'agente principale con il suo strumento aggiunto. In linea di conformità formale diversa invece è l'attribuzione della vita nuova dell'anima alla divinità dall'attribuzione della vita nuova del corpo all'umanità del Verbo, affinché vi sia una somiglianza tra il Capo e le membra della Chiesa.

Oltre ad essere causa strumentale della grazia, l'umanità di Cristo è anche la causa meritoria della grazia giustificante. Invece la sua divinità infonde efficacemente la grazia per mezzo dell'umanità come suo strumento. Nel mistero pasquale di Cristo morto e risorto si può scorgere la causa meritoria della grazia e in qualche modo anche la causa strumentale, in quanto l'umanità di Cristo è strumento della divinità nel conferimento della grazia proprio con i segni della passione e della risurrezione. Gli effetti salvifici però si attribuiscono diversamente alla passione e alla risurrezione. La risurrezione del Salvatore riguarda piuttosto la vita nuova che non il termine *ad quem* della giustificazione (intesa come un unico moto), mentre la Sua passione è più direttamente ordinata alla distruzione del peccato a modo di soddisfazione per esso e quindi esplicita un rapporto più immediato al termine *a quo* della giustificazione.⁷⁷ 68)

La risurrezione di Cristo svolge un'azione strumentale in virtù della divinità come agente principale non solo per vivificare i corpi, ma anche per vivificare le anime. Infatti la grazia dà vita all'anima per mezzo della quale vive il corpo. La risurrezione esercita anche una causalità formale sulla vita nuova tanto del corpo quanto dell'anima, in quanto il cristiano deve conformarsi anche secondo l'anima alla vita soprannaturale e gloriosa dell'anima di Cristo risorgente. E' più manifesta l'esemplarità della risurrezione nella santificazione del corpo, ma in qualche modo riguarda anche l'anima⁷⁸ 69).

La giustificazione dell'anima ha due effetti: la remissione del peccato e la novità di vita per grazia. Entrambi sono causati dalla passione e dalla risurrezione del Salvatore come da un agente efficiente strumentale. Per quanto invece riguarda l'esemplarità, la passione e la morte indicano la -354- remissione del peccato, che è un morire al peccato, mentre la risurrezione è la causa esemplare

⁷⁷ 68) Cfr. *De Verit.* q.29, a.4 ad 1; *IV Sent.* d.1, q.1, a.4, q.1a 3 ad 1 e ad 2; *Summa Theologiae* III, q. 62, a.5 ad 3.

⁷⁸ 69) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.56, a.2 c.a.; q.62, a.5 ad 1.

della novità di vita per grazia e giustizia. Per questo S. Paolo (Rm 4, 25) dice che Cristo “è stato messo a morte per i nostri peccati”, indicando così il legame tra la morte di Cristo e la remissione dei peccati e che “è stato risuscitato per la nostra giustificazione”, mettendo in tal modo in risalto la connessione esemplare tra la risurrezione e la vita della giustizia soprannaturale⁷⁹70).

La divinità opera gli effetti della giustificazione come causa principale; l’umanità invece come causa meritoria e strumentale. Sul piano dell’esemplarità si attribuisce la vita nuova dell’anima alla divinità e la vita nuova del corpo all’umanità del Salvatore, così come nella stessa giustificazione si attribuisce alla risurrezione la giustizia conseguita, mentre la remissione del peccato viene attribuita piuttosto alla passione e alla morte di Cristo.

Nell’economia presente della salvezza l’azione giustificante di Dio mira alla remissione del peccato, ma oltre a questo effetto produce anche la vita nuova di grazia nell’anima dei giusti. La grazia giustificante è, dopo il peccato originale, la grazia di Cristo e l’azione con cui Dio conferisce la giustizia è mediata da Cristo-uomo. Ora, dopo aver considerato il moto della giustificazione come un distacco dal peccato per accedere alla grazia, causato nel suo insieme dall’azione divina, passiamo alla considerazione del posto del peccato nella Provvidenza divina e del rapporto tra la realtà del peccato e l’efficacia della grazia divina.

(68-23)

- **B. L’universalità della volontà salvifica di Dio e la permissione del peccato. La grazia sufficiente ed efficace.**

La giustificazione dell’empio termina ad una giustizia che per natura sua esclude ogni peccato e perciò, in quanto avviene in un uomo definito come “empio”, cioè allontanato da Dio a causa del peccato, implica necessariamente la remissione del peccato come una parte dell’effetto della grazia giustificante, cioè, più precisamente, quella parte del moto verso la giustizia, che è il distacco dal termine *a quo*, preliminare all’accesso al termine *ad quem* (consecuzione della grazia abituale). Ora, -355- per valutare giustamente l’azione divina nella giustificazione del peccatore, bisogna considerare la realtà del peccato, la cui distruzione è il primo effetto della grazia divina nell’anima del giusto.

Il peccato è un atto umano moralmente cattivo e perciò bisogna prima vedere in che cosa consiste il male e come esiste nella realtà delle cose per poi collocarlo nell’insieme della volontà divina mettendo in risalto soprattutto il male di colpa esistente nella storia dell’umanità a causa di una permissione divina ed infine occorre confrontare il peccato con l’azione salvifica di Dio per mezzo della grazia. Dio causa in un modo solo indiretto e permissivo il peccato come male di colpa, ma ci libera da esso con un’azione causale diretta ed efficacissima (grazia attuale).

1. Il male.

a. Il male è privazione del bene.

⁷⁹ 70) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.56, a.2 ad 4.

Il peccato è un male ed è causa di altri mali. Qual è la sua realtà, quella realtà che poi sarà oggetto della remissione nella giustificazione? San Tommaso confronta il male con l'ente e dice che non è né ente né non-ente, ma dista ugualmente dall'uno e dall'altro, perché non è né un abito né una semplice negazione, ma una privazione⁸⁰71). Si può dire che non è né presenza né assenza ma l'assenza in una presenza. Il male, preso in se stesso, è privazione, e perciò non esiste indipendentemente, ma solo in collegamento con un ente reale in cui si trova.

Ogni ente in quanto è ente è oggetto della volontà secondo una certa conformità e perciò si dice che ogni ente è un bene. Per conseguenza il male può essere soltanto un non-ente, una privazione dell'ente e quindi una privazione del bene. Ma la privazione non è una semplice negazione come pura assenza, ma è l'assenza di qualcosa in una realtà presente e perciò la privazione dell'ente è in un ente e la privazione del bene che è il male è in un bene. Il bene poi, che è reale, è presupposto al male, che è una privazione, e perciò si deve dire che naturalmente il bene precede il male, in quanto il male è appunto la privazione di un bene in un bene⁸¹72) e perciò si dice solo in riferimento al bene di cui è la privazione e al bene in cui si trova come nel suo soggetto.

Il male è reale soltanto in quanto è connesso con un bene e -356- siccome la conoscibilità delle cose dipende dalla loro realtà, ne segue che lo stesso male è conoscibile solo per contrapposizione al bene come le tenebre si conoscono per mezzo della luce⁸²73). Direttamente si conosce il bene e solo indirettamente il male, che ne è la privazione. Secondo la realtà delle cose il male non è una realtà opposta al bene, ma è una privazione del bene. La stessa privazione però può diventare un opposto contrario rispetto al bene nella considerazione dell'intelletto e della conoscenza in genere. Così il male è un oggetto diverso dal bene se si riferisce alle facoltà conoscitive e alle facoltà appetitive corrispondenti. In questo senso si può dire che è diversa la tristezza riguardante il bene perduto e quella che si riferisce al male posseduto⁸³74). Secondo la realtà il male presente è solo la privazione di un bene, ma secondo la considerazione della ragione è differente il male che consiste nell'ammissione di un bene posseduto ed il male che consiste nella presenza di un male attualmente subito. Evidentemente il male attualmente subito è a sua volta solo privazione dell'ente, del bene, ma la nostra conoscenza lo può considerare come una realtà attualmente presente.

⁸⁰ 71) *Summa Theologiae* I, q.48, a.2 ad 1: "malum distat et ab ente simpliciter, et non ente simpliciter: quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio".

⁸¹ 72) *Summa Theologiae* I-II, q.25, a. 2 c.a.: "Naturaliter autem est prius bonum malo: eo quod malum est privatio boni".

⁸² 73) *Summa Theologiae* I, q.14, a.10 c.a.: "Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebrae".

⁸³ 74) *Summa Theologiae* I-II, q.36, a.1 c.a.: "Malum ... est privatio boni: privatio autem, in rerum natura, nihil est aliud quam carentia oppositi habitus: secundum hoc ergo, idem esset tristari de bono ammisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cuiusdam entis: unde dicitur *ens rationis*. Et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii".

In qualche modo però il male ha anche una sua consistenza reale, non in quanto è considerato in se stesso, ma in quanto si riferisce al suo soggetto. La realtà del male nel mondo è innegabile essendo costatabile empiricamente. Il male però non esiste in se stesso; nessuna privazione infatti può avere un'esistenza indipendente, bensì in un soggetto reale e buono. Solo così la stessa privazione diventa in qualche modo "reale". Si parla indistintamente del male riferendosi sia al soggetto della privazione, sia alla privazione stessa, ma nel primo caso il male è qualcosa, nell'altro caso invece non è qualcosa di reale. Il male è privazione di un bene particolare (non del bene in assoluto) ed è perciò accidentale rispetto al soggetto della privazione. La privazione in se stessa non è qualcosa, ma il soggetto a cui conviene *per accidens* di essere alla base della privazione, è qualcosa. La privazione non è assoluta perché se lo fosse, il male sarebbe integro, il che è una contraddizione. Si tratta quindi di una -357- privazione come *ens rationis* esistente in un soggetto come *ens reale*. La cecità è una privazione, ma l'uomo cieco è una realtà⁸⁴75).

La privazione può essere un'"entità" non già come essenza, bensì come un'esistenza nel soggetto⁸⁵76). La privazione non è una cosa, una quiddità, ma è appunto l'assenza di essa. Se si intende però per ente non ciò che una cosa è (*quid est*), ma il fatto che è (*an est*), allora la privazione è una realtà perché esiste realmente, ma sempre in dipendenza dal suo soggetto.

b. Il male e il suo soggetto.

Abbiamo potuto constatare che, secondo San Tommaso, il male esiste realmente, in quanto si trova in un bene come nel suo soggetto. Il male infatti non può essere una privazione assoluta e quindi la sua corruzione lascia sempre qualche realtà intatta nella sua bontà ed è questa realtà buona che è il soggetto del male. Così anche il peccato dovrà essere considerato come una privazione esistente in un soggetto. La privazione dell'ordine dovuto rispetto alla norma della moralità esiste nel peccato in un soggetto buono che è l'atto umano considerato nella sua entità. Così sarà possibile una distinzione tra il formale e il materiale del peccato, una distinzione di peso decisivo per la retta comprensione della causa del peccato da parte di Dio come causa prima e della volontà umana come causa seconda, come

⁸⁴ 75) *De malo* q.1, a.1 c.a.: "malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali et hoc aliquid est: alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni ... id quod est malum non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, in quantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid".

⁸⁵ 76) *Summa Theologiae* I, q.48, a.2 ad 2: "ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re. Et hoc modo nulla privatio est ens: unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum *est*: et hoc est ens quo respondetur ad questionem *an est*. Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam". Cfr. *Contra Gentes* III, 9, n.1933: "Ens enim dupliciter dicitur ... Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens. Alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis: et sic malum et privatio dicitur ens, in quantum privatione dicitur aliquid esse privatum".

anche per una giusta valutazione della sufficienza e dell'efficacia della grazia che Dio conferisce all'uomo per resistere alla tentazione e per evitare il peccato.

San Tommaso prova che il soggetto del male è un bene partendo dalla concezione del male come di una privazione, che non è una semplice negazione. Se infatti fosse una negazione, allora il semplice non-ente dovrebbe essere un male e ogni cosa sarebbe “cattiva” per il -358- solo fatto di non avere la perfezione di un' altra cosa. Il Santo Dottore rivela ancora una volta il suo senso “aristotelico” per il *proprium* di ogni cosa. Ciascun ente reale è buono nel suo proprio ordine, è buono perché è quel che è e quel che deve essere e non perché è un' altra cosa dotata di un' altra perfezione.

Non vi è nessun dubbio che l'intelletto angelico è più perfetto di quello umano, ma l'uomo è buono e perfetto secondo la misura del *suo* intelletto, non secondo quella di un altro, anche se esso è più perfetto. In astratto quindi una perfezione può essere “più buona” di un' altra, ma in concreto la perfezione “migliore” di ogni cosa è quella che le è propria. Non ha perciò nessun senso parlare di un “male metafisico” che sarebbe la finitezza delle cose create. Il limite di un ente creato può costituire la ragione remota della possibilità del suo male fisico o (se si tratta di un agente dotato di intelletto) del male di colpa. Dio infatti, essendo infinito nella pienezza dell'essere attuale, è assolutamente buono e indefettibile, ma lo stesso limite delle cose create in se stesso non è nessun male perché è privazione di una perfezione non dovuta e in quanto la limitatezza è propria delle cose create, essa non solo non è un male, ma è, nell'ordine degli enti creati, un bene.

Perciò non ogni assenza di un bene è un male, ma solo l'assenza che è la privazione di un bene dovuto ad un tale ente determinato. Ora, San Tommaso fa notare che la forma e la sua privazione hanno lo stesso soggetto che è in potenza rispetto alla forma. La forma poi può essere la forma sostanziale e allora il soggetto sarà la materia prima oppure la forma accidentale e allora il soggetto sarà un ente semplicemente (*per se*) attuale e accidentalmente (*secundum quid*) potenziale. Ogni forma a sua volta è un ente e per conseguenza un bene. La perfezione di una cosa consiste infatti nella sua attuazione per mezzo della forma.

L'essere attuale è quindi sempre buono e perfetto. Ma anche l'ente potenziale non è semplicemente un non-ente, ma un ente imperfetto ordinato alla perfezione dell'ente in atto. Così anche l'ente in potenza, in quanto è un ente, è un bene, perché è ordinato all'ente e al bene. A ogni ente corrisponde infatti un bene: a un ente attuale un bene in atto, a un ente potenziale un bene in potenza. Così il soggetto del male, essendo un ente in potenza, in quanto è un ente, è un bene⁸⁶⁷⁷). La privazione -359- di un ente attuale (forma) si trova quindi in un ente potenziale come nel suo soggetto. Ovviamente l'ente che è la forma è distinto dall'ente che è il soggetto della forma, come l'atto è

⁸⁶ 77) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.48, a.3 c. a.: “Subiectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia ... Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam: et sic omne ens in actu, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum: sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum”.

realmente distinto dalla potenza. Perciò il non-ente si trova in un ente come nel suo soggetto, ma l'entità del soggetto non è quella della forma di cui il non-ente o il male è la privazione⁸⁷78).

Questo è possibile a causa della particolarità del bene privato per mezzo del male. Il male distrugge l'ente, ma non può distruggerlo totalmente secondo la ragione universale dell'ente. Per conseguenza il male non si oppone all'ente come ente, ma a tale ente, non all'ente universale, ma all'ente particolare. Così ogni male lascia integra una parte del bene che distrugge e si innesta su di essa come sul suo soggetto. La forma privata a causa del male può essere un'entità morale (male di colpa), ma allora rimane ancora il bene della natura (l'atto umano); può essere un'entità fisica (male di pena), ma allora rimane almeno la materia che è il soggetto della forma, alla quale il male si oppone come sua privazione. In ogni caso rimane un soggetto buono e solo esso può far sì che lo stesso male come privazione del bene possa avere un'esistenza reale.

Il male si dice quindi sempre relativamente al bene. In primo luogo relativamente al bene di cui è la privazione, ma anche al bene in cui si trova come nel suo soggetto e che è un bene potenziale diverso dal bene attuale della forma che lo perfeziona. Il male che è sempre la privazione di un bene particolare si oppone quindi al bene particolare di una perfezione attuale, lasciando integro e supponendo tale il soggetto della forma, che è identico allo stesso soggetto della privazione e che è costituito da un'entità potenziale rispetto alla forma distrutta dal male opposto.

Anche nel peccato si suppone un bene come soggetto dello stesso male di colpa (male morale). Infatti l'atto fisico del peccato che è come la sua materia rispetto alla forma, che è il disordine della colpa, è un ente e quindi un bene, un *bonum naturae* presupposto al *bonum moris*, ma anche alla sua privazione per mezzo della colpa. Ora, ogni ente -360- dipende nella sua entità da Dio e quindi anche il soggetto del peccato che è l'atto umano considerato non sotto l'aspetto morale, ma sotto l'aspetto strettamente "fisico", sarà un bene naturale e quindi potrà essere causato direttamente da Dio, mentre l'aspetto strettamente morale della colpa (sia considerata da parte dell'allontanamento dal fine ultimo, sia da parte della conversione disordinata a beni particolari), non potrà dipendere in nessun modo da Dio, bensì dal disordine della volontà umana, la quale, in questo caso, svolge il ruolo di causa prima non efficiente (perché il suo effetto non è un ente reale), ma deficiente (perché termina ad un ente di ragione che è il male di colpa come privazione dell'ordine morale dovuto).

La dottrina tomista sul bene come soggetto del male pone quindi le premesse per la soluzione della questione molto difficile della causa del male e in un modo particolare della causa del peccato. Il male ha una causa che è un ente e un bene. Propriamente si tratta di una causa materiale, mentre non vi è una causa formale e finale e la causa efficiente è accidentale essendo costituita sia nell'azione dal difetto dell'agente sia nella cosa stessa dalla corruzione di una forma, conseguente l'induzione di una forma nuova. Il difetto è accidentale perché non è un effetto dell'agente, ma piuttosto la mancanza di

⁸⁷ 78) *Contra Gentes* III, 11, n.1957b: "Non est autem inconueniens ut non ens sit in ente sicut in subiecto: privatio enim quaelibet est non ens, et tamen subiectum eius est substantia, quae est ens aliquod. Non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subiecto. Caecitas enim non est non ens universale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus: non est igitur in visu sicut in subiecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur: sed in aliquo alio bono; sicut malum moris est in bono naturae; malum autem naturae quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum sicut ens in potentia".

una perfezione nell'effetto e così anche la corruzione di una forma è accidentale perché l'agente intende di per sé di introdurre la forma nuova, non di distruggere la forma precedente.

Il difetto si trova perciò sia nell'indisposizione di un principio operativo subordinato (non nella causa prima che è indefettibile) oppure nell'indisposizione della materia del soggetto. Il difetto in un'azione è sempre accidentale rispetto alla causa propria dell'azione stessa, perché lo stesso fatto di essere deficiente si collega accidentalmente con il bene, al quale compete agire di per sé⁸⁸79). Così la causa del male è un bene e lo è accidentalmente anche in linea della causalità efficiente. Nel peccato San Tommaso distingue bene la stessa inordinazione della colpa e l'atto che è alla base del disordine. La privazione ha soltanto una causa *per accidens*, mentre l'atto ha una causa *per se*. Ovviamente il disordine è legato all'atto come la privazione è -361- legata al suo soggetto. Il difetto causato *per accidens* si deve ridurre alla causa *per se* dell'atto che è la volontà, la quale, essendo disordinata, produce *per accidens* il disordine anche nell'effetto⁸⁹80).⁹⁰

La distinzione tra l'atto del peccato (parte materiale) e il disordine (parte formale) permette però di far risalire la causalità dell'atto a Dio come causa prima, mentre la causalità del disordine (difetto) deve fermarsi alla deficienza dell'agente subordinato (volontà disordinata), il quale diventa così, rispetto alla ragione formale del peccato (malizia morale), la causa prima non efficiente, ma deficiente. Il problema della causa del male e in modo particolare della causa del peccato rispetto a Dio come agente primo ritornerà con tutto il suo peso in collegamento con la problematica della premozione fisica. Dio infatti non può essere in nessun modo causa del male di colpa, ma allo stesso tempo deve essere la causa di ogni realtà e quindi anche la causa del peccato è qualcosa di reale.

c. Male di natura e di colpa.

Il male in genere può essere causato sia dalla mancanza della forma o di una parte di essa, sia dal difetto nell'operazione o perché quest'ultima non c'è quando deve esserci (omissione) o perché non osserva il modo e l'ordine dovuto (commissione). In un modo del tutto particolare il male riguarda la volontà perché il bene al quale il male si oppone come sua privazione è l'oggetto proprio della volontà intesa come appetito intellettuale. Infatti, tutte le cose si muovono al bene e al fine, ma solo l'agente

⁸⁸ 79) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.49, a.1 c.a.: "Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali".

⁸⁹ 80) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.75, a.1 c.a.: "peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam ... Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, et praeter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate".

⁹⁰ Manca il numero 81).

dotato di volontà si muove al bene secondo un principio intrinseco e secondo la ragione formale del bene non considerando solo la cosa buona, ma ciò per cui essa è buona.

Così il male, considerato nel suo rapporto alla volontà, acquista una dimensione nuova. Anche qui il male consisterà nella mancanza della forma o dell'integrità di una cosa e allora si chiamerà male di pena, oppure nel difetto di un'operazione volontaria e allora si chiamerà male di colpa. La pena infatti ha la proprietà essenziale di essere contraria alla volontà e questo è il difetto della forma o -362- dell'integrità di una cosa. Nessuno vuole di per sé il difetto nella realtà delle cose e perciò esso è sempre contrario alla volontà e ha ragione di pena. Il difetto dell'operazione volontaria invece si chiama colpa, perché si imputa come colpa ciò che avviene in un modo difettoso nelle azioni di cui si è padroni. Il male rispetto alla volontà umana assume così la dimensione nuova di colpa e di pena⁹¹82). La colpa consiste nel male morale, la pena nel male fisico⁹², ma come riferimento al male morale del peccato come punizione di esso.

Il male è universalmente realizzato nella colpa e nella pena. La colpa ci rende semplicemente cattivi, mentre la pena causa in noi un difetto sotto un determinato aspetto. Il bene umano consiste nell'atto umano perché il bene in genere consiste più nell'atto che nella potenza. Ora, l'atto umano è l'operazione volontaria e l'uso volontario delle cose esterne⁹³ ed è proprio qui che si verifica il male di colpa per privazione del bene dovuto e perciò il male di colpa causa il male *simpliciter*. La pena invece è un difetto nelle cose esterne⁹⁴ che sono l'oggetto dell'uso volontario e perciò non è nell'atto ultimo nel quale si realizza la piena ragione del bene e per conseguenza il male di pena, essendo privazione di un bene imperfetto, è un male solo *secundum quid* ⁹⁵83).

La pena è un male che riguarda la privazione del bene di colui che viene punito; la colpa invece è la privazione di quel bene che consiste nel retto ordine a Dio come fine ultimo della vita umana⁹⁶84) Si potrebbe dire che il male di pena è più immanente al soggetto in cui si trova privandolo di un bene in ordine a se stesso, mentre il male di colpa è più trascendente perché priva il soggetto in cui si trova

⁹¹ 82) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.48, a.5 c.a.: “Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo, per subtractionem formae, aut alicuius partis, quae requiritur ad integritatem rei ... Alio modo, per subtractionem debitae operationis; vel quia omnino non est; vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae; et praecipue supposito, quod omnia divinae providentiae et iustitiae subdantur ... de ratione enim poenae est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel est poena vel culpa”.

⁹² Qui con il termine fisico, intende ontologico, per cui la pena può essere non solo un patimento materiale, ma anche spirituale (N.d.C.).

⁹³ Esterne alla volontà, ma non necessariamente al soggetto, perché la volontà può far cattivo uso di se stessa e delle altre potenze (N.d.C.).

⁹⁴ Analoga osservazione fatta a quella della nota precedente (N.d.C.).

⁹⁵ 83) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.48, a.6 c.a.

⁹⁶ 84) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.79, a.1 ad 4.

dell'ordine finale dovuto verso un fine distinto da esso e in ultima analisi verso un fine assoluto ed infinito, il fine ultimo che è Dio.

La pena è piuttosto una sofferenza passiva, un male subito, mentre la colpa è nell'operazione di un agente volontario, è un atto perpetrato da esso⁹⁷85). Il male di colpa come piena ragione di male in un soggetto -363- volontario precede il male di pena nel medesimo soggetto, perché il bene si dice per ordine al fine e quindi anche il male che ne è la privazione, riguarda in primo luogo il fine, il quale a sua volta muove l'agente ad agire e perciò riguarda prima l'azione dell'agente e solo in un secondo luogo anche la sua passione, causata da lui stesso o da un altro agente.

Il male dell'agente, che è il male di colpa, precede perciò il male di pena, che è il male del medesimo soggetto come paziente,. Il male di colpa riguarda l'azione, il male di pena riguarda la passione, la sofferenza, il fatto di dover subire un male. La pena a sua volta può seguire immediatamente alla colpa o può provenire da un altro agente, ma in un modo tale che secondo l'ordine della provvidenza possa essere considerato come punizione per colpa commessa in precedenza. Il peccato come colpa è immediatamente seguito dalla pena che consiste nella sottrazione della grazia. L'azione criminale, che è una colpa, è conseguentemente punita secondo la sentenza del giudice. Nel primo caso lo stesso agente causa la colpa e la pena; nel secondo caso invece un agente causa la colpa e un altro è all'origine della punizione.

La ragione formale, piena e perfetta del male si realizza nella colpa e solo indirettamente e ristrettamente si verifica anche nella pena. E' proprio per questo che la volontà divina ha un ordine diverso al male di pena e al male di colpa. Il male di pena è sempre un male della creatura sia che si tratti di una privazione del bene creato (ad esempio della vista nella cecità), sia invece che si tratti di una privazione del bene increato (ad esempio della visione beatifica nei dannati). Mentre il male di colpa riguarda formalmente e direttamente il bene increato non come può essere partecipato dalla creatura, ma come è in se stesso. Ne segue che Dio può volere direttamente il male della pena, ma non vuole mai direttamente il male della colpa. Se infatti Dio volesse il male di colpa direttamente, entrerebbe in contraddizione con Se Stesso e con la sua bontà⁹⁸86). Questa considerazione ha una notevole importanza nella soluzione del problema della causa del male da parte della volontà divina. Dio vuole permettere la colpa senza volerla direttamente (non vi è una predestinazione al peccato come pensava Calvino), ma vuole direttamente la pena non in se stessa ma come punizione per la colpa (la riprovazione può essere voluta da Dio ma solo dopo la prescienza dei demeriti, cioè delle colpe). -364-

Il male si divide in male di natura e nel male di ordine morale. Il primo si verifica negli esseri privi di intelletto, il secondo invece consiste propriamente nel difetto di un soggetto dotato di intelletto

⁹⁷ 85) Cfr. II *Sent.* d.37, q.3, a.2 c.a.

⁹⁸ 86) *Summa Theologiae* I, q.48, a.6 c.a.: "Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. Cuius ratio est, quia malum poenae privat bonum creaturae: sive accipiatur bonum creaturae aliquid creatum, sicut caecitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinae tollitur creaturae bonum increatum. Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato: contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amat: et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam poena". Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.19, a.1 c.a.

e di libera volontà. Il male morale a sua volta si realizza pienamente nel disordine della volontà, che è la colpa, e in qualche modo anche nel male fisico ordinato però al male morale come punizione per la colpa, che è il male di pena.

Tanto negli agenti volontari quanto in quelli naturali si trova il male dell'agente e dell'azione, ma l'ordine di questi mali tra loro è diverso secondo il tipo di agente in questione. Negli agenti naturali infatti dal male dell'agente segue il male dell'azione, mentre negli agenti volontari dal male dell'azione segue il male dell'agente, cioè dalla colpa segue la pena. La colpa è voluta dal peccatore (almeno da parte della conversione disordinata ad un bene particolare), mentre la pena è in contrasto con la sua volontà. Perciò la colpa consiste in un'azione o nell'omissione di un'azione, mentre la pena consiste nel subire passivamente⁹⁹87).

Il male dell'azione, che negli agenti volontari è il male di colpa, è attivo e conforme alla volontà disordinata; il male dell'agente, che negli esseri volontari è il male di pena, è passivo e contrasta con la volontà del soggetto che lo subisce. L'osservazione di San Tommaso che negli agenti naturali il male dell'azione segue al male dell'agente, mentre negli agenti volontari il male dell'azione precede il male dell'agente, è molto importante perché mette in rilievo la novità della volontà libera rispetto ad altri agenti, le cui azioni si svolgono secondo una forma determinata. La volontà appunto non è determinata e perciò l'azione che ne segue non è destinata ad essere difettosa secondo un difetto precedente nell'agente stesso, mentre negli agenti naturali l'azione è strettamente legata ad una forma determinata e perciò il difetto dell'azione dev'essere preceduto da un difetto nella causa efficiente prossima.

Ma la volontà, pur essendo qualcosa di nuovo rispetto agli agenti naturali, in quanto è indeterminata nel dominio della sua scelta, a sua volta fa parte di una natura che è quella del suo soggetto e perciò il male morale si riflette¹⁰⁰ anche sul male "naturale", penale, dell'agente. La volontà si presenta ancora una volta nella ~~-365-~~ sua struttura "analogica" avendo qualcosa in comune con gli agenti naturali e presentando anche degli aspetti assolutamente diversi e nuovi. La novità della volontà è però coinvolta nella sua caratteristica di essere un agente dotato di una natura (che è appunto quella della volontà) e questa subordinazione di due aspetti diversi nella volontà, la mette in una relazione molto complessa nei confronti di Dio, sia per quanto riguarda il peccato, sia per quanto riguarda la remissione del peccato nella giustificazione. La volontà sotto due aspetti diversi potrà essere causa prima e causa seconda: causa prima della moralità formale dell'atto (nel peccato sarà causa prima deficiente del disordine della colpa); causa seconda della natura materiale¹⁰¹ dell'atto (lo stesso atto materiale del peccato sotto il suo aspetto strettamente fisico dipenderà direttamente da Dio nella premozione fisica).

⁹⁹ 87) Cfr. *De Malo* q.1, a.4 c. a.: "Sic ergo ... poena et culpa differunt ... quia culpa est malum ipsius actionis, poena autem est malum agentis. Sed haec duo mala aliter ordinantur in naturalibus et voluntariis; nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis ... in voluntariis autem e converso: ex malo actionis quod est culpa, sequitur malum agentis, quod est poena, divina providentia culpam per poenam ordinante".

¹⁰⁰ Si ripercuote (N.d.C.).

¹⁰¹ Ontologica (N.d.C.)

L'osservazione di San Tommaso a proposito del male di colpa e del male di pena ci fa capire come la complessa struttura della volontà gli permette di affermare una posizione molto sfumata dell'uomo come agente libero davanti alla causalità efficacissima e determinante di Dio, causa prima che causa ogni bene senza causare la ragione formale del male soprattutto nella sua piena espressione del male morale nella colpa. Questo atteggiamento di San Tommaso, il suo senso per l'unità e per la differenza delle cose nell'ambito di una struttura analogica oppure, per usare un termine di B. LAKEBRINK, "analettica", sarà alla base della sua meravigliosa soluzione dell'incontro tra la libertà umana e la casualità divina, sia nel male che l'uomo fa per "sfuggire" a Dio, sia nel bene che Dio fa per portare a Sé l'uomo smarrito nel peccato e per riabbracciarlo come il Padre che accoglie il suo figlio.

d. Il posto del male nel bene dell'universo.

Per spiegare bene in che modo Dio può permettere e volere il male, San Tommaso insiste sul posto del male nell'universo. Abbiamo già potuto constatare che il male non è mai assoluto né totale ed universale, ma soltanto particolare. Per conseguenza, come una realtà parziale, può e dev'essere inserito in un insieme più vasto che è il bene comune dell'universo. In questa prospettiva, collocato nell'insieme di tutte le realtà create, il male, che in se stesso è soltanto un male e nient'altro, può assumere altre dimensioni e può perfino apparire come un bene almeno in qualche modo. Il Santo Dottore parla del male in genere come di una privazione del bene, senza specificare ancora la distinzione tra male morale e male di natura e afferma che l'esistenza di esseri capaci di un difetto di qualsiasi ordine è buona e ordinata al bene dell'universo, anche se il difetto preso in se stesso non lo è.

-366- Ora, un tutto esige la presenza di tutte le sue parti e la sua perfezione consiste proprio in questo. Così anche l'insieme dell'universo esige la presenza di tutti i gradi di perfezione che ovviamente sono diversi e quindi vi saranno parti più perfette e meno perfette in esso, ma anche la presenza delle parti meno perfette viene a contribuire alla perfezione del tutto. Il Santo Dottore fa corrispondere ai gradi del bene e della perfezione i gradi dell'ente secondo la convertibilità trascendentale tra ente e bene. Ora, come vi sono degli enti incorruttibili ed altri corruttibili e quindi meno perfetti e tutti insieme fanno la perfezione dell'universo, così la diversità dei gradi di perfezione che implica la presenza di parti defettibili nel suo insieme crea una realtà perfetta nel suo proprio ordine¹⁰²87).

¹⁰² 87) (numero ripetuto) Cfr. *Summa Theologiae* I. q.48 , a.2 c.a.: "perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit, ut nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur: quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorporalia; quaedam vero sunt, quae amittere possunt, ut corporalia. Sicut ergo perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere".

Cfr. anche *Contra Gentes* III, 71, n.2469; *De Verit.* q.5, a.4 ad 4; *IV Sent.* d.33, q.22, a.2, q.1a 2 ad.5.

E' importante notare che per San Tommaso la defettibilità potenziale è un vero e proprio "gradus bonitatis", anche se ad essa segue talvolta il difetto attuale. Vi sono delle nature particolari che per la loro stessa essenza hanno questa proprietà di poter venire meno e così la loro defettibilità essendo loro propria per natura costituisce una perfezione, anzi, un ente corruttibile privato della sua corruttibilità sarebbe imperfetto nel suo ordine, perché gli mancherebbe qualcosa di ciò che gli è proprio. Ancora una volta ritorna la stima immensa che l'Aquinate dimostra nei confronti di ogni natura nel suo proprio ordine. Si può quindi dire che gli enti corruttibili, in quanto per natura tali, sono buoni, perché la loro natura è buona, anche se poi la corruzione o il difetto attuale è un male. In questo modo anche le perfezioni minori contribuiscono alla perfezione dell'universo e comunicano con le perfezioni più alte nella stessa ragione comune di bontà e di perfezione, anche se questa si verifica in gradi ben distinti e diversi secondo la proprietà di ogni natura particolare. Come l'ente anche la perfezione e il bene sono realtà analogiche, "analettiche".

Ovviamente, per evitare equivoci, bisogna precisare che il male attuale non è direttamente ordinabile al bene dell'universo, ma lo è nella sua potenza, nella potenza del suo soggetto, il quale pur essendo -367- difettibile, è buono¹⁰³88).

Così Dio vuole direttamente la defettibilità potenziale in quanto è propria di una determinata natura e non impedisce che essa talvolta venga meno di fatto. Così l'universo è buono come un tutto, anche se non lo è necessariamente quanto alle sue singole parti, ma anche queste sono buone nella loro natura particolare, che Dio conserva e promuove nel suo stesso ordine¹⁰⁴89). Così la provvidenza divina ordina i singoli difetti al bene dell'universo intero. Ora, quando il Santo Dottore afferma che Dio ed ogni agente intendono produrre il meglio nel tutto, con questo non vuole insegnare una determinazione "morale" della volontà di Dio alla scelta del "miglior mondo possibile" (LEIBNIZ), perché tra la somma perfezione di Dio e la più perfetta creatura vi è sempre un'infinità di gradi di perfezione possibili e perciò non vi è oggettivamente qualcosa come il "migliore dei mondi", ma il senso di questa affermazione secondo cui Dio produce il meglio nell'insieme dell'universo è che nell'ordine dell'universo liberamente creato da Dio, il Creatore produce ciò che c'è di meglio, ma sempre nel suo ordine, senza escludere la possibilità di un universo diverso da quello attuale e possibilmente "migliore". Le singole parti poi non sono "migliori" prese in se stesse, appunto perché debbono realizzare anche gradi di perfezione minore, ma sono migliori nell'ordine al tutto, perché la ricchezza dei gradi di perfezione, compresi gli enti defettibili, è la perfezione del tutto.

¹⁰³ 88) *Summa Theologiae* I, q. 48, a.1 ad 5: "partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Haec autem ... non possunt convenire malo, nisi ratione boni adiuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, id est ratione boni adiuncti".

¹⁰⁴ 89) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.48, a.2 ad 3: "Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum ... Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediens. Tum quia provvidentiae est naturam non destruere, sed salvare ... ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant".

In questo contesto ci si può chiedere in che modo Dio causa il male. Un agente che produce una forma operativa defettibile, produce anche il difetto. Dio intende principalmente il bene dell'universo e siccome questo bene racchiude la defettibilità di talune delle sue parti, Dio volendo il bene del tutto indirettamente e accidentalmente (*ex consequenti*) vuole anche la defettibilità delle nature defettibili e non impedisce il difetto attuale. Dio causa perciò il male della natura accidentalmente ed indirettamente intendendo di per sé il bene dell'universo e il male di qualche parte di esso solo in quanto è ordinato al bene dell'insieme.

Così l'uomo saggio e prudente agisce permettendo -368- il male minore per un bene maggiore e la stessa sapienza e prudenza infallibili di Dio non impedisce certi mali particolari per non impedire il bene comune ed universale di tutto il mondo creato. Dio vuole e causa il male accidentalmente, non per se stesso ed in se stesso¹⁰⁵90). Oltre al male della natura Dio vuole permettere il male di colpa, il male morale nel senso stretto. Qui la sua causalità non è solo accidentale, ma è anche strettamente indiretta e cioè soltanto permissiva. Anche la defettibilità della volontà creata fa però parte del bene dell'universo, ma il difetto attuale che ne segue, essendo una negazione totale dell'ordine al fine ultimo, non è più ordinabile al bene dell'universo e quindi non può essere né voluto né causato, ma solo permesso e non impedito da parte di Dio.

2. 1. La volontà di Dio e la permissione del male.

a. Dio vuole ogni cosa in quanto è buona; di volontà antecedente vuole solo il bene, di volontà conseguente vuole anche il male.

Dio può volere il male solo *per accidens*, cioè in quanto è ordinabile al bene dell'universo e così è voluto a causa del bene aggiunto ad esso. Il male poi deve essere ordinato ad un bene maggiore del bene che è tolto da esso e perciò se il male toglie un bene più grande del bene dell'universo, un tale male non può essere voluto in nessun modo. Ora, il male di colpa si oppone direttamente al bene divino come è in se stesso e così esclude anche il bene dell'universo ordinato per natura sua a Dio come al suo fine ultimo. Ne segue che il male di colpa, in quanto è una privazione di tutto l'ordine a Dio come fine ultimo, non è ordinabile al bene dell'universo e quindi non può essere voluto in (69-23) nessun modo da Dio¹⁰⁶91).

¹⁰⁵ 90) *Summa Theologiae* I, q.49, a.2 c.a.: "aliquid agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit ... quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur *I Reg.* 2,6: Dominus mortificat et vivificat. Sed quod dicitur *Sap.* 1, 13, quod Deus mortem non fecit, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena: non autem mali quod est culpa".

¹⁰⁶ 91) ²³ Cfr. *Summa Theologiae* I, q.19, a.9 c.a.: "malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult".

Ci si deve allora chiedere quale sia il rapporto tra la volontà e l'azione divina da una parte e del peccato dell'uomo dall'altra. Può la realtà del peccato sfuggire alla volontà divina alla quale ogni realtà come tale deve essere sottomessa? Evidentemente si deve affermare tanto che Dio non vuole il male della colpa, quanto che anche il male della colpa come una realtà è sottomesso in qualche modo alla sua volontà assoluta e sovrana. Ora, -369- San Tommaso osserva che le due proposizioni, cioè il "volere che vi sia il male" e il "volere che non vi sia il male" non sono contraddittorie, perché sono entrambe affermative; sarebbero però contraddittorie le proposizioni delle quali una affermasse ed una negasse l'esistenza del male.

Perciò la volontà divina non è legata al volere che vi sia o che non vi sia il male come ad un'alternativa assoluta, che non permette un'altra possibilità. Perciò Dio non vuole né che il male vi sia né che non vi sia, ma vuole permettere che vi sia il male. Nei confronti del male di colpa la volontà di Dio è soltanto permissiva e una tale volontà anche se ha per oggetto la permissione del male è buona. La permissione a sua volta non è solo un non porre impedimenti, ma è una volontà (70-24) precisa di permettere¹⁰⁷92).

Il male di colpa non è oggetto della volontà divina direttamente, ma lo è attraverso la permissione che a sua volta è oggetto della volontà. Dio perciò non vuole il male di colpa e allo stesso tempo vuole permetterlo. Se volesse il male di colpa, sarebbe l'autore del peccato, il che è impossibile; se non volesse nemmeno permetterlo, allora vi sarebbe una realtà al di fuori della permissione divina e anche questo è impossibile. Dio quindi esclude la colpa e allo stesso tempo la permette. Il primo atteggiamento è quello che riguarda la colpa in astratto e così si parla della volontà antecedente perché precede l'esistenza concreta della colpa. Il secondo atteggiamento, quello della permissione del peccato, è invece chiamato volontà conseguente, perché riguarda il peccato in concreto, nella sua esistenza reale in colui che volontariamente pecca¹⁰⁸93).

La volontà conseguente è perciò quella che riguarda il dato concreto e reale, ciò che veramente avviene. San Tommaso dice addirittura che "riceve la condizione della creatura" il che potrebbe suggerire un'idea assai "molinistica" di una volontà divina dipendente dalla decisione del libero arbitrio creato. Questa interpretazione però non si può conciliare con l'insegnamento comune di San Tommaso. Il significato dell'espressione "ricevere la condizione della creatura" è perciò diverso. Infatti la volontà conseguente non permette il peccato in -370- coloro che hanno la volontà di non peccare, ma il fatto stesso che abbiano una volontà così ben disposta è un effetto della volontà e dell'azione divina su di loro, senza la quale nulla di buono può essere prodotto nella creatura. Dio permette il peccato invece in coloro che per colpa propria non hanno la volontà di non peccare ed un tale difetto è da

¹⁰⁷ 92) 24) *Summa Theologiae* I, q.19, a.9 ad 3: "licet mala fieri et mala non fieri, contradictorie opponantur, tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum".

¹⁰⁸ 93) 25) *I Sent.* d.46, q.1, a.4 ad 3: "mala culpae non fieri vult Deus voluntate antecedente, non autem voluntate consequente, nisi de illis quos scit mala non velle facere: quia voluntas consequens recipit conditionem creaturae. Nec tamen sequitur quod voluntate consequente velit mala fieri, sed vult permittere mala fieri". Cfr. *IV Sent.* d.14, q.1, a.3. q.1a 3 ad 5, dove S.Tommaso applica la distinzione di volontà antecedente e conseguente ai beati.

attribuirsi unicamente alla loro scelta libera deficiente, la quale allora, come deficiente, assume il ruolo della causa prima.

La buona volontà di non peccare è effetto della volontà e dell'azione divina; la cattiva volontà di peccare è invece unicamente l'effetto di se stessa e della conseguente permissione divina. Il fatto che la permissione del male sia condizionata non toglie nulla al fatto che la volontà del bene da parte di Dio sia perfettamente incondizionata da qualsiasi qualità della volontà creata.

b. La volontà divina riguardo al male di colpa e di pena.

Il male si realizza formalmente nel male morale, cioè nel male di colpa e come tale non può essere voluto da Dio. Dio però vuole il bene che precede e che segue un tale male. Il bene precedente il peccato è il bene di natura, anche di una natura che può venir meno, il quale bene è quasi la condizione previa del male di colpa. Dio infatti crea, conserva e muove ogni natura secondo ciò che le è proprio e quindi anche secondo la sua stessa defettibilità. Se non si ammette con San Tommaso una certa autonomia dell'essenza nel suo ordine, difficilmente si può spiegare come il male allo stesso tempo si sottrae e si sottomette alla volontà di Dio. Esso infatti è sottomesso alla volontà divina in quanto ogni realtà esistenzialmente dipende da Dio e la stessa essenza è coinvolta in questa dipendenza, in quanto è intimamente legata, nella realtà concreta in un ente, all'esistenza.

D'altra parte però ogni essenza ha una sua proprietà che Dio rispetta e promuove e quindi un difetto di una natura defettibile, considerato in astratto rispetto alla natura stessa, si sottrae alla causalità divina, ma vi rientra in quanto è concretamente inserito in una realtà ben determinata che è quella dell'atto umano. L'atto umano poi, essendo volontario e libero, ha un'autonomia particolare fondata sull'autonomia comune a tutto l'ordine delle essenze, ma allo stesso tempo superiore rispetto ad essa.

Ancora una volta possiamo constatare come la concezione analogica dell'ente nella sua analisi metafisica contribuisce alla soluzione di un problema di ordine pratico come può essere appunto quello del peccato e del suo posto nel progetto della volontà e della causalità divina. Il male della colpa è quindi inserito nel bene di una natura capace di difetto e questo bene è voluto da Dio. Come Dio vuole il bene precedente il peccato, così vuole anche il bene conseguente -371- ad esso. Ogni peccato infatti è ordinabile ad un altro peccato come una punizione per esso. Così lo stesso peccato può rientrare nel bene della giustizia e può diventare oggetto della volontà divina *sub ratione boni*¹⁰⁹94). San Tommaso distingue qui tra la colpa in se stessa e la sua relazione ad un'altra colpa secondo la quale il peccato stesso assume un carattere penale che può essere considerato sotto un certo aspetto (quello appunto

¹⁰⁹ 94) I *Sent.* d.46, q.1, a.4 c.a.: “cum voluntas Dei sit causa bonorum omnium, et omnium suorum volitorum, hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum. Unde, cum malum fieri secundum se non sit bonum ... non erit per se volitum a Deo. Sed utrumque bonum sibi coniunctum est bonum et a Deo volitum, scilicet et antecedens, quod est conditio naturae potentis deficere, quam Deus in tali conditione instituit et conservat; unde dicitur quod non vult mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Vult etiam bonum consequens, ex quo malum ordinatur: ex quo sequitur quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri”.

della giustizia punitiva) come un bene. Il male di colpa non è voluto da Dio in nessun modo, ma il male di pena (anche se a sua volta consiste in un peccato) può esserlo.

Dio può perciò volere come un bene il bene della natura potenzialmente defettibile. Per quanto invece riguarda il male attuale, il male che avviene nel momento presente, un tale male può essere soltanto permesso da Dio se si tratta di un male di colpa. Il male di pena invece è voluto da Dio, è voluto *per accidens*, cioè non in se stesso, ma rispetto all'ordine della giustizia, ma è voluto e non soltanto permesso¹¹⁰95). La ragione di questo diverso atteggiamento di Dio verso il male di colpa e di pena dev'essere ricercata nella diversa natura di questi due tipi del male. Il male di pena è un male particolare e perciò può essere considerato anche come un bene sotto un certo aspetto e così, *ratione boni adiuncti*, può diventare oggetto della volontà divina. Anche il male di colpa è particolare nell'ordine fisico perché suppone un bene della natura, ma è totale nell'ordine morale in quanto è formalmente opposto alla bontà divina e per conseguenza non è ordinabile al fine ultimo né può essere voluto da Dio nella sua presenza attuale (può invece esserlo secondo la sua presenza potenziale nella volontà defettibile).

Nella volontà divina bisogna però distinguere la sua prima ed assoluta intenzione dalla sua seconda intenzione riguardante il peccato attuale. La prima intenzione corrisponde alla volontà antecedente secondo la quale Dio creò tutti gli uomini per la beatitudine eterna; la seconda intenzione invece corrisponde alla volontà conseguente che non è assoluta, ma suppone il male come già avvenuto e lo permette come -372- male di colpa, mentre lo vuole come male di pena. Il peccatore si sottrae alla volontà divina con il suo peccato, ma la stessa volontà divina realizza in lui almeno quella bontà di cui è ancora capace dopo il suo peccato, la bontà cioè che consiste nella giusta punizione. Così la colpa esula dall'ordine diretto (anche se non da quello indiretto e permissivo) della volontà divina, ma la pena per la colpa reinsertisce in qualche modo la colpa nello stesso ordine della volontà divina.

Il peccatore non fa la volontà di Dio, perciò la volontà di Dio sarà fatta da lui. Chi non segue attivamente la volontà divina, dovrà sottomettersi passivamente ad essa nella punizione. Nemmeno il peccato però può infrangere l'efficacia della disposizione divina. Il peccato infatti non si verifica nei predestinati, ma solo in coloro che sono preconosciuti dall'eternità da Dio come peccatori e quindi sottratti all'ordine della predestinazione¹¹¹96). La predestinazione è incondizionata ed assoluta; in essa

¹¹⁰ 95) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.39, a.2 ad 3.

¹¹¹ 96) *De Verit.*, q.23, a. 2 c. a.: "Illud ... ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente. Sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de secunda intentione eius et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle: sed quia quidam suae salutis adversantur, quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per iustitiam damnans, ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus pena in praesenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente, neque conseguente; sed est ab eo solummodo permissus. Nec tamen intelligendum est ex praedictis quod intentio Dei frustrari possit quia istum qui non salvatur, praescivit ab aeterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum

la volontà conseguente corrisponde a quella antecedente; invece la sottrazione all'ordine della predestinazione (che non è la "predestinazione alla riprovazione") è condizionata dal peccato secondo la sua ragione formale di male morale, di colpa, di cui la volontà libera è la causa assolutamente prima; nella sottrazione alla predestinazione, conseguente appunto alla prescienza del peccato come futuro, la volontà conseguente diverge completamente da quella antecedente. Secondo la volontà antecedente anche il peccatore è ordinato alla salvezza; invece secondo la volontà conseguente è permesso il suo peccato ed è voluto il suo castigo, la sua pena secondo l'ordine della giustizia.

Dio vuole solo il bene, ma vuole permettere anche il male. Così vuole direttamente il bene della natura, anche se potenzialmente defettibile. Anche la pena conseguente al peccato è voluta da Dio non in sè ma secondo l'ordine della giustizia. La colpa invece è solo oggetto della volontà permissiva. Il male morale, essendo e supponendo la colpa, -373- può essere voluto da Dio solo di volontà conseguente (condizionata dalla prescienza del peccato), non già di volontà antecedente, la quale, essendo assoluta ed incondizionata, riguarda soltanto il bene morale dell'uomo e la sua salvezza.

Vediamo ora in che modo il peccato si inserisce nell'ordine della predestinazione e della provvidenza. La colpa sembra sottrarsi alla volontà divina, la pena invece la realizza anche nello stesso peccatore. Così il peccato esula dalla predestinazione, ma non può sfuggire del tutto alla divina provvidenza. Il peccato, essendo un atto umano e quindi un atto volontario e libero, non è un fatto necessario bensì contingente. Ora, tutti i fatti, compresi quelli contingenti, sono sottomessi alla scienza, alla volontà e all'azione causale di Dio. Un effetto contingente può sottrarsi all'ordine della causa seconda, ma non può sfuggire all'ordine della causa prima, che è universalissima¹¹²97).

Così anche le cause contingenti e libere come la stessa volontà umana sono sottomesse nella produzione del loro effetto a Dio, Causa prima. L'effetto necessario avviene senza difetto, la mancanza di perfezione è contingente e vi può essere solo in agenti non necessari sia nell'ordine fisico (ad esempio nel caso di un parto mostruoso che accade *ut in paucioribus*), sia nell'ordine morale (come avviene nella stessa realtà del peccato, il quale suppone un atto libero). Proprio per questo il difetto non può essere attribuito alla causa prima perché anche gli effetti contingenti hanno una relazione di necessità rispetto alla causa prima, mentre riguardo alla causa seconda sono propriamente contingenti e quindi anche defettibili¹¹³98). L'effetto trae la sua necessità o contingenza dall'ordine della causa

in salutem secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolutae voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam”.

¹¹² 97) *Summa Theologiae* I, 19, a. 6 c. a.: “Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non autem extra ordinem causae universalis”.

¹¹³ 98) Cfr. *De Verit.* q.2, a.14 ad 3 e ad 5: “quamvis causa prima vehementius influat quam secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundae; et ideo, si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis causa prima deficere non possit; sed multo amplius si causa prima posset deficere, et effectus deficere posset”.

seconda e non dal suo rapporto alla causa prima, perché riguardo alla scienza di Dio tutti gli effetti sono in qualche modo “necessari” perché considerati come già avvenuti e non come futuri¹¹⁴99).

Se però ogni effetto è necessario riguardo alla causa prima da parte dello stesso effetto, non si può dire che sia necessario da parte di Dio, anzi, perfino gli effetti precedenti con necessità dalla loro causa prossima sono contingenti riguardo a Dio che li produce con sovrana libertà. Per quanto poi riguarda i futuri contingenti, -374- la scienza di Dio nei loro confronti è certa in quanto sono già presenti davanti all’intelletto divino, anche se rimangono contingenti rispetto alla loro futurizione. Dio infatti conosce l’effetto futuro contingente secondo se stesso e così lo conosce con certezza e lo produce con necessità, ma conosce anche lo stesso effetto secondo il suo modo di procedere dalla causa seconda e così l’effetto non è certo perché la scienza e la volontà divina lo conosce infallibilmente e lo produce necessariamente, ma senza imporre la necessità all’effetto secondo la sua produzione dalla causa seconda. Dio conosce però con certezza il fatto che la causa seconda produrrà in un modo contingente il suo effetto perché ha la certezza della produzione dell’effetto considerato in se stesso¹¹⁵100).

Siccome poi l’effetto della predestinazione è il risultato della decisione divina e dell’azione divina conseguente ma anche dei meriti acquisiti dall’uomo adulto per mezzo di atti umani e liberi, la dottrina tomista sulla produzione dell’effetto contingente si applica anche alla predestinazione. Dio preordina gli eletti alla salvezza, la quale è certa da parte di Dio preordinante, anche se non lo è da parte dell’effetto eveniente. La predestinazione riguarda e la causa prima e la causa seconda; la riprovazione invece riguarda solo la causa seconda e proprio per questo la predestinazione è intesa direttamente da Dio ed è certa, mentre la riprovazione è ordinata al bene della predestinazione e per conseguenza non è direttamente voluta da Dio, il quale ha un decreto permissivo, ma non effettivo, della dannazione.

La predestinazione è quindi voluta e prodotta assolutamente, mentre la riprovazione lo è dopo la prescienza dei demeriti. Questo perché l’effetto della predestinazione è prodotto tutto da Dio e tutto dall’uomo, ma l’effetto della riprovazione ha nell’uomo la sua causa deficiente prima ed è perciò prodotto da Dio solo dopo la colpa precedente. Siccome il difetto della colpa è solo nella causa seconda e in nessun modo in quella prima, ne segue che la sua esistenza è del tutto contingente e quindi può essere conosciuto da Dio solo presupposto il fatto già avvenuto del peccato, mentre il merito non è soltanto conosciuto ma assolutamente -375- voluto da Dio prima ancora che la volontà umana lo preconscesca come futuro.

Questo vale per il merito ultimo con il quale si merita *de condigno* la vita eterna, ma si può anche estendere anche ai singoli meriti precedenti, i quali sono tutti compresi nell’effetto della predestinazione in quanto la vita eterna come effetto supremo della predestinazione ordina a sé tutti i

¹¹⁴ 99) Cfr. Ioannes CAPREOLUS, OP, *Defentiones theologicae*, ed. Paban-Pègues, Turonibus, Cottier, 1900, II, p. 442 con riferimento a *Summa Theologiae* I, q.14, a.13 ad 1: “Scita a Deo sunt contingentia, propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria”.

¹¹⁵ 100) Cfr. CAPREOLUS, op. cit., p.465.

meriti del predestinato¹¹⁶101). Per conseguenza si può dire che l'effetto della predestinazione e il suo difetto nella riprovazione sono fatti contingenti rispetto alla volontà umana, che ne è la causa prossima meritoria o demeritoria. Rispetto alla causa prima, la predestinazione è certa incondizionatamente e voluta assolutamente, mentre la riprovazione è certa solo dopo la previsione del demerito considerato come già avvenuto e solo così può essere anche voluta, cioè come pena per la colpa precedente.

A proposito del peccato e della predestinazione ci si può rendere bene conto come San Tommaso “*media via procedit*” tra il predestinazionismo, che trova la sua espressione ereticale nel protestantesimo e soprattutto nel calvinismo da una parte e l'indebita esaltazione del merito umano nel pelagianesimo e semipelagianesimo dall'altra parte. Nella prospettiva predestinazionistica vi è una vera e propria predeterminazione assoluta ed incondizionata alla dannazione e nel calvinismo perfino al peccato, mentre nella prospettiva pelagiana non vi è predestinazione assoluta nemmeno alla salvezza e al merito, ma il merito è atto dell'uomo da solo senza la grazia divina, la quale potrà intervenire solo in un secondo tempo ed è il merito umano che condiziona la salvezza, cosicché Dio predestina alla vita eterna solo coloro che prevede come quegli uomini che se la meriteranno.

Il molinismo sfugge all'accusa del pelagianesimo in quanto insegna la necessità della grazia preveniente per il merito, ma pone la sua efficacia non in Dio, bensì nella scelta dell'uomo, anche se si affretta a precisare che la scelta umana non merita la vita eterna in virtù della sua bontà naturale, ma solo in virtù di un decreto divino secondo il quale Dio stesso ha stabilito di dare la salvezza a coloro che faranno buon uso del loro libero arbitrio. -376- Nel molinismo l'ordine dell'intenzione corrisponde esattamente a quello dell'esecuzione ed in entrambi il merito precede e condiziona la consecuzione della beatitudine eterna. San Tommaso invece, e con lui tutta la scuola tomistica, insegna che Dio elegge determinati uomini in virtù di una predilezione speciale ed efficace e a causa di una tale predilezione conosce e preordina l'insieme dei mezzi attraverso i quali essi saranno condotti alla vita eterna ed in questo consiste propriamente la predestinazione¹¹⁷102). Secondo la sentenza tomista *Dio nell'ordine dell'intenzione* elegge, predestina, conferisce i meriti per mezzo della grazia efficace e *nell'ordine dell'esecuzione* muove con la grazia efficace ad acquistare dei meriti soprannaturali, ordina alla perseveranza finale e dà la gloria eterna.

La causa della predestinazione e della riprovazione negativamente considerata (cioè in quanto Dio vuole permetterla o in quanto la ordina come una pena alla colpa precedente) è la stessa volontà divina sommamente libera nei confronti di tutte le creature¹¹⁸103). Dio è la causa della predestinazione assolutamente e direttamente e della riprovazione dopo la prescienza della colpa e in un modo indiretto. In nessun modo invece è la causa della formalità del male di colpa, ma la vuole permettere, conserva e muove la volontà defettibile che ne è la causa prossima e la ordina al bene della giustizia.

¹¹⁶ 101) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.23, a.7 c.a.; S. BONAVENTURA, *I Sent.* d.40, a.2, q.2 in *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882, I, p.712 a; IOANNES A S. THOMA, *Cursus Theologicus*, t.III, p. 497b, disp. 29, ed. Desclée 1937.

¹¹⁷ 102) Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, p.11-13; cfr. F. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, Parisiis, Desclée, 1932⁶, I, §44, p.274 e 275.

¹¹⁸ 103) Cfr. CAPREOLUS, *Defensiones*, p.501, concl. 7a.

Solo così si può mantenere intatto il privilegio della sovrana volontà di Dio, alla quale sono sottomessi tutti gli avvenimenti, anche quelli contingenti. Perciò non si deve cercare *in concreto* la causa della differenza tra coloro che, trovandosi nel peccato, per grazia divina si convertono e coloro che, trovandosi nel medesimo peccato, si ostinano e si induriscono in esso secondo la permissione divina. Solo la volontà semplice di Dio ne è la causa, come è causa anche della differenza tra i diversi gradi di perfezione nelle cose create¹¹⁹ 104).

Bisogna evidentemente escludere da Dio ogni causalità nei riguardi della formalità del peccato, ma allo stesso tempo bisogna affermare con altrettanta energia la sua causalità assoluta rispetto alla predestinazione, per mezzo della quale Dio non esclude positivamente dalla salvezza, ma scegliendo questo uomo non sceglie quest'altro. Non -377- si tratterà quindi di spiegare l'imperscrutabile mistero della predilezione divina, ma di affermarlo difendendolo dal duplice errore di un predestinazionismo esagerato e di un naturalismo indebitamente esaltante le facoltà naturali dell'uomo. Fin qui può arrivare la ricerca teologica; il resto dipende solo dal beneplacito della divina volontà. "Deum si perconteris, cur nam velit Deus cum his specialiter potius, quam cum illis suam declarare misericordiam, ut scilicet vocati oboediant; necnon cum illis potius quam cum aliis suam exercere iustitiam, ut dimittantur, ac prorsus deserantur? Respondetur tibi ab Apostolo, nihil aliud esse in causa, quam divinae beneplacitum voluntatis".¹²⁰ 105)

c. b. Dio vuole che tutti gli uomini si salvino.

In virtù della sua predilezione Dio opera una scelta tra gli uomini non negativamente di esclusione dalla (71-26) salvezza, ma positivamente di ordine alla salvezza di questo piuttosto che di quell'altro. La predestinazione è assoluta in quanto la scelta divina positivamente ordinante alla salvezza non può essere condizionata da parte della creatura, ma la predestinazione che infallibilmente conduce al suo effetto, così che gli uomini predestinati di fatto si salvano, comporta anche il fatto che coloro che di fatto non si salvano non sono stati predestinati, non nel senso che Dio abbia sottratto loro qualcosa, bensì nel senso che non ha dato loro qualcosa che poteva, ma in nessun modo doveva dare.

Vi è però in Dio un'altra volontà che ancora precede la distinzione tra coloro che di fatto si salvano e coloro che di fatto non si salvano, secondo la quale Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e per conseguenza fa sì che tutti abbiano i mezzi soprannaturali sufficienti per salvarsi. La volontà divina

¹¹⁹ 104) *Contra Gentes* III 161, n.3321: "Cum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem praeveniens convertat, illos autem sustineat, sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos. Hoc enim ex simplici voluntate eius dependet: sicut ex simplici eius voluntate processit quod, cum omnia fierent ex nihilo quaedam facta sunt aliis digniora. Per la sovranità della volontà divina cfr. S. BONAVENTURA, *I Sent.* d.41, a.1, q.2, ed. cit., p.732b-733a.

¹²⁰ 105) Cfr. Franciscus ROMAEUS, OP, *De libertate operum et necessitate gratiae adversus pseudophilosophos christianos*, p.107, cit. da DUMMERMUTH, *S.Thomas et doctrina praemotionis physicae*, Parisiis, Année Dominicaine, 1886, p.313.

riguardante la salvezza di fatto si chiama volontà conseguente; quella che invece riguarda la possibilità di salvarsi (astraendo dal peccato il quale poi esclude di fatto dalla salvezza) è volontà antecedente.

San Tommaso conosce bene l'esigenza di salvare l'universalità delle volontà salvifica di Dio. La stessa Sacra Scrittura afferma esplicitamente che "(Dio) vuole che tutti gli uomini siano salvati" (I Tm 2,4). San Tommaso spiega queste parole ricorrendo all'autorità -378- di S. Agostino, il quale cerca di mettere (72-26) d'accordo il detto scritturistico con il suo predestinazionismo e perciò lo espone nel senso di una volontà divina che vuole la salvezza di tutti gli uomini che di fatto si salvano. Così la volontà salvifica sarebbe ristretta ai soli predestinati.

San Tommaso osserva che questo senso è soltanto accomodatizio. Un'altra possibilità di spiegare il dato biblico è quella di non intenderlo nel senso di una distribuzione singolare, bensì nel senso di una distribuzione generica, così che Dio vorrebbe la salvezza non di tutti i singoli uomini, bensì la salvezza di uomini provenienti da ogni genere, da ogni stato e classe della società umana. Finalmente vi sarebbe la possibilità più plausibile di spiegare la volontà salvifica universale di Dio ricorrendo col Damasceno alla distinzione tra la volontà antecedente e conseguente¹²¹106).

Il Santo Dottore precisa che la distinzione tra volontà antecedente e conseguente non deve essere intesa dalla parte della volontà stessa, bensì dalla parte degli oggetti voluti. Dio vuole tutte le cose in quanto sono buone. Ora, una cosa può essere buona secondo una considerazione -379- assoluta e non esserlo secondo una considerazione più particolare di tutte le circostanze aggiunte. Assolutamente parlando è bene che l'uomo viva ed è un male che sia ucciso, ma aggiungendo la circostanza che si tratta di un omicida, il contrario diventa buono, cioè è bene che sia ucciso secondo l'ordine della giustizia. La considerazione assoluta della bontà di una cosa muove la volontà non ad una

¹²¹ 26) 106) *Summa Theologiae* I, q.19, a.6 ad 1: "illud verbum Apostoli, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*, etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accomodata distributio, secundum hunc sensum: *Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur*: "Non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri", ut dicit Augustinus (*Enchirid*, c.103; MPL 40, 280). Secundo, potest intellegi ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: *Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Iudeos et Gentiles, parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus*. Tertio, secundum Damascenum (*De Fide Orthodoxa.*, lib. II, c.29; MPG 94, 968C, 969A), intelligitur de voluntate *antecedente*, non de voluntate *consequente*. Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem: sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari; unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus; quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat".

volizione effettiva, bensì ad una velleità, cioè a una volizione *secundum quid*. Di per sé la volontà tende non già a oggetti astratti, ma alla realtà concreta e la concretezza vuol dire particolarità. Per conseguenza la vera e propria volontà è quella conseguente, in quanto si porta verso un oggetto concreto, di cui l'intelletto ha previamente considerato tutte le circostanze particolari.

Così Dio vuole con una volontà accidentale la salvezza di tutti secondo una considerazione assoluta; vuole invece la salvezza dei soli predestinati con una volontà seguente ad una considerazione (73-27) più particolare delle singole circostanze, cioè con una volontà vera e propria. Ovviamente anche la volontà antecedente, pur essendo piuttosto una velleità che una volontà, appartiene alla vera volontà di Dio che è la volontà di beneplacito¹²²107). A proposito della volontà antecedente si può perciò dire che sia una vera volontà, ma come velleità è una volizione che non sempre arriva al suo oggetto, mentre la volontà conseguente che vuole gli oggetti concreti nella pienezza della loro realtà, si realizza sempre e così ciò che Dio vuole sempre avviene.

Dio vuole fare misericordia a tutti, ma di fatto fa misericordia solo a certi individui prescelti da ogni genere di uomini. Così la salvezza dev'essere attribuita unicamente alla bontà misericordiosa del Signore, mentre la dannazione proviene unicamente dalla colpa dell'uomo. Per illustrare questo stato di cose San Tommaso cita il profeta Osea (13,9) "perditio tua in te, Israel; tantummodo ex me auxilium tuum"¹²³108). Così la volontà salvifica universale che corrisponde alla volontà antecedente, offre la possibilità della salvezza indistintamente a tutti e perciò, se qualcuno si perde, la causa dev'essere ricercata in lui stesso, mentre la salvezza può essere raggiunta solo con un aiuto -380- speciale di Dio che efficacemente ed (74-29) infallibilmente di fatto conduce alla beatitudine eterna e così coloro che si salvano devono cercare la causa non già in se stessi, ma nella misericordia speciale e gratuita di Dio.

Dio ama tutte le cose e in modo tutto particolare tutti gli uomini, ma vi è in lui un amore generale che corrisponde alla volontà antecedente, con il quale egli ama tutti gli uomini singoli volendo loro qualche bene, mentre l'amore speciale di Dio corrispondente alla sua volontà conseguente, vuole la salvezza di fatto solo per i predestinati¹²⁴109). Il fatto di poter pervenire alla salvezza è in qualche modo dovuto alla natura umana secondo la finalità soprannaturale, secondo la quale Dio stesso ha liberamente ordinato l'uomo alla salvezza e questo bene della possibilità di salvarsi è voluto da Dio indistintamente per tutti gli uomini, mentre la salvezza che si verifica di fatto è il risultato di una scelta particolare.

Ogni uomo può salvarsi anche se di fatto non si salva. Se si salva, la sua salvezza proviene dall'azione divina, la quale conferisce la grazia, con la quale l'uomo compie le opere meritevoli e persevera fino alla morte. Se invece non si salva, si deve supporre che aveva la possibilità di salvarsi,

¹²² 107) 27) Cfr. *De Verit.* q.23, a.3 c.a.: "Invenitur in Deo proprie ratio voluntatis et sic voluntas de Deo proprie dicitur, et haec est voluntas beneplaciti, quae per antecedentem et consequentem distinguitur".

¹²³ 108) *In Rm XI*, lect.4, n.932: "Ideo autem Deus vult omnes per suam misericordiam salvari ut ex hoc humiliantur et suam salutem non sibi, sed Deo adscribant. *Os.* XIII, 9: Perditio tua in te, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum".

¹²⁴ 109) 29) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.23, a.3 ad 1: "Deus diligit omnes homines, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum; non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare".

la quale non si è realizzata di fatto a causa del peccato del quale l'uomo è la causa prima deficiente e Dio, previsto il suo peccato, non lo predestina alla salvezza e non gli concede quella grazia che di fatto porta all'acquisto della vita eterna.

Mentre la predestinazione riguarda il presente, cioè la grazia, e il futuro, cioè la gloria, la riprovazione non è la causa (75-30) della colpa presente, anche se è causa dell'abbandono da parte di Dio, conseguente alla colpa e della dannazione futura¹²⁵ 110). La predestinazione racchiude in sé la volontà di conferire la grazia, che di fatto porta al merito della vita eterna e di conferire anche il premio per il merito, mentre la riprovazione implica solo la volontà di permettere la colpa e di infliggere la pena per essa¹²⁶ 111). La colpa è oggetto di volontà permissiva, la pena è oggetto di volontà più direttamente ma non assolutamente, bensì solo dopo la previsione della colpa. La predestinazione -381- ha per oggetto tutto ciò che è voluto da Dio direttamente e questo può essere solo ciò che è buono; la prescienza invece riguarda ciò che sarà fatto dall'uomo col suo libero arbitrio e questo può essere sia buono che cattivo. Così si distingue la profezia comminatoria, che riguarda ciò che Dio conosce in causa e la profezia che si riferisce a quelle cose che sono conosciute da Dio così come sono in se stesse e questa si divide in profezia di predestinazione, se le cose previste sono buone, e di prescienza se sono moralmente difettose¹²⁷ 112).

Così San Tommaso insegna che la predestinazione che riguarda i salvati è completamente incondizionata e con questa tesi esclude il pelagianesimo e i suoi derivati, ma insegna anche che la riprovazione è condizionata dalla prescienza della colpa, anche se racchiude la volontà di permettere la colpa e di punirla e così si oppone al predestinazionismo rigido della scuola agostiniana, che sarà destinata a trovare un'espressione eretica nel protestantesimo e nel giansenismo.

A proposito della predestinazione San Tommaso esclude assolutamente che i meriti potrebbero in qualche modo influire sulla predestinazione da parte di Dio predestinante ed afferma che una tale opinione è così assurda che non si è trovato nessuno di mente tanto malsana da affermarla. Per quanto poi riguarda la causa della predestinazione da parte dell'effetto, prima esclude la posizione di Origene secondo cui un merito precedente in un'ipotetica vita anteriore a questa condizionerebbe la predestinazione (si tratterebbe di una specie di "opzione fondamentale" fatta ancora prima di nascere in quella vita dell'anima che secondo i platonici precedeva la sua unione col corpo); poi esclude anche la posizione semipelagiana, secondo la quale l'inizio della salvezza sarebbe in noi e la grazia di Dio porterebbe solo a compimento ciò che noi abbiamo iniziato.

Finalmente il Santo Dottore esclude l'opinione secondo cui Dio avrebbe dato la predestinazione a coloro che preconosce come uomini che faranno buon uso della sua grazia. Secondo l'Aquinate lo

¹²⁵ 110) 30) *Summa Theologiae* I, q.23 a.3 ad 2: "Nam praedestinatio est causa et eius quod expectatur in futura vita a praedestinatibus, scilicet gloriae; et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae, sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur".

¹²⁶ 111) Cfr. *ibid.* c.a.: "Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa".

¹²⁷ 112) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.174, a.1 c.a.

stesso buon uso della grazia da parte del libero arbitrio è un effetto della predestinazione e quindi non dipende da un merito previo. Ovviamente, nel progetto globale della predestinazione -382- un merito può essere causa di un altro merito particolare, ma l'effetto totale della predestinazione non ha nessuna causa da parte nostra, perché tutto ciò che ordina l'uomo alla salvezza, compreso lo stesso buon uso del libero arbitrio (76-31), che così si prepara alla grazia, è racchiuso nell'effetto globale della predestinazione e per conseguenza avviene per aiuto divino¹²⁸113).

Così Dio rivela negli uomini la sua misericordia risparmiandoli e la sua giustizia dannandoli; i primi sono predestinati alla salvezza; gli altri sono preconosciuti come coloro che, a causa della loro propria colpa, dovranno subire la pena della riprovazione. Perché però Dio sceglie alcuni per la predestinazione e altri li dannava, di questo non si può assegnare nessun'altra ragione all'infuori della divina volontà¹²⁹114). E' interessante notare che San Tommaso parla di Dio che "sceglie per la gloria" e che "ha dannato". La gloria è oggetto di scelta incondizionata, la riprovazione è un fatto già avvenuto, qualcosa che Dio non vuole direttamente ed assolutamente, ma che di fatto avviene. Nella predestinazione la volontà conseguente conferma quella antecedente, mentre nella riprovazione la volontà conseguente è diversa da quella antecedente.

Dio vuole il bene "in astratto" per volontà antecedente volendo che tutti gli uomini siano salvi, e vuole il bene anche "in concreto" per volontà conseguente permettendo soltanto il male di colpa ed ordinando ad esso la dannazione come pena secondo l'ordine della giustizia. Nella predestinazione il bene che ne è l'effetto è voluto assolutamente come è voluto assolutamente il bene "in astratto" che è oggetto della volontà antecedente.

Nella riprovazione invece la volontà conseguente, permettendo la colpa e infliggendo la pena, non riguarda il male in assoluto, ma in qualche modo dopo la previsione della colpa e sotto la condizione che vi sia la colpa. Ad ogni modo la volontà antecedente riguarda piuttosto la possibilità della salvezza che è comune a tutti, mentre la volontà conseguente riguarda ciò che di fatto avviene, sia la salvezza, e in questo caso la predestinazione è assoluta riconfermando -383- "in concreto" ciò che era oggetto della volontà antecedente "in astratto", sia la riprovazione, e in questo caso la volontà conseguente differisce da quella antecedente e perciò non è assoluta, ma condizionata dal peccato preconosciuto come già avvenuto.

(77-33)

3. 2. La grazia come rimedio sufficiente ed efficace contro il peccato.

a. La grazia sufficiente in genere.

¹²⁸ 113) ³¹) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.23, a.5 c.a.

¹²⁹ 114) ³²) *Summa Theologiae* I, q.23, a.5 ad 3: "Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos quos praeordinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobavit, per modum iustitiae puniendo ... Sed quare hos eligit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem". Cfr. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, I, 279 con riferimenti a *De Verit.* q.6, a.1 a.2 cc. aa. e a. 3 ad 11; *In Rm.* IX, lect. 3; *Contra Gentes* III, n.165.

Abbiamo potuto constatare che secondo San Tommaso vi è una volontà salvifica universale in Dio, secondo la quale Dio vorrebbe che tutti si salvino, ma questa volontà non si realizza sempre di fatto perché, siccome astrae dalle circostanze concrete dell'azione particolare di una causa seconda libera deficiente, è una velleità più che una vera e propria volontà. D'altra parte però la volontà salvifica universale suppone che Dio non esclude nessuno dalla salvezza e cioè che offre a tutti almeno la possibilità reale di salvarsi, così che se di fatto non si salvano la causa di questo fatto deve essere ricercata non nella volontà e nell'azione divina, bensì nel disordine della volontà e dell'azione della creatura defettibile ed attualmente deficiente.

L'esistenza della volontà salvifica universale implica perciò un aiuto sufficiente che Dio offre a tutti per salvarsi, un aiuto chiamato dai teologi "grazia sufficiente", per distinguerlo da quell'aiuto che di fatto porta infallibilmente all'effetto salvifico e che pertanto viene designato col nome di "grazia efficace". La dottrina contenuta in questa distinzione è *secundum rem* insegnata dallo stesso San Tommaso, il quale a sua volta si fonda sull'insegnamento della Chiesa, la quale sosterrà anche in seguito questa distinzione tanto importante per evitare gli eccessi e del predestinazionismo e del naturalismo di estrazione pelagiana.

Il sinodo di QUIERZY (maggio dell'853) insegna contro la duplice predestinazione sostenuta da Godescalco di Orbais un'esplicita distinzione tra la volontà di Dio riguardante indistintamente tutti gli uomini in vista della loro salvezza e la sua volontà nei riguardi di coloro che si salvano di fatto: Deus omnipotens 'omnes homines' sine exceptione 'vult salvos fieri' (I Tim 2, 4), licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum"¹³⁰115).

Il Concilio di Trento¹³¹116) insegna molto esplicitamente che Dio ha inviato il suo Figlio affinché -384- tutti ricevessero l'adozione a figli (Gal 4,5), ma anche se Cristo è morto per tutti (II Cor 5,15), non tutti ricevono il beneficio della sua morte, ma soltanto quelli, ai quali viene comunicato il merito della sua passione. La Chiesa nel suo magistero afferma senza dubbi che Dio offre la sua grazia a tutti, così che tutti hanno la possibilità di salvarsi, ma di fatto la sua grazia è ricevuta soltanto nei predestinati, ai quali è realmente comunicata. La grazia sufficiente garantisce la possibilità, la grazia efficace realizza l'attualità della salvezza.

Il *predestinazionismo radicale* riduce la grazia sufficiente a quella efficace: ogni grazia come tale è efficace¹³² e per conseguenza coloro che si salvano hanno la possibilità e la realtà della salvezza, mentre coloro che non si salvano, oltre a non avere la realtà della salvezza non hanno nemmeno la possibilità di salvarsi. In questa prospettiva viene negata l'universalità della volontà salvifica di Dio

¹³⁰ 115) Concilium CARISIACUM, DS 623.

¹³¹ 116) Cfr. Conc. TRIDENTINUM, DS 1522-1523, cfr. il contributo alla discussione sinodale di Gaspar a REGIBUS, OP, in: *Concilium Tridentinum*, ed Goerres., t.V, p.595, 39-52: "oportebat ut ea (scil. iustitia), quae omnibus sufficiens erat, nobis fieret efficax quando nobis applicatur et communicatur".

¹³² Questa è la posizione di Rahner (N.d.C.).

e si sostiene la predestinazione alla riprovazione, la quale nel calvinismo diventa perfino una predestinazione alla stessa colpa.

Il *semipelagianesimo* invece tende a ridurre la grazia efficace a quella sufficiente: tutti hanno la possibilità di salvarsi e coloro che di fatto si salvano conseguono la vita eterna non perché hanno avuto la grazia, ma perché hanno saputo, per mezzo delle opere meritevoli, rendere questa grazia efficiente. In questa prospettiva la grazia trae la sua efficacia non già dalla disposizione e dall'azione assolutamente sovrana di Dio, bensì dalla decisione dell'uomo di accettare la grazia che gli è offerta come possibilità di salvezza.

San Tommaso invece, distinguendo chiaramente tra la grazia sufficiente comune a tutti e la grazia efficace dei soli predestinati, evita l'eccesso del predestinazionismo in quanto afferma l'esistenza di una vera e propria grazia sufficiente con la quale Dio offre la sua salvezza a tutti gli uomini ed evita allo stesso modo anche gli eccessi del semipelagianesimo, in quanto insegna che la grazia efficace aggiunge qualcosa a quella solamente sufficiente e mentre è vero che la grazia sufficiente non si attua a causa della colpa dell'uomo, è altrettanto vero che la grazia efficace si attua non grazie alle opere umane, ma unicamente grazie alla decisione sovrana di Dio. Il merito di Cristo infatti è uguale per tutti quanto alla sua sufficienza, ma non lo è quanto alla sua efficacia e ciò avviene e a causa del libero arbitrio e a causa dell'elezione divina, che nella sua misericordia conferisce l'effetto dei meriti di Cristo e nella sua giustizia sottrae lo stesso merito ai peccatori¹³³ 117). Mentre il **-385-** conferimento dei meriti di Cristo è incondizionato, la sottrazione della grazia è condizionata dalla colpa precedente, alla quale segue come pena. Nel primo caso l'atto del libero arbitrio è effetto della predestinazione, nel secondo caso l'atto del libero arbitrio si sottrae alla volontà diretta di Dio, ma è preconciso e anche voluto in un modo permissivo e più direttamente secondo l'ordine di giustizia tra pena e colpa.

La grazia sufficiente dà la possibilità di salvarsi, ma non si attua senza la grazia efficace. Evidentemente, l'obiezione più ovvia è quella che una grazia sufficiente che di fatto non consegue mai il suo effetto è non solo alquanto "insufficiente" ma addirittura dannosa. Così la sottrazione della grazia efficace da parte di Dio potrebbe, nonostante la grazia sufficiente, portare alla colpa e alla dannazione e così la responsabilità ricadrebbe di nuovo su Dio che sottrae l'aiuto efficace. Il problema diventa molto chiaro nel caso della cosiddetta "*obduratio cordis*", di cui parla talvolta la Sacra Scrittura. Sembra che Dio stesso ne sia la causa.

Come si salva allora l'universalità della sua volontà salvifica e la "sufficienza" della grazia sufficiente? La Sacra Scrittura dice infatti che Dio indurisce il cuore dell'uomo in un modo tale da non poter ricevere la grazia ed essere liberato dal peccato per mezzo della giustificazione. E' proprio quel che osserva S. Paolo (Rm 9, 17-18): "Dice infatti la Scrittura al faraone: 'Ti ho fatto sorgere per manifestare in te la mia potenza e perché il mio nome sia proclamato in tutta la terra'. Dio quindi usa misericordia con chi vuole e indurisce chi vuole".

¹³³ 117) *De Verit.* q.29, a.7 ad 4: "Meritum Christi quantum ad sufficientiam aequaliter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam: quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur, quibusdam vero iusto iudicio subtrahitur".

Ora, soprattutto bisogna collocare bene il testo nel suo insieme: non si tratta di accertare quale sia la posizione personale del faraone davanti a Dio, cioè in che modo ha personalmente peccato, se ha perseverato nel peccato fino alla morte e se si è dannato, ma si tratta piuttosto di vedere il male della persecuzione del popolo di Dio in Egitto, di cui il faraone era uno strumento nell'insieme della provvidenza divina, che ordina i mali particolari ad un bene universale¹³⁴ 118). Evidentemente l'ostinazione del faraone suppone un peccato personale e per conseguenza la speculazione teologica può chiedersi in che modo la volontà di Dio che indurisce il cuore riguarda il peccato connesso con questa ostinazione nel male. -386-

Ora, dalle parole della Sacra Scrittura non risulta che Dio sia causa dell'ostinazione nel male attivamente e direttamente. L'uomo indurito nel male non riceve da Dio qualche mozione "cattiva", che lo istiga al male, né si può dire che Dio rendendo ostinato nel male il cuore di un uomo, lo esclude totalmente dalla sua misericordia, ma le parole di S. Paolo possono essere senz'altro interpretate nel senso di una sottrazione puramente passiva non della possibilità di convertirsi, bensì dell'aiuto efficace che attualmente ed infallibilmente opererebbe la conversione¹³⁵ 119). Perciò, indurire il cuore non vuol necessariamente dire che Dio conferisca positivamente la durezza, la quale appunto non è qualcosa di positivo, bensì un difetto e non vuole dir nemmeno che Dio sottragga la stessa possibilità di salvarsi, anche se sottrae per un tempo prolungato l'aiuto efficace e cioè con esso anche la stessa conversione e giustificazione attuale.

Questa poi è anche la soluzione di San Tommaso, una soluzione che, pur non essendo esplicitamente dichiarata nel testo della S. Scrittura, rimane sempre possibile nell'ambito del dato scritturistico. Il Santo Dottore infatti avverte nell'indurimento del cuore due cose: la colpa dell'uomo e sotto questo aspetto Dio non è causa in nessun modo, e la sottrazione di un aiuto speciale non dovuto, cioè della grazia attuale ed efficace, e in questo modo Dio ne è la causa, non in quanto pone qualcosa nell'uomo indurito, ma in quanto, seguendo il proprio giudizio dell'uomo, non manda la luce della sua grazia in coloro nei quali trova un ostacolo¹³⁶ 120).

Vi è per conseguenza una duplice causa dell'indurimento del cuore o dell'accecaimento della mente: l'ostacolo posto da parte della causa libera deficiente e la sottrazione della grazia seguente la giusta disposizione del giudizio divino. Il peccatore che persevera nel peccato ha perciò la possibilità di convertirsi, ma Dio gli sottrae, a causa della colpa precedente, l'aiuto efficace per realizzare la conversione.

Ciò che San Tommaso afferma a proposito dell'indurimento del cuore, che si oppone ad una conversione temporanea, lo insegna anche a proposito della riprovazione, che si oppone alla salvezza

¹³⁴ 118) Cfr. TOB, p.75 ss., 9 (18 a).

¹³⁵ 119) Cfr. M.-J. LAGRANGE, OP, *St. Paul. Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1916, p.235 ss.

¹³⁶ 120) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.79, a.3 c.a.: "Deus autem proprio iudicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit". Cfr. *In Rom.* IX, lect.3, n.781: "ad bona inclinatur Deus/ hominum voluntates directe et per se, tamquam actor bonorum; ad malum autem dicitur inclinare vel suscitare homines occasionaliter, in quantum scilicet Deus homini aliquid proponit vel interius, vel exterius, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum; sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum".

intesa come effetto globale della predestinazione. Come abbiamo già visto, la -387- predestinazione è soltanto al bene, mentre la volontà di permettere la perseveranza nella colpa e di infliggere la pena della dannazione è condizionata dalla colpa stessa.

La predestinazione è causa del merito; invece il demerito della colpa è causa della riprovazione. A causa della colpa Dio sottrae il suo aiuto efficace al peccatore, il quale non potrà in questo modo raggiungere la salvezza. Ma Dio abbandona il peccatore non perché questo lo abbandoni a sua volta, ma il peccatore che ha abbandonato Dio è stato a sua volta abbandonato da Lui passando di propria volontà dal bene al male¹³⁷ 121. La colpa precede l'abbandono da parte di Dio e perciò l'assenza della grazia è causata dal peccato e non viceversa il peccato dall'assenza della grazia. La riprovazione secondo San Tommaso non è la causa della colpa, anche se è la causa dell'abbandono da parte di Dio. Ora, ci si può chiedere se la colpa non potrebbe essere in qualche modo causata da Dio attraverso la sottrazione della grazia. Infatti, l'uomo abbandonato da Dio, cioè privo della grazia efficace, infallibilmente incorre in qualche colpa grave, anche se, in virtù della grazia sufficiente, potrebbe evitarla.

Il Santo Dottore osserva a questo proposito che, anche se l'uomo privo di grazia non può evitare tutti i peccati insieme, li può però evitare uno dopo l'altro presi singolarmente e perciò l'abbandono da parte di Dio secondo un progetto divino globale non impone allo stesso uomo la necessità di peccare nelle situazioni particolari¹³⁸ 122). L'uomo può evitare il peccato particolare e se non lo evita la colpa è interamente sua; questa colpa a sua volta prevista dall'eternità da Dio è la causa della sottrazione globale della grazia, la quale, pur non causando il peccato particolare, fa sì che l'uomo nel corso della sua vita potrà commettere e di fatto infallibilmente commetterà delle colpe gravi.

BAÑEZ espone giustamente il pensiero di San Tommaso quando afferma che si deve distinguere l'assenza della conversione a Dio come pura negazione di un'entità non dovuta e come privazione di qualcosa che è dovuto sul piano pratico *hic et nunc*. Se l'assenza della conversione si intende come pura negazione, allora Dio ne è la causa per mezzo della sottrazione della grazia, come è causa della conversione per l'infusione -388- della grazia efficace.

La non conversione segue infatti con necessità di conseguenza (quindi necessità condizionata) alla sottrazione globale della grazia. Qui bisogna però aggiungere che anche sotto questo aspetto Dio non causa allo stesso modo il merito e il demerito. Il bene infatti è causato positivamente per conferimento di una mozione o qualità positiva (grazia efficace), mentre il male è causato indirettamente, a modo di privazione, per mera sottrazione di un'entità non dovuta. Se poi la non conversione viene considerata sotto l'aspetto di un'omissione morale concreta, allora il libero arbitrio creato da solo ne è l'unica causa prima deficiente e Dio giustamente punisce colui che non vuole convertirsi col suo libero arbitrio.

¹³⁷ 121 Cfr. MAURUS RABANUS, *Epistola V ad Notingum (cum libro de praedestinatione Dei)*, MPL 112, 1532 B: "Non enim relictus sunt a Deo ut relinquerent Deum, sed relinquerunt eum et relictus sunt, et ex bono in malum propria voluntate mutati sunt".

¹³⁸ 122) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.23, a.3 ad 2 e ad 3: "licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit".

La causa prima del difetto della grazia è infatti il libero arbitrio, anche se la causa prima del conferimento della grazia è Dio e per conseguenza opporsi al conferimento della grazia è colpa esclusivamente della causa seconda libera deficiente¹³⁹123). Dio condanna alla riprovazione solo a causa dell'opposizione che vi è tra la salvezza del reprobato e il bene dell'universo e sotto questo aspetto si può dire che la riprovazione corrisponde alla predestinazione per quanto riguarda la sua gratuità, ma lo stesso fatto che la salvezza di un uomo si opponga al bene dell'universo è causato a sua volta dal peccato particolare di quest'ultimo e per conseguenza la riprovazione globale suppone già il peccato particolare¹⁴⁰124). La riprovazione globale è la causa di qualche peccato infallibilmente futuro in genere come la predestinazione è la causa globale di tutti i meriti seguenti. Però mentre la predestinazione generale trova conferma a livello pratico e particolare ed è per conseguenza incondizionata anche a questo livello, la riprovazione in qualche modo "gratuita" sul piano universale, è condizionata dal peccato previsto come futuro in concreto sul piano pratico e particolare.

La riprovazione non è causa del peccato particolare, ma è viceversa in qualche modo causata, condizionata da esso. Perciò non aggiunge nulla alla prescienza né sottrae qualcosa -389- alle capacità naturali del reprobato e perfino alla sua possibilità di salvarsi (grazia sufficiente). Racchiude però in sé la volontà di permettere la colpa, di sottrarre la grazia efficace e di ordinare la pena alla colpa secondo l'ordine della giustizia¹⁴¹125). La riprovazione considerata universalmente corrisponde alla predestinazione, perché, come questa racchiude la volontà di conferire la grazia e la gloria, così quella racchiude la volontà di permettere il peccato e di infliggere la pena. La differenza sta nel fatto che la volontà della predestinazione è diretta, positiva e incondizionata, mentre la volontà della riprovazione, è indiretta, permissiva e condizionata dalla prescienza del peccato nell'azione particolare. Il condizionamento nella riprovazione però non deve essere inteso da parte della stessa volontà divina, la quale è sempre assoluta, bensì da parte dell'oggetto voluto¹⁴²126).

La sottrazione della grazia e la dannazione sono volute solo dopo la previsione del peccato. Si potrebbe dire che nella predestinazione il progetto universale raggiunge tutti i particolari e quindi è

¹³⁹ 123) Dominicus BAÑEZ, OP, *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S.Thomae Aquinatis*, Madrid-Valencia. F.E.V.A., 1934, p.502a, ad I, q.23, a.3, c.a.: "Concedunt Theologi Deum esse causam actus peccati; ergo non est mirum, quod Deus asseratur causa non conversionis, quatenus non conversio est pura negatio entis, non autem quatenus non conversio est omissio mortalis; hoc enim pacto solum liberum arbitrium creatum est causa non conversionis".

¹⁴⁰124) F. MARIN-SOLA, OP, *El sistema tomista sobre la moción divina*, Madrid (Rev.de archivos) 1925, p.34 con riferimento a I *Sent.* d.46, a.1 ad 5: "Conditiones quibus homo efficitur deordinatus a consequitione finis, sub quibus existentem Deus eum salvum facere non vult, sunt ex ipso homine: et ideo totum quod sequitur, sibi imputet ad culpam".

¹⁴¹ 125) Cfr. Norbertus DEL PRADO, OP, *Praelectiones in Summam Theologicam*, Roma, Marietti, p.616: "reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati; nec addit aliquid supra praescientiam; quia nihil causatur in ipso per quod malus fiat; addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis, scilicet voluntatem ordinis poenae ad culpam".

¹⁴² 126) Questa istanza è stata giustamente rilevata da SCOTO: cfr. *Opera omnia*, ed. Balić, Civitas Vaticana, Polygl., 1963, t.VI; ordinatio I, lib.I, dist. 41, q.un.; p. 332 n. 40: "Potest dici aliter quod praedestinationis nulla est ratio, ex parte etiam praedestinati, aliquo modo prior ipsa praedestinatione; reprobatione tamen est aliqua prior, non quidem propter quam Deus effective reprobatur in quantum est a Deo actio ..., sed propter quam ista actio sic terminatur ad istud obiectum et non ad illud".

assoluto anche a livello concreto e pratico, mentre nella riprovazione il progetto universale è assoluto, ma è condizionato a livello pratico da parte dell'oggetto in quanto nei particolari il male di colpa si sottrae alla volontà divina. La sottrazione della grazia nel progetto della riprovazione porta infallibilmente a qualche peccato in genere, ma in particolare il peccato potrebbe essere evitato in quanto l'uomo è sempre sufficientemente assistito per evitarlo e perciò, in concreto, il peccato nella sua formalità di disordine morale è causato esclusivamente dalla volontà umana deficiente.

Già nella letteratura patristica non è raro incontrare un ricorso già quasi esplicito alla distinzione tra grazia efficace e grazia sufficiente, proprio per evitare la conclusione che Dio sia *in concreto* responsabile del peccato dell'uomo. Il Salvatore dei fedeli che acquistano la salvezza perché hanno voluto conoscere il Signore è allo stesso tempo il Signore degli infedeli, i quali dovranno ammettere di aver ricevuto da Dio i benefici sufficienti universali e comuni a tutti e anche i particolari¹⁴³ 127).

Il Salvatore salva tutti i predestinati, ma -390- domina anche i peccatori che vorrebbero sottrarsi alla sua volontà. La salvezza si acquista per mezzo dei meriti che sono veri atti umani, soprattutto per mezzo della fede intesa come conoscenza. La dannazione suppone il peccato, di cui l'uomo è il solo responsabile perché era assistito da Dio con grazia comune e particolare sufficiente per evitarlo. La causa del peccato concreto, particolare, non può quindi essere ricercata in Dio, ma nell'uomo stesso, il quale, pur essendo privo di un aiuto infallibile di Dio, non era del tutto destituito di aiuti sufficienti per salvarsi. Dio preconosce, ma non predetermina alla malizia morale del peccato, né fa violenza alcuna al libero arbitrio per costringerlo alla virtù, ma allo stesso tempo è la causa di ogni bene e al di fuori della sua cooperazione e del suo concorso è impossibile volere od operare qualcosa di buono da parte nostra¹⁴⁴ 128).

Si sente già chiaramente l'esigenza di conciliare la causalità universale di Dio su tutto ciò che c'è di buono nell'atto umano, ma di escludere allo stesso tempo un influsso violento sul libero arbitrio ed anche un influsso predeterminante sulla malizia della colpa. Quest'ultima è soltanto conosciuta, non voluta direttamente. Il bene invece è tutto un risultato della predestinazione e dell'azione diretta da parte di Dio. L'atto umano è visto già nella sua relativa autonomia tanto nel bene, quanto nel male e si fa già nettamente la distinzione tra la premozione al bene e la permissione del male. Lo stesso atto umano si situa diversamente nei confronti della causalità divina a seconda della sua qualità morale. Dio non ci aiuta a peccare, ma senza il suo aiuto non possiamo raggiungere la pienezza della giustizia.

Come la luce è causa della vista che vede attualmente un oggetto, ma non è causa della chiusura degli occhi e della conseguente privazione della visione attuale, così anche Dio ci aiuta a fare il bene, ma se facciamo il male, la colpa è unicamente nostra. L'allontanamento da Dio seguente alla conversione disordinata verso beni particolari è causata unicamente dal consenso della nostra volontà libera ad azioni illecite. Dio aiuta -391- coloro che si convertono a lui, mentre abbandona coloro che si

¹⁴³ 127) Cfr. S. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*. VII, 2; MPG 9, 412 A-B

¹⁴⁴ 128) Cfr. S. IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 30; MPG 94, 972 A.

allontanano da lui. Ma il fatto stesso che l'uomo si converta a Dio è un effetto dell'azione divina in lui¹⁴⁵ 129).

L'azione divina in vista della conversione è totale e incondizionata. Dio non solo aiuta con il concorso simultaneo coloro che si convertono a lui, ma previene la loro stessa conversione e la opera in loro con somma efficacia e determinazione senza danneggiare però la natura dell'atto umano volontario e libero. Per quanto riguarda invece l'allontanamento da Dio, essa è un inizio assoluto senza nessun influsso previo da parte di Dio: la sua causalità (che poi è puramente negativa) è tutta dalla parte dell'uomo. L'azione divina con cui il Signore punisce il peccatore segue il peccato stesso ed è condizionata da esso. La salvezza si ottiene per mezzo della fede e della carità, cioè per mezzo di virtù infuse, e perciò la salvezza presuppone un'azione divina positiva nell'uomo, dalla quale segue poi l'atto umano, il quale procede dalle facoltà dell'anima perfezionate dalle virtù infuse.

La dannazione invece suppone la colpa, la quale a sua volta è una privazione e perciò non aggiunge niente, ma toglie piuttosto qualcosa. Così l'atto umano peccaminoso, il consenso stesso nel peccato, è causato soltanto dall'uomo¹⁴⁶130). La dottrina sulla duplice predestinazione sorge spesso dall'ignoranza della distinzione tra prescienza e predestinazione. Se il termine "predestinazione" viene usato indistintamente per un qualsiasi decreto, sia incondizionato sia condizionato da parte di Dio, allora si può senz'altro sostenere che i reprobri sono "predestinati" alla dannazione. In nessun modo però vi è una predestinazione al peccato, perché il male di colpa non è voluto da Dio in nessun modo, ma è soltanto permesso.

Nella prospettiva agostiniana la radice di ogni peccato è la superbia e a causa di essa i reprobri sono destinati alla dannazione, ma non al ~~-392-~~ peccato. La superbia è precedente rispetto al decreto della riprovazione e per conseguenza la stessa riprovazione non è incondizionata come lo è invece la predestinazione vera e propria. Dio non è in nessun modo autore del peccato e per conseguenza non vuole il peccato né può "predestinare" ad esso. Lo stesso decreto di riprovazione non è direttamente causa della dannazione come la prescienza del peccato non è causa della colpa. I dannanti si dannano a

¹⁴⁵ 129) S. AURELIUS AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 5; MPL 44, 153: "Ad peccandum namque non adiuvamur a Deo; iusta autem agere vel iustitiae praeceptum omni ex parte implere non possumus, nisi adiuvemur a Deo. Sicut enim corporis oculus non adiuatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusve discedat; ut autem videat adiuatur ab ea, neque hoc omnino nisi illa adiuverit, potest. Ita Deus, qui lux est hominis interioris, adiuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum eius iustitiam boni aliquid operemur. Si autem ab illo avertimur, nostrum est; et hinc secundum carnem sapimus, tunc concupiscentiae carnis ad illicita consentimus. Conversos ergo Deus adiuvat, aversos deserit. Sed etiam ut convertamur, ipse adiuvat; quod certe oculis corporis lux ista non praestat".

¹⁴⁶ 130) MAURUS RABANUS, *Epistola IV ad Hincmarum Rhemensem*, MPL 112, 1520 D: "Hoc autem praedestinavit, ut haberet potestatem filius Dei fieri omnis qui credere voluisset in ipsum; quia nemo filius Dei fieri potuit, nisi fidem et charitatem quae per dilectionem operatur, habeat. Idcirco non est Deo, qui salutis humanae et bonorum omnium auctor est, seductio hominis et deceptio deputanda, per quam in mortem cadat perpetuam; sed magis sibimetipsi, qui propriae concupiscentiae, vel diaboli suggestioni consentiens, peccatum committit, nec inde condignam poenitentiam ante obitum agere voluerit".

causa del loro peccato, non a causa del decreto divino. Hanno scelto il male con il loro libero arbitrio e non a causa della prescienza divina¹⁴⁷ 131).

Dio permette soltanto la colpa e vuole punirla, ma solo “dopo” la sua previsione. Vuole invece conferire la grazia e la gloria senza previsione di meriti. Siccome non si distingue ancora tra predestinazione incondizionata e la volontà di punire condizionata dalla colpa precedente, la terminologia sembra voler affermare una duplice predestinazione: quella incondizionata alla salvezza e quella condizionata alla riprovazione, mentre il peccato è oggetto soltanto della prescienza.

Già S. Agostino pone molto esplicitamente il problema della causalità divina rispetto al peccato. Secondo lui la scienza divina è strettamente legata alla causalità: Dio conosce le cose perché ne è la causa. Considerando però il problema del male, ci si sente costretti a introdurre una distinzione tra prescienza e causalità. Dio infatti preconsce il male senza causarlo. La soluzione agostiniana rimane incompleta¹⁴⁸ 132), soprattutto per quanto riguarda la prescienza del peccato *in concreto*, il quale non può essere causato da Dio perché così Dio sarebbe l'autore del male, ma allo stesso tempo deve esserlo perché la conoscenza divina suppone la causalità, né basta dire che Dio raggiunge il peccato con la sua volontà di sottrarre la grazia al peccatore, perché tale volontà presuppone già la conoscenza della colpa in particolare come realmente futura ed inoltre la semplice sottrazione della grazia causa il peccato in genere, ma non lo raggiunge nel suo essere proprio che è quello di un'azione particolare e concreta.

Vi sono quindi due esigenze: quella di far dipendere tutti gli avvenimenti reali, anche contingenti e futuri, dalla causalità divina e quella -393- di sottrarre il male di colpa alla medesima. San Tommaso, fondandosi sui principi della metafisica aristotelica, saprà completare sostanzialmente la soluzione agostiniana che gli serve come valido punto di partenza. La scuola bageziana, tomista, sentendo molto il bisogno della dipendenza causale di ogni ente da Dio e della fondazione della scienza di visione (distinta da quella di semplice intelligenza che riguarda solo i possibili) nella causalità divina, cercherà in seguito di far vedere sotto quale aspetto il peccato si sottomette e sotto quale aspetto invece si sottrae alla causalità divina.

Il molinismo invece, preoccupato di escludere da Dio ogni sospetto di essere all'origine del male di colpa e insistendo sullo stretto legame psicologico tra l'atto umano e il disordine morale ivi incluso, cercherà di distinguere non nell'atto umano tra il suo aspetto fisico e morale, ma piuttosto nella scienza divina introducendo il concetto della scienza media, la quale riguarderebbe specificamente i futuri contingenti e in modo particolare i peccati futuri, che poi avrebbe in comune con la scienza di

¹⁴⁷ 131) RATRAMNUS, *De praedestinatione*, lib.II; MPL 121, 48 C-D: “Nullus proinde humanae culpae in Deum referas causam; vitiorum namque omnium humanorum causa superbia est. Hac sententia ostendit venerabilis Augustinus malos propter iniquitatem superbiae damnationi praedestinos, non autem ad peccatum: quoniam peccatum non est ex Deo ... At vero malorum sicut non est auctor, ita nec praedestinator”. Cfr. *ibid.* col 79 A: “Non tamen idcirco quia praedestinati, propterea damnandi, sicut non propterea mali futuri sunt, quia hoc eos futuros praescientiam Dei non latet. Damnabuntur enim propter malitiam suam, non propter Dei praedestinationem. Quemadmodum mali futuri sunt propterea quod hoc esse propriae voluntatis arbitrio elegerant; non propter divinam praescientiam”.

¹⁴⁸ 132) Cfr. Joseph van GERVEN, *Liberté humaine et présience divine d'après S. Augustin*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 55 (1957), 47, 327 ss.

visione la caratteristica di essere di cose reali, anche se future, e non di cose soltanto possibili, ma allo stesso tempo avrebbe in comune con la scienza di semplice intelligenza il fatto di non supporre una causalità previa riguardo al suo oggetto.

Non v'è nessun dubbio che la soluzione tomista è più fedele alla mente dell'Aquinate, il quale insiste sulla causalità divina universale rispetto a ogni ente reale e collega la scienza divina con la causalità anche per quanto riguarda la stessa conoscenza dei possibili, "causati" da Dio non come realmente esistenti, ma come enti in potenza, i quali, pur essendo potenziali, sono degli enti e non un puro nulla. (E' ovvio che la causalità divina riguarda diversamente l'essenza potenziale e l'essenza attuata dall'essere reale, ma in entrambi i casi si avverte il bisogno di una certa dipendenza da Dio come causa prima).

Vediamo ora in breve la soluzione di S. Tommaso e la disputa che ne è seguita. S. TOMMASO afferma che in genere ogni agente intende come fine il bene, mentre il difetto ne segue accidentalmente, al di fuori dell'intenzione dell'agente. Qui però bisogna distinguere bene tra il male di natura e il male risultante da un atto umano. Il male di natura può avere una causa nell'ordine della stessa *finalità* intesa, in quanto cioè il fine voluto esclude un altro fine incompatibile con esso. Così la forma del fuoco espelle quella dell'aria. Vi può essere inoltre una indisposizione da parte della *materia* e così avvengono nei fenomeni naturali dei parti mostruosi, oppure nell'ambito dell'arte dei prodotti scadenti a causa della materia difettosa. -394-

Finalmente il difetto può essere causato da un *agente strumentale* deficiente, come il passo zoppicante è causato da una gamba storta. Nei mali di colpa bisogna escludere il difetto da parte della materia, perché gli atti umani procedenti dalla deliberazione della ragione non sono azioni formalmente transitive, bensì azioni immanenti, perfezionanti lo stesso agente, che ne è anche il soggetto. Rimangono pertanto due possibilità di concepire il male morale: negli atti deliberati, formalmente peccaminosi, il difetto avviene da parte dell'*intenzione finale*; la scelta di un fine ultimo in concreto esclude la compresenza di un altro fine ultimo concreto nell'intenzione dell'agente.

Aderire con deliberazione in modo disordinato ad un bene particolare implica sempre l'allontanamento da Dio, vero fine ultimo. Gli atti non deliberati come i primi moti di sensualità, non hanno ragione di colpa, ma piuttosto di pena, e la loro causa dev'essere ricercata nel difetto dello *strumento*, che in questo caso è costituito dalle potenze inferiori dell'anima, (78-33) le quali agiscono come strumenti della ragione e della volontà. In entrambi i casi il difetto morale, sia come colpa, sia come pena, è causato dal difetto di un agente causale secondo, sia per un'errata scelta deliberata del fine ultimo, sia per un difetto di ordine nelle potenze inferiori dell'anima.

L'agente secondo in se stesso, sia la ragione e la volontà, sia le potenze inferiori, è buono e il difetto ne segue accidentalmente. Da Dio invece il difetto non segue in nessun modo, perché la causa prima di tutti i beni non può essere causa del difetto di un bene nemmeno per la sua assenza, in quanto il sommo bene è sempre presente, né conosce il cambiamento dalla presenza in assenza¹⁴⁹ 133). Dio è sempre presente, cioè non si sottrae completamente a nessuno, non abbandona del tutto nessuno. Perciò

¹⁴⁹ 133) ³³) Cfr. II *Sent.* d.34, q.1, a.3 c. a.

ogni uomo, anche il peccatore, può in ogni momento evitare il male particolare, perché Dio lo assiste sufficientemente.

Per allontanare da Dio ogni causalità del male di colpa il Santo Dottore afferma con parole assai esplicite l'esistenza di quella che si può chiamare grazia sufficiente. Per spiegare poi il male di colpa, insiste nella distinzione tra male naturale e morale ed esclude per quest'ultimo la causalità materiale, in quanto un'azione immanente non agisce su di una materia -395- esterna. Il male morale come pena ha la sua causa nel difetto di un agente strumentale; come colpa invece ha la sua causa esclusivamente nel difetto dell'intenzione finale. Questo perché la colpa consiste formalmente nella deliberazione e nell'elezione della volontà libera di un fine ultimo disordinato senza che vi sia, nella colpa stessa, una causalità strumentale precedente. che potrebbe determinare la volontà ad agire male, anche se la mancanza della rettitudine nella parte appetitiva dell'anima causa per qualche inclinazione l'errore nella scelta della ragion pratica corrompendo, almeno parzialmente, la prudenza.

In se stessa la colpa non suppone un male dell'agente, ma un male dell'azione (che è nell'intenzione dell'agente come suo fine), anche se il male dell'azione avrà per conseguenza il male dell'agente (79-34), che è il male di pena e in quest'ultimo è incluso anche il disordine delle potenze dell'anima come difetto sul piano dell'azione strumentale. Interessante è come la volontà appare in questa considerazione come qualcosa di assolutamente primo rispetto alla causalità dell'atto umano moralmente disordinato.

Ma l'Aquinate si chiede ulteriormente se l'atto peccaminoso non potrebbe avere una causa *per se* e introduce una distinzione molto importante per la scuola tomista tra l'atto fisico del peccato e il suo disordine morale. Come atto, anche il peccato ha una causa *per se*; come disordine invece può avere un duplice tipo di causa: sia la negazione semplice di una causa, dalla quale poi proviene la negazione dell'ordine nell'atto peccaminoso, sia l'intenzione disordinata che esclude l'ordine al vero fine ultimo. La negazione della causa basta per fondare la negazione dell'effetto, ma non basta per fondare la privazione dell'effetto in un soggetto a cui l'effetto è dovuto.

Bisogna perciò ricorrere all'altra causa che è l'intenzione disordinata dell'agente libero, il quale è causa accidentale e deficiente del male di colpa consistente formalmente nella privazione dell'ordine dovuto alla norma della legge e per conseguenza a Dio, fine ultimo, della cui volontà la legge è un'espressione autorevole. Ora ogni causa *per accidens* si (80-34) riduce ad una causa *per se* e perciò è la stessa volontà umana che, causando l'atto umano, causa accidentalmente, per difetto, anche il suo disordine morale. La volontà disordinata causa *per se* l'atto del peccato e *per accidens* il male morale ivi concluso¹⁵⁰134). La volontà causa *per se* l'atto del peccato e solo *per accidens* il suo disordine morale. Siccome poi solo il bene ha una causa *per se*, bisogna dedurre che l'atto fisico del peccato è un -396- ente e un bene e per conseguenza può e deve essere ricondotto a Dio come alla sua causa prima. Il disordine morale invece è solo una privazione dell'ente e del bene ed ha soltanto una causa *per accidens*, che è esclusivamente la volontà umana come causa deficiente assolutamente prima. Sarà proprio questa la distinzione fatta dai tomisti per spiegare come l'atto peccaminoso come atto dipende

¹⁵⁰ 134) ³⁴) *Summa Theologiae* I-II, q.75, a.1 c. a.

da Dio, causa prima, mentre il disordine morale compreso nello stesso atto, non dalla parte dell'oggetto, bensì dalla parte del soggetto che è la volontà, ha una unica causa prima deficiente nella volontà libera creata.

BAÑEZ distingue tra la moralità specifica dell'atto peccaminoso e la sua naturalità fisica. Vi sono anche degli aspetti morali che a loro volta rientrano nell'entità naturale dell'atto peccaminoso: la stessa ripugnanza oggettiva tra la norma della legge e il contenuto oggettivo dell'atto morale appartiene all'atto come sua qualità "naturale". Rispetto alla scelta libera della volontà, cioè da parte del soggetto, la moralità specifica acquista un'altra dimensione, che non si può dire strettamente fisica e sotto questo aspetto la malizia formale dell'atto peccaminoso non è qualcosa, ma la privazione di un ente e di un bene e così non (81-35) ha una consistenza reale, ma esiste solo secondo la considerazione della ragione come privazione dell'ordine dovuto.

Dio raggiunge con la sua causalità previa e predeterminante (premozione fisica) tutto ciò che vi è di entità reale e fisica nell'atto del peccato, compresa la contrarietà oggettiva rispetto al bene dovuto in quanto è una relazione reale, un ente predicamentale, accidentale, ma attualmente esistente. La contrarietà morale invece non è direttamente sottomessa alla volontà e all'azione causale divina, ma è da attribuirsi unicamente al difetto del libero arbitrio che era tenuto ad operare in conformità alla regola della ragione. La conversione ad un oggetto moralmente disordinato è da attribuirsi alla volontà deficiente come anche l'avversione nei confronti alla legge divina. La moralità dell'atto disordinato non è causata da Dio, perché Dio non è tenuto a non concorrere per mezzo della premozione fisica ad un tale atto e per conseguenza la sua azione si limita agli effetti fisici e comunque "naturali", cioè oggettivi, non alla moralità considerata dalla parte del soggetto libero dell'azione peccaminosa.

Il bene e il male si oppongono in materia morale, ma la loro opposizione non è formalmente "morale", perché non dipende dal libero arbitrio, bensì dalla stessa natura oggettiva degli atti specificati da tali oggetti; è invece morale, in quanto ha il suo luogo tra due atti umani procedenti dalla volontà libera. L'oggetto stesso della conversione disordinata della volontà a un bene particolare è un ente e un bene ed è voluto -397- dalla volontà *per se*, mentre la privazione della rettitudine non è intrinseca all'oggetto (82-35), ma lo segue, e perciò non è nemmeno direttamente voluta, ma scelta *per accidens* dalla volontà umana e soltanto permessa dalla volontà divina¹⁵¹ 135). Basta leggere S. Tommaso per accorgersi come è legittima questa esigenza di Bañez e come corrisponde alla mentalità metafisica dell'Aquinate. La trascendenza della volontà divina implica infatti che Dio è la causa di ogni ente come ente, diffondendo la sua azione su tutto l'ente e su tutte le sue differenze, compresa quella della necessità e della contingenza¹⁵² 136). Se poi ogni ente dipende da Dio, allora anche l'atto del peccato, il

¹⁵¹ 135) ³⁵) Dominicus BAÑEZ, OP, *Comentarios inéditos a la prima secundae de Santo Tomás*, ed. de Heredia, Salamanca, Biblioteca de teólogos. Españoles, 11, 1944, t.II, (qq.71-89 *de vitiis et peccatis*), q.79, p.211-213: "Deus est causa efficiens realis et physica totius naturalitatis quae est in actu peccati, et etiam est causa contrarietatis realis quantum ad naturalitatem quae invenitur in actu peccati et in actu virtutis, non autem est causa contrarietatis quantum ad omnem moralitatem specificam".

¹⁵² 136) ³⁶) *In Peri Hermeneias*, I, lect.14, 197-22: "Nam voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias".

quale è ovviamente un ente reale, dipende da Dio, non secondo tutto se stesso, bensì secondo tutto ciò che vi è di reale in esso. Ora, solo il difetto morale come pure la privazione dell'ordine dovuto da parte del soggetto, è un non-ente reale e come tale può e deve sottrarsi alla volontà e all'azione divina¹⁵³ 137). L'argomento vale però soltanto se si riesce a staccare la moralità dell'atto dal suo aspetto "naturale". La mozione divina riguarda allora l'entità naturale dell'atto peccaminoso senza causare il disordine formalmente morale imputabile (83-38) unicamente alla volontà deficiente. La causa prima premuove le azioni delle cause seconde fisicamente e quindi riguarda esclusivamente l'entità "naturale" dell'atto e non già la sua qualifica strettamente morale.

La moralità infatti è definibile soltanto per una relazione alla norma della legge e per conseguenza un agente che non è tenuto alla norma agisce al di fuori della moralità. Ma Dio nella sua causalità "fisica" non è sottomesso ad una norma morale; è la volontà libera che è tenuta a rispettare l'ordine della legge e per conseguenza il bene e il male morale riguarderanno la volontà creata nella sua scelta, -398- non già l'azione divina in essa.

La premozione si limita ad applicare la facoltà operativa all'atto secondo indipendentemente dalla qualifica morale dell'atto stesso. Se la facoltà possiede in pieno i principi operativi dovuti, l'effetto sarà buono, nel caso contrario sarà cattivo. Il male non potrà però essere imputato che alla facoltà e al suo soggetto, non alla causa prima che la premuove sia nell'ordine naturale, sia, per mezzo della grazia efficace, nell'ordine soprannaturale¹⁵⁴ 138). Per illustrare questo stato di cose si cita l'esempio di una gamba storta che causa lo zoppicare, che non si può ridurre al principio proprio della mozione. Ovviamente il male fisico non priva il bene semplicemente, ma solo sotto un determinato aspetto e perciò anche se non può essere causato dalla causa principale seconda, bensì soltanto dallo strumento, il difetto nell'azione risultante rientrerà nei suoi attributi reali e così sarà riducibile alla causa assolutamente prima, mentre il peccato come male di colpa formalmente morale è un male semplicemente e quindi in nessun modo può essere ricondotto a Dio come alla sua causa.

Se si dice che il concorso divino non è qualificato moralmente, ma la qualità morale dell'atto dipende piuttosto dalla facoltà libera, potrebbe sorgere l'impressione che vi sia un concorso divino

¹⁵³ 137) ³⁷⁾ Cfr. Ioannes NICOLUCCIO a Meldula, OP, *Tractatus theologicus et speculativus et moralis de iustificatione impij*, Bononiae 1695, p.35: "Deus suo influxu attingit quidquid boni, et perfecti reperitur in ea actione, cum totum hoc fit participatio eius, non vero quod in ea est defectus, cum hoc nequeat originari, et esse participatio eius, qui est purum bonum, ac perfectio infinita; sicut obliquitas claudicationis est a sola curvitate cruris, et a virtute motiva tota, et sola entitas, et perfectio motus, cum tamen motus claudi nequeat exerceri sine defectu: bene tamen verum est, deformitatem in actione humana peccaminosa existentem a Deo permitti propter aliquod maius bonum".

¹⁵⁴ 138) Cfr. Thomas PEGUES, OP, *Commentaire français. littéral de la Somme Théologique de S.Thomas d'Aquin*, IX (la loi et la grâce), Toulouse, Privat, Paris, Téqui, 1914, p.525: "Car la motion appliquant à son acte la faculté d'agir peut être de soi indépendante de la raison de bien et de la raison de mal dans cet acte. Si la faculté est ce qu'elle doit être quant à ses principes d'action, l'application à l'acte aboutira à un acte bon; si, au contraire, la faculté d'agir n'est point ce qu'elle doit être soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, la motion appliquant cette faculté à l'agir aboutira à un acte mauvais".

être, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, la motion appliquant cette faculté à l'agir aboutira à un acte mauvais".

neutro, esclusivamente simultaneo, il quale prende una determinata direzione soltanto dalla decisione della volontà. Una tale concezione coinciderebbe con il molinismo. Ora, i tomisti precisano che se la causalità divina agisce solo per un influsso universale, questo non vuol dire che sia indifferente e susseguente la decisione della nostra volontà.

La premozione è buona, ma diventa occasione del male per la nostra volontà deficiente, ed è anche previa riguardo all'atto del peccato, continuando però ad esercitare il suo influsso per mezzo di un concorso simultaneo adeguato. Riguardo all'entità dell'atto peccaminoso l'azione divina è positiva; riguardo invece alla deliberazione e alla scelta precedente è soltanto permissiva. Così la premozione divina all'atto del peccato è allo stesso tempo positiva (rispetto alla sua realtà fisica) e permissiva (rispetto alla privazione del dovuto ordine morale)¹⁵⁵ 139). -399-

L'azione divina che promuove all'entità "naturale", materiale, del peccato è quindi previa e positiva rispetto all'atto fisico del peccato, ma è soltanto permissiva e conseguente rispetto alla moralità del medesimo atto. La determinazione da parte di Dio è quindi incondizionata, ma è anche, sotto un certo aspetto, condizionata. Certi tomisti, (84-39) come ad esempio MARIN-SOLA¹⁵⁶140), si sforzano di attenuare il carattere incondizionato della determinazione all'entità fisica e "materiale" del peccato, mettendo in risalto che la previsione della determinazione della volontà al formale del peccato precede e quindi condiziona la predeterminazione all'atto fisico.

Così la volontà divina sarebbe, in questo caso, a sua volta determinata dalla volontà umana e in questo senso Dio premuoverebbe all'entità "naturale" del peccato, quasi contro la sua volontà e come costretto e coatto dalla nostra stessa volontà. Ovviamente un tale modo di parlare lascia perplessi, se non si capisce in che modo Dio "determina" e in che modo invece è "determinato". Il peccato agisce sulla sua volontà condizionandola non in quanto è realmente, ma in quanto è previsto dall'eternità e nella stessa previsione la parte propriamente "condizionante" non è l'entità fisica del peccato previsto come futuro, bensì la sua moralità formale risultante da una disordinata autodeterminazione del libero arbitrio.

Ora, nel peccato stesso il contenuto morale è come "avvolto" nell'entità fisica dell'atto reale e concreto, né si può parlare, sul piano della realtà concreta e fisica, di una moralità o di un disordine morale esistente al di fuori di un atto fisico concreto sia solamente interno, sia anche esterno, sia positivo, sia negativo (omissione). Perciò sul piano fisico lo stesso disordine morale è in qualche modo incluso nell'atto del peccato, mentre sul piano strettamente morale il disordine morale formale si può isolare dall'atto concreto del peccato e (85-40) così è l'oggetto della previsione. La moralità dell'atto

¹⁵⁵ 139 ³⁸⁾ Cfr. Ioannes GONZALES DE ALBEDA, OP, *Commentariorum et disputationum in primam partem Angelici doctoris divi Thomae tomus posterior*, Neapoli, Boninus, 1637, pp. 116 ss.

¹⁵⁶ 140) ³⁹⁾ F. MARIN-SOLA, OP, *Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, Madrid (Rev. de archiv. y mus.) 1926, p.69 con riferimento a GONET, *De scientia Dei*, disp. 4, num. 200, tom.I, pag.426: "Deus numquam determinat voluntatem ad materiale peccati, nisi ut obiective et in genere causae materialis et occasionalis determinatus ab eadem voluntate; quae ex propria malitia et defectibilitate praevidetur seipsam determinaturam ad formale ... Unde talis determinatio et applicatio ad materiale, est a Deo velut invito et coacto".

umano ha un'esistenza intenzionale nel soggetto libero, la quale però a sua volta esiste realmente nell'atto fisico del peccato.

Nel suo -400- ordine, cioè nell'ordine entitativo, la premozione, anche quella all'aspetto materiale del peccato, è incondizionata, ma in campo morale il disordine in qualche modo precede e condiziona la mozione divina. Nel piano reale Dio muove la volontà alla sua autodeterminazione; invece nel piano intenzionale prevede l'autodeterminazione della volontà e *dopo* la previsione le conferisce la mozione fisica all'entità "materiale" dell'atto, dentro al quale la volontà determina realmente se stessa.

GONZALEZ¹⁵⁷ 141) sostiene perciò che i due aspetti, quello positivo (incondizionato) e quello permissivo (condizionato) sono in qualche modo compresenti su due piani diversi. Dio conosce il peccato futuro tanto in un modo permissivo, quanto a modo di visione; prevede la autodeterminazione disordinata della volontà ed allo stesso tempo vede il suo concorso previo all'entità materiale del peccato con la sottrazione della grazia efficace ed il concorso simultaneo nell'azione particolare attualmente svolta.

La distinzione del piano reale da quello intenzionale, dell'aspetto entitativo da quello conoscitivo-volitivo, della caratteristica fisica da quella strettamente morale, sarà essenziale per la soluzione del problema e l'approfondimento di essa contribuisce a spiegare la posizione tomista, nella quale non solo si salva l'esigenza "metafisica" della totale dipendenza da Dio, ma anche l'esigenza "psicologica" dell'autodeterminazione della volontà. Vedremo in seguito come questa distinzione appare proprio nel dinamismo dell'incontro tra la volontà libera dell'uomo e l'azione efficace, naturale e soprannaturale, di Dio.

La scuola molinista da parte sua obietta che la moralità formale dell'atto umano, anche quello peccaminoso, è così strettamente legata all'entità (86-41) dell'atto stesso, che volere l'entità dell'atto significa *ipso facto* volere anche la sua malizia. Siccome poi è ovvia l'esigenza di allontanare da Dio qualsiasi causalità diretta rispetto alla malizia morale, partendo dalla premessa sopraddetta, i teologi di questa scuola¹⁵⁸ 142) negano conseguentemente una premozione fisica all'aspetto "materiale" del peccato. I tomisti metteranno in questione appunto la -401- premessa secondo cui la moralità formale è inseparabile dall'entità "materiale" dell'atto peccaminoso. Non si deve negare questo fatto *sic et simpliciter*, ma si deve distinguere con Bañez tra la moralità oggettiva, che a sua volta rientra nell'entità fisica dell'atto e la "moralità" in senso stretto che risulta unicamente dall'autodeterminazione della volontà.

¹⁵⁷ 141) Cfr. GONZÁLEZ DE ALBEDA, op. cit., p.117b-118a: "Et hinc etiam patet qualiter ex vi providentiae, quam ipse habet in mente sua (antecedenter ad nostram) de tali actu; tum positive, tum simul etiam permissive, possit cognoscere, illum esse infallibiliter futurum, cum talibus circumstantiis, quatenus, videlicet, permittit Petrum tali tempore instigari a diabolo per talem cogitationem talis obiecti mali, et decernit concurrere, ut auctor universalis, ad entitatem talis cogitationis, et simul etiam decernit subtrahere auxilium efficax gratiae praevenientis, et decernit concurrere ad talem actum in particulari, concursu simultaneo proportionato suae motioni praeviae".

¹⁵⁸ 142) Cfr. ad es. Leonardus LESSIUS, SJ, *De gratia efficaci*, Opuscula, t.II, Parisiis, Lethielleux, 1878, pp. 11-12.

Si può dire che la volontà è autonoma nella sua scelta morale intenzionale, ma lo è *dentro* all'atto "fisico" della volizione concreta. La struttura analogica di dipendenza/indipendenza garantisce e la premozione dell'atto volitivo libero e l'indifferenza attiva della sua adesione morale.

I teologi moderni ¹⁵⁹ 143) sottolineano l'assurdità del peccato, la sua irrazionalità e per conseguenza la sua inconoscibilità. Secondo loro il peccato non si potrebbe spiegare con la sottrazione della grazia efficace, sempre permanente l'aiuto sufficiente, perchè se il non agire divino causa inevitabilmente il (87-43) peccato, allora l'uomo non ha il suo peccato solamente da se stesso. Bisognerebbe perciò dire che il peccato non può essere spiegato nè per causa nè per non-causa, perchè entrambe sono istanze di correlazione razionale alla quale il peccato appunto si sottrae.

Ora, si può certamente discutere se questa posizione è vera o no, ma una cosa è certa e cioè che non è l'opinione di S. Tommaso. Il peccato infatti, pur essendo in se stesso una privazione di ente e quindi in qualche modo "irragionevole", non per questo sarà del tutto inconoscibile. L'Aquinate afferma con insistenza che il peccato è conoscibile per contrapposizione al bene, al quale si oppone e come il bene si conosce per la sua causa, così il male come sua privazione si conosce per il difetto di causa e così il sistema "bagneziolo" risulta più tomista di quanto talvolta si vorrebbe ammettere.

Inoltre non si può presentare il pensiero dei tomisti parlando di una "politica di inattività" da parte di Dio, la quale determinerebbe poi infallibilmente al peccato. L'inattività che consiste nella sottrazione della grazia efficace dopo la previsione della colpa non causa il peccato specifico e concreto, ma causa la necessità infallibile di incorrere in futuro in qualche peccato grave *in genere*. Anche *in concreto* però -402- si deve ammettere che il peccato non è tutto dall'uomo *sic et simpliciter*, ma è tutto da Dio e tutto dall'uomo secondo la sua entità "naturale" che è buona, mentre infatti la sua "moralità" specifica e formale risulta dall'autodeterminazione esclusiva e deficiente del libero arbitrio. A sua volta però l'autodeterminazione si svolge all'interno dell'atto della volizione.

La malizia morale, separabile soggettivamente, oggettivamente e realmente è legata all'atto positivo. Per conseguenza vi dev'essere in Dio una volontà previa di sottrarre la grazia efficace, perché diversamente la malizia del peccato non sarebbe nemmeno permessa da lui, il che è assurdo perché niente può accadere al di fuori di ciò che Dio o causa o almeno permette. Siccome il peccato è impossibile sotto l'aiuto efficace, la permissione del peccato implica la (88-43) volontà generale di sottrarre tale aiuto.

Se poi si ammettesse per assurdo che Dio non permette la malizia del peccato, allora sarebbe impossibile che Dio premuova all'entità positiva dell'atto senza la quale il peccato non può essere, perché non vi è un male assoluto. Infatti, dato il legame, da parte dell'oggetto, tra malizia morale e atto concreto, la permissione dell'atto secondo la sua moralità "specificata" implica la premozione all'entità positiva dell'atto stesso. Ora, se non vi fosse la premozione all'entità materiale dell'atto peccaminoso, l'atto concreto sarebbe realizzato dall'uomo prima ancora che Dio lo volesse e così la volontà divina

¹⁵⁹ 143) Cfr. B. LONERGAN, SJ, *Gratia operans. A Study of speculative development in the writings of St. Thomas Aquinas, excerptum ex dissertatione ad lauream*, Roma, Gregoriana, 1946, p.552: "Because sin is absurd, an irrational, an objective falsity, it cannot have as antecedent either cause or non-cause, whereby non-cause is meant a policy of inaction that makes sin inevitable; for both cause and non-cause are instances of intelligible correlation, and the irrational cannot be so correlated".

rispetto al bene che vi è anche nell'atto moralmente cattivo, sarebbe condizionata dalla volontà umana¹⁶⁰144).

In questo modo la dottrina tomista si presenta molto complessa e sfumata, ma appunto per questo la più adeguata alla soluzione del problema. La distinzione fondamentale è quella tra la moralità specifica dell'atto risultante dalla sola autodeterminazione della volontà e l'entità "fisica" dell'atto stesso, che comprende la stessa moralità oggettiva. Sul piano intenzionale la moralità specifica "precede" in qualche modo l'atto stesso e così "condiziona" la volontà divina. Sul piano reale ed entitativo invece la moralità segue l'atto umano alla cui entità positiva Dio premuove assolutamente condizionato non già dalla decisione concreta della volontà umana, bensì dalla previsione della sua autodeterminazione intenzionale futura nell'ambito di un tale atto concreto. -403-

La distinzione tra grazia sufficiente ed efficace potrebbe, a prima vista sembrare assai artificiale e superflua, ma ci si accorge ben presto che solo così si può spiegare il rapporto della volontà e dell'azione divina nei confronti del peccato e della dannazione da una parte e della conversione e della salvezza dall'altra. La grazia efficace che aggiunge a quella sufficiente, comune a tutti, l'infallibilità dell'effetto salvifico, corrisponde alla predestinazione, mentre la sua sottrazione corrisponde alla riprovazione: un fatto su cui i maggiori esponenti della teologia cattolica sono d'accordo¹⁶¹ 145).

L'esistenza della grazia sufficiente a sua volta garantisce l'universalità della volontà salvifica di Dio, il quale con volontà antecedente, ma reale, vuole la salvezza di tutti. Dio vuole salvare tutti e perciò offre a tutti gli aiuti sufficienti per la loro salvezza; di fatto però questa volontà si realizza nei soli predestinati¹⁶²146. In questo modo la distinzione tra i due tipi di grazia risulta necessaria per spiegare la predestinazione determinata e la volontà salvifica universale ed anche per rendere conto del modo in cui l'atto umano procede tanto da Dio, causa prima, quanto dalla volontà libera nella sua autodeterminazione.

Due (89-45) principi devono essere ugualmente rispettati:

a) La volontà salvifica universale di Dio è la possibilità da parte dell'uomo di evitare *hic et nunc* i peccati. Dio non comanda cose impossibili e così, se fosse impossibile evitare il peccato concreto, ne seguirebbe che Dio non comanda di non fare un tale determinato peccato, il che è assurdo. E' perciò necessaria *la grazia sufficiente*, che dà all'uomo la reale possibilità di evitare un tale peccato particolare. La tesi della grazia sufficiente è rivolta sostanzialmente contro gli eccessi del predestinazionismo.

b) Bisogna affermare altresì la necessità della *grazia efficace* premovente efficacemente ed infallibilmente a livello soprannaturale la causa seconda libera ad elicitarne l'atto umano soprannaturale.

¹⁶⁰ 144) Cfr. Didacus ALVAREZ, OP, *Operis de auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima eius cum efficacia eorum concordia summa*, Lugduni, Cardon-Cauellat, 1620, p.714.

¹⁶¹ 145) Cfr. S.Robertus BELLARMINUS, SJ, *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. IV, Romae, Menicanti, 1840, controv. III, lib. I, c.11; p.402a: "sublata gratia efficaci tollitur fundamentum praedestinationis".

¹⁶² 146) Cfr. GONZALEZ DE ALBEDA, op. cit., p. 47b, Disp. 56, sect. 3, q.19, a.6: "In Deo est vera, et positiva voluntas circa salutem plurium, quam praedestinatorum; ergo, cum solum in praedestinitis impleatur, aliqua est beneplaciti voluntas in Deo, quae non impleatur".

La Scrittura infatti ci insegna che senza l'aiuto del Signore “non possiamo far nulla” (Gv 15, 5) e San Paolo chiedeva a coloro che presumevano troppo dei loro meriti: “Che cosa mai possiedi che -404- tu non abbia ricevuto?” (I Cor 4,7). La tesi della grazia efficace è diretta contro il pelagianesimo ed i suoi derivati. La dottrina tomista confuta allo stesso tempo due errori con radici simili.

Il predestinazionismo si sente portato a negare il libero arbitrio, per affermare la predestinazione e l'efficacia della grazia; il naturalismo invece tende ad esaltare la libertà dell'arbitrio distruggendo l'efficacia dell'intervento divino¹⁶³147). La teologia cattolica invece afferma che vi è la predestinazione e la libertà e il tomismo sostiene inoltre che i due termini non solo sono compresenti come due dimensioni complementari, bensì come due realtà collegate: più si è liberi più si è dipendenti da Dio e più Dio agisce in noi, più diventiamo liberi. Anche il tomismo cerca di stabilire l'influsso reciproco di queste due realtà, ma a differenza di altri sistemi esso non pretende di conciliare a priori la grazia con la libertà, perché ritiene che queste due realtà sono già “conciliate” tra di loro per la (90-45) loro stessa natura; al massimo ci si può chiedere *ex post* quale sia la dinamica concreta di un atto umano sia meritevole sia demeritevole.

Il senso della distinzione tra la grazia sufficiente ed efficace nella dottrina tomista è per conseguenza determinato non da considerazioni precedenti l'atto umano concreto, bensì da considerazioni che suppongono un atto umano di una determinata qualità morale come già realmente avvenuto e cercano di elucidarne i presupposti¹⁶⁴148). Se l'effetto, considerato come già avvenuto, è buono, si suppone la grazia efficace; se invece è moralmente cattivo, si suppone almeno la grazia sufficiente, perché altrimenti l'uomo non potrebbe evitare il peccato e per conseguenza non ne sarebbe nemmeno pienamente responsabile.

Le due specie di grazia si distinguono realmente, anche se la grazia sufficiente, pur non essendo infallibilmente efficace, non è del tutto inefficace, ma la sua efficacia si limita a prestare tutto l'aiuto necessario alla possibilità di evitare il male morale in una situazione concreta. Questa potenzialità, che pure è reale e quindi non un puro non-ente, non sarà però mai di fatto attualizzata. L'efficacia infallibile ed attuale della (91-46) grazia efficace che aggiunge qualcosa a quella -405- sufficiente non deriva dall'uomo, nè in genere dalla causa seconda libera, ma unicamente da Dio, causa prima.

Da qui però non segue in nessun modo il predestinazionismo estremo, perché l'efficacia della grazia non si considera *a parte priori*, bensì *post factum* e cioè *a parte posteriori*. Se l'effetto è moralmente buono, dipende tutto da Dio e tutto dal libero arbitrio, come da due cause integre, ma subordinate. Così la moralità dell'atto, frutto dell'autodeterminazione della volontà libera, è a sua volta

¹⁶³ 147) Vicente Beltrán de HEREDIA, OP, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia (textos y documentos)*, Madrid, Istituto “F. Suarez”, 1968, p.166. Cfr. ibid. p.165 l'invito alla moderazione nella ricerca teologica ; il procedimento secondo cui si vuole operare una concordia tra la grazia e il libero arbitrio diminuendo l'uno e aggiungendo qualcosa all'altro è alquanto pericoloso.

¹⁶⁴ 148) Cfr. Alberto GALLI, OP, *La salvezza dei non credenti*, Sacra Doctrina 62, 1971, Bologna, p.196 ss., n.6, e p.198: “sotto i termini astratti che designano le due specie di grazia, viene espressa la differente posizione in cui si trova l'uomo nei confronti della causalità e della volontà divina. Solo quando agisce virtuosamente egli è del tutto sotto la volontà e la causalità divina; quando invece compie il male l'uomo cade da solo, pur dipendendo da Dio per tutto ciò che vi è di positivo nel suo agire”.

un'entità positiva e torna quindi a far parte dell'entità reale dell'atto stesso, la quale poi è, come ogni ente, sottomessa interamente all'influsso della causa prima.

Se invece l'effetto è moralmente cattivo, allora si suppone la grazia sufficiente e la sottrazione puramente privativa della grazia efficace non avviene in un modo assoluto ed incondizionato, ma soltanto "dopo" la previsione della colpa. La malizia morale formale è totalmente dal libero arbitrio come da causa prima deficiente in quanto è la privazione della rettitudine morale dell'atto umano e come tale rimane soltanto un ente di ragione, la cui esistenza non solo dipende immediatamente dalla scelta autonoma del libero arbitrio, ma si limita ad essa, così da non rientrare in nessun modo nell'entità reale dell'atto umano e per conseguenza in un modo tale da non dipendere affatto dalla causalità prima di Dio.

La stessa resistenza della volontà umana alla grazia divina, considerata formalmente sotto l'aspetto della privazione di rettitudine morale dovuta, non è un'entità reale e fisica così da poter essere annoverata tra gli effetti della causalità efficiente della premozione fisica naturale o della grazia attuale e quindi si sottrae a qualsiasi causalità al di fuori della scelta intenzionale del libero arbitrio deficiente.

Per applicare bene la dottrina tomista sulla grazia sufficiente ed efficace occorre osservare i seguenti principi:

- ▶ Non si deve mai procedere a priori parlando di Dio come offerente o conferente, dante o sottraente positivamente gli aiuti di grazia senza considerare l'effetto come già avvenuto. Bisogna invece partire sempre dall'atto umano concreto, cioè dall'effetto e a posteriori.
- ▶ Occorre tener sempre presente il principio universale di causalità: ogni atto reale dev'essere ricondotto, nella linea della causalità efficiente, a Dio come alla sua causa prima.
- ▶ La volontà umana è libera conservando sempre l'indifferenza attiva e determinando se stessa all'esercizio e alla specificazione dell'atto, non però efficacemente e fisicamente (il che sarebbe assurdo perché in contrasto col principio di causalità), ma moralmente ed intenzionalmente.
- ▶ -406- il male, soprattutto il male formale di colpa, non ha una causa *per se*, ma *per accidens* in quanto è soltanto la privazione di un bene dovuto in un determinato soggetto, che nella sua entità è buono. La malizia morale che è la privazione dell'ordine morale dovuto in un atto umano, non è un atto reale, ma piuttosto la privazione di un atto e così la sua "entità" rimane puramente intenzionale, *ens rationis*. La sua causalità si ferma quindi alla volontà libera come causa prima deficiente.

b. La sufficienza della grazia di Cristo e dei suoi sacramenti.

San Tommaso applica molto spesso la distinzione tra grazia sufficiente ed efficace a quella grazia che, nella presente economia della salvezza, di fatto giustifica il peccatore, cioè la grazia di Cristo che opera nei sacramenti della Nuova Legge ed eccezionalmente anche al di fuori di essi. La grazia che salva l'uomo dopo la caduta originale ci è stata ottenuta da Cristo nella sua Incarnazione, nella sua vita, passione e morte. Solo il Verbo incarnato di Dio era in grado di soddisfare sufficientemente per tutti gli uomini. Il merito del *condignum* infatti dispone al suo oggetto in un modo tale che l'oggetto del merito diventa strettamente dovuto a colui che ne è il soggetto. E così solo Cristo

poteva sufficientemente meritare la grazia e la remissione del peccato per gli altri, perchè come Dio aveva un potere sovrano su tutta la natura e la sua carità e la sua grazia erano in qualche modo infinite.

Egli ha pagato il debito della morte non per la sua persona, che era completamente libera da ogni peccato, ma per tutta la natura¹⁶⁵ e così offrendo una sufficiente soddisfazione per tutta la natura, ha meritato la remissione del peccato per tutti coloro che avevano peccato¹⁶⁶149). Come il peccato originale non riguardava solo la persona del primo uomo, ma tutta la natura umana, nella quale è compresa la singola personalità di ognuno dei suoi discendenti, così la redenzione di Cristo non era destinata alla persona di Cristo (che non ne aveva bisogno), bensì alla natura umana *in universali*.

Cristo ha -407- soddisfatto sufficientemente per la natura umana universale, ma la natura universale non è attuale bensì potenziale rispetto all'essere che attua ed informa la natura individua, la persona. La soddisfazione sufficiente *in universali* è perciò potenziale riguardo alla salvezza effettiva *in particolari*. La sufficienza del merito di Cristo porta alla possibilità della salvezza di ogni uomo.

La sufficienza del merito di Cristo è uguale per tutti perchè riguarda tutti i singoli, in quanto fanno parte della medesima natura universale. L'efficacia del medesimo merito invece non è uguale e questa disuguaglianza è causata sia dal libero arbitrio, sia dall'elezione divina. Dio infatti concede l'effetto dei meriti di Cristo a coloro dei quali ha misericordia, ma lo sottrae a coloro che, secondo il suo giusto giudizio, ne sono giudicati indegni. E' da notare che l'atteggiamento della misericordia è incondizionato non presupponendo nessun merito da parte dell'uomo, mentre l'atteggiamento della giustizia punitiva è condizionato dal demerito precedente.

Così, in un modo solamente privativo, la volontà libera deficiente può essere causa della sottrazione della grazia efficace da parte di Dio. Il merito di Cristo è la radice di ogni altro merito secondo l'efficacia e per conseguenza la grazia sufficiente che ne deriva non potrà essere del tutto "inefficace", ma il merito di Cristo causa i meriti personali come una causa universale che dev'essere determinata a certi effetti particolari dalle cause seconde, come possono essere, in questo caso, i sacramenti e le orazioni della Chiesa.

Ciò non vuol dire che le cause seconde determinano l'azione della causa prima, ma Dio stesso determina la sua propria azione servendosi di tali cause seconde ed applicandole ad un determinato effetto. Questo avviene nell'opera della salvezza proprio con la libera volontà. La virtù salvifica dell'Incarnazione del Verbo è sufficiente per tutti gli uomini, ma di fatto si salvano solo quelli che aderiscono al mistero dell'Incarnazione per mezzo della fede e della carità. Chi non si salva deve attribuire la mancanza degli effetti salvifici nella sua persona a se stesso, alla sua propria resistenza ed

¹⁶⁵ La natura umana (NdC).

¹⁶⁶ 149) *III Sent.* d.19, q.1, a.1, q.1a 1 sol.: "Sufficienter quidem disposita est materia, quando fit necessitas ad formam; et similiter aliquis sufficienter per meritum disponitur ad aliquid, quando illud efficitur sibi debitum; et hoc est meritum condigni; et sic nullus homo neque sibi neque alteri potest mereri gratiam vel peccati deletionem ... Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri, quia potest in naturam in quantum Deus est, et caritas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia ... In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debitum naturae, scilicet mortis, quae pro peccato ei debebatur, exsolvit ipse peccatum non habens, ut sic non pro se mortem solvere teneretur, sed pro natura solveret, unde satisfaciendo pro tota natura, sufficienter meruit peccatorum remissionem aliis qui peccata habebant".

indisposizione ad accogliere in sé i frutti dell'Incarnazione per mezzo di una libera adesione di fede e di amore al Dio incarnato¹⁶⁷150). Il merito di Cristo offerto a tutti dev'essere accolto liberamente dai singoli. Chi lo accoglie lo fa mosso dalla grazia; chi non lo accoglie, non -408- lo fa a causa della sua propria indisposizione di cui egli solo è responsabile.

Il merito di Cristo trova la sua applicazione più particolare appunto nei sacramenti. La sua azione causale universale si applica ai singoli per mezzo dei segni sacramentali e per mezzo della fede formata che opera nella dilezione. Il merito di Cristo è per conseguenza sufficiente per la possibilità universale di salvarsi, ma si richiede qualcosa di più particolare per la salvezza effettiva del singolo, cioè l'applicazione attuale dei meriti di Cristo ad una tale determinata persona.

I meriti di Cristo causano in noi la grazia per mezzo dei sacramenti e per mezzo della grazia siamo portati a compiere opere meritorie. In tal modo il merito di Cristo diventa nostro, cioè viene applicato alla nostra persona nella sua concretezza¹⁶⁸151). L'effetto particolare in una determinata persona può venir meno non a causa di una mancanza nell'azione divina che è perfetta, bensì a causa di una indisposizione nel libero arbitrio dell'uomo.

Ciò nonostante la passione di Cristo è destinata a tutti gli uomini e perciò tutti, anche coloro che di fatto non si salvano, dovranno vedere l'esaltazione di Cristo Signore alla fine dei tempi, perchè Cristo ha effuso il suo sangue per la redenzione di tutti gli uomini¹⁶⁹152). L'effetto salvifico positivo avviene in concreto per mezzo della grazia di Cristo applicata alla volontà libera; invece la mancanza di un tale effetto avviene per mezzo di un rifiuto da parte della volontà, e di essa sola, della grazia che Cristo ha meritato universalmente per tutti.

Il mistero di Cristo ha un valore strettamente redentivo, in quanto è principalmente destinato a distruggere il peccato, per mezzo del quale il demonio tiene l'umanità nella schiavitù. Cristo venne per spezzare questo dominio in un modo sufficiente per tutti gli uomini, ma in un modo efficace solo per quelli che ricevono in sé la virtù della sua passione salvifica per mezzo dei sacramenti, per mezzo della fede e della carità. Inoltre ha indebolito la potestà del demonio con la quale egli aggredisce gli uomini offrendo all'uomo degli aiuti più abbondanti di -409- grazia attuale.

Cristo ha offerto per noi una soddisfazione sufficiente per togliere di mezzo il peccato, che ostacolava il nostro cammino verso il paradiso, ma il merito di Cristo, pur essendo sufficiente per tutti, non ha reso vano e superfluo il merito del singolo uomo, perchè la sua azione salvifica distrusse

¹⁶⁷ 150) Cfr. *De Verit.* q.29, a.7 ad 4; *II Sent.* d.27, q.1, a.6 ad 2; *Contra Gentes*, IV, 55, n.3940 b-c.

¹⁶⁸ 151) *De Verit.* q.29, a.7 ad 8: "meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae; sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta, et per fidem formatam, quae per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram praeter meritum Christi, cuius tamen meritum Christi est causa". Cfr. *ibid.* ad 11: "Et tamen in merita Christi nobis prosunt / scilicet opera Christi /, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitatur".

¹⁶⁹ 152) *IV Sent.* d.47, q.1, a.3, q.1a 1 sol.: "potestas iudiciaria Christo homini collata est in praemium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in iudicio congregentur ad videndum eius exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum".

l'ostacolo del peccato in genere, ma non per questo o quest'altro uomo in particolare. Così per entrare in paradiso, l'uomo deve fare degli sforzi notevoli, ovviamente sempre sostenuto dalla grazia di Cristo. Per la remissione del peccato in concreto si richiede non solo la grazia sufficiente, ma anche la sua applicazione attuale in un tale individuo determinato.

Anche i sacramenti hanno questa funzione di applicare più particolarmente la grazia universalmente offerta a tutti da Cristo Redentore, anche se non costituiscono l'ultima applicazione della stessa grazia nel soggetto, la quale applicazione avviene con gli atti del libero arbitrio nella fede e nella carità. Alla remissione dei peccati sono ordinati in un modo particolare i sacramenti del battesimo e della penitenza.

Nel battesimo viene applicata la passione di Cristo al singolo come se egli stesso fosse il soggetto reale della stessa passione e morte. Siccome poi la passione di Cristo è rimedio sufficiente contro i peccati di tutti gli uomini, la sua applicazione all'individuo opera l'effettiva remissione di tutti i peccati, compresa la pena dovuta per loro.

Nella penitenza sacramentale viene applicata la stessa grazia sufficiente a distruggere tutti i peccati e anche la loro pena, ma non è più applicata allo stesso modo come nel battesimo. Non si tratta infatti di una rigenerazione a vita nuova, ma di una guarigione spirituale e perciò, anche se la grazia di Cristo è sufficiente per distruggere anche la pena in un modo perfetto e completo, questo non avviene di fatto nell'assoluzione a causa del modo particolare di applicare la grazia all'uomo in questo sacramento.

Nel battesimo si toglie quindi tutta la colpa e tutta la pena; invece nella penitenza si toglie la colpa, la pena eterna e solo una parte della pena temporale. Anche l'eucaristia e tutti gli altri sacramenti detti "dei vivi" contengono la grazia sufficiente a distruggere qualsiasi peccato e qualsiasi pena, ma lo scopo per cui sono stati istituiti è diverso e per conseguenza è diverso anche il modo concreto ed efficace con cui applicano la grazia al loro soggetto.

Come la passione di Cristo realizza efficacemente il suo effetto solo in coloro che si uniscono a Cristo nella fede e nella carità, così anche l'eucaristia, memoriale della passione del Signore, produce un effetto salvifico concreto ed attuale solo in coloro che sono già uniti a Cristo per mezzo nella grazia e delle virtù infuse che ne derivano. Ogni grazia è sufficiente per rimettere il peccato, ma lo rimette di fatto solo nella sua prima applicazione al soggetto e questo non è il modo -410- in cui viene conferita nell'eucaristia¹⁷⁰ 153). La grazia universale meritata dalla passione di Cristo contiene in sé potenzialmente tutti gli effetti salvifici, ma nella sua applicazione sacramentale effettiva e concreta l'effetto reale della grazia dipende dal modo particolare in cui il segno sacramentale significa e causa la grazia in esso contenuta applicandolo ad un soggetto determinato.

Il merito di Cristo, sufficiente per la salvezza del mondo intero, è in qualche modo infinito, sovrabbondante e quindi più che sufficiente. Esso costituisce insieme con i meriti in seguito acquistati dai santi un vero e proprio deposito di grazia che è a disposizione della Chiesa, la quale ne dispensa le

¹⁷⁰ 153) Cfr. *III Sent.* a.19, q.1, a.2 c.a.; *III Sent.* d.18, q.1, a.6, q.la 2 ad 3; *Summa Theologiae* III, q.69, a.2 c.a.; *IV Sent.* d.18, q.1, a.3, q.la 2 sol.; *Summa Theologiae* III, q.79, a.7 ad 2; *ibid.* a. 3, c.a. e ad 3.

ricchezze alle sue membra sotto la forma di indulgenze. L'universalità del merito infinito di Cristo costituisce per conseguenza la base del mistero della comunione dei santi. Le opere buone considerate come meriti si riversano su tutto il corpo della Chiesa e non soltanto su coloro per i quali sono destinate a modo di soddisfazione¹⁷¹154). Ovviamente l'applicazione concreta di questo immenso tesoro che la Chiesa possiede ai suoi singoli membri, richiede la loro santificazione personale, che a sua volta suppone l'azione della grazia efficace, la quale muove attualmente il libero arbitrio secondo il modo che corrisponde alla sua stessa natura.

Infine si può dire che ogni grazia, anche minima, è sufficiente per resistere a qualsiasi peccato e per meritare la vita eterna. Sarebbe del tutto erroneo pensare che la grazia sufficiente basti per vincere piccole tentazioni, mentre per tentazioni più gravi si richiederebbe la grazia efficace oppure che la grazia sufficiente sia destinata all'acquisto di piccoli meriti, mentre quella efficace serva per opere buone di più grande entità.

La "quantità", cioè l'intensità della grazia, dev'essere accuratamente distinta dalla sua modalità di sufficienza o efficacia. La minima grazia basta per resistere a qualsiasi tentazione, per liberare da qualsiasi peccato grave, per meritare la vita eterna e per amare Dio sopra ogni cosa¹⁷² 155). Se poi la grazia che di per sè è sufficiente nei riguardi di tutti questi effetti è più o meno efficace nei singoli, questo dipende dalle condizioni del -411- soggetto, il quale a sua volta viene disposto dalla grazia attuale efficace. L'efficacia della grazia è per conseguenza indipendente dalla sua "grandezza".

II. La causa della giustificazione da parte dell'azione divina. L'infusione della grazia.

Dio ci libera dal peccato per mezzo della giustificazione e questa liberazione è un'opera reale di Dio nella nostra anima. Per conseguenza è impossibile che qualcuno sia liberato dal peccato senza la mozione della grazia attuale e secondo l'ordine predisposto dalla bontà e sapienza divina avviene ancora di più: Dio, per liberarci dal peccato, non solo opera in noi attualmente per mezzo della sua grazia attuale, ma ci conferisce il dono abituale della grazia santificante. La giustificazione termina così alla remissione dei peccati e alla consecuzione della grazia abituale. L'infusione della grazia attuale produce tutto il moto della giustificazione, nel quale il libero arbitrio dell'uomo si muove dal peccato (remissione dei peccati come termine *a quo*) alla giustizia (consecuzione della grazia santificante come termine *ad quem*).

Dopo la considerazione dell'azione divina nella rimozione dell'ostacolo della grazia, che è il peccato, bisogna considerare l'azione divina nel conferire all'uomo il dono della grazia. La grazia abituale è data all'uomo nella giustificazione, la quale a sua volta è tutta causata dall'infusione della grazia, cioè dalla mozione della grazia attuale, la quale, se è sufficientemente intensa, dispone ultimamente il soggetto ed infonde primariamente la grazia abituale. Vedremo quindi come il termine

¹⁷¹ 154) Cfr. *Quodl.* II, 14, q.7, a.2, a proposito dei suffragi per i defunti in purgatorio e *ibid.* II, 16, q.8. a.2 c.a., a proposito delle indulgenze concesse dal Sommo Pontefice ai Crociati.

¹⁷² 155) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.69, a.8 ad 1; q.70, a.4 c.a.; q.79, a.3, c.a.

“infusio gratiae” comprende e l’azione della grazia attuale e la consecuzione della grazia abituale che ne è l’oggetto.

Siccome poi l’azione divina muove il soggetto umano, occorre precisare in che modo Dio agisce sulla nostra volontà libera. Infine occorre precisare il rapporto tra la grazia attuale e quella abituale, in quanto la prima è un’azione di Dio in noi e la seconda è un effetto permanente che ci è dato nella stessa azione della grazia attuale.

A. L’infusione della grazia. La mozione divina nella premozione fisica e nella grazia attuale.

Dio muove l’uomo alla consecuzione del dono abituale e dopo la sua consecuzione continua a muoverlo (92-46) a compiere delle opere meritorie. L’azione divina soprannaturale si svolge nell’uomo tanto a livello di causalità efficiente, quanto a livello della causalità formale. Come la grazia abituale presuppone la natura dell’anima come suo soggetto, così la grazia attuale presuppone l’azione delle facoltà operative dell’uomo premosse da Dio fisicamente. La grazia suppone quindi -412- sempre la natura. In linea di causalità formale, la grazia abituale suppone l’essenza dell’anima; in linea di causalità efficiente, la grazia attuale si innesta attivamente sulla premozione fisica e passivamente sull’agire in atto secondo delle potenze operative, come una mozione ricevuta nella potenza stessa per applicarne l’atto primo all’atto secondo.

1. La grazia pone un effetto reale nell’uomo.

Sia la grazia abituale che è una qualità o un “habitus”, sia quella attuale che è una mozione e una virtù transeunte ricevuta nelle facoltà dell’anima, sono sempre degli effetti reali nell’uomo. In genere si può dire che la grazia pone un effetto reale nell’uomo, che ne è il soggetto. Questa conclusione è di un’importanza capitale per capire bene l’azione divina in noi: Dio non si limita a muoverci o a santificarci esteriormente, ma la sua azione su di noi produce in noi un effetto reale.

La Sacra Scrittura è unanime nell’insegnare l’esistenza reale della grazia nell’uomo. La giustificazione, oltre a distruggere realmente il peccato, conduce all’acquisto non meno reale della grazia che risana e rinnova la vita spirituale¹⁷³156). Il giudizio divino opera giustizia e trasferisce l’uomo in uno stato di giustizia abituale. Come il peccato esercita una servitù reale nell’uomo, così lo “Spirito” opera una liberazione altrettanto reale e non si limita ad agire dall’esterno, ma abita realmente nel giusto (*Rm* 8, 9).

¹⁷³ 156) Cfr. Hermann CREMER, *Biblich-theologisch Wörterbuch der ntl. Gräzität*, Gotha, Perthes, 1902⁹, p.322 ss., K. KERTELGE, “Rechtfertigung” bei Paulus, Münster, Aschendorff, 1967, p.156 ss., F. AMIOT, *L’enseignement de St. Paul*, Paris, Gabalda, 1938, I, 217; F. PRAT, SJ, *La théologie de S.Paul*, Paris, Beauchesne, II, 1929¹⁵, p.293; M.R. WEIJERS, OP, *In Christo Iesu*, Revue Thomiste 47, 1947, Paris, Desclée, III, p.503; A. WIKENHAUSER, *Die Christismystik des Apostels Paulus*, Freiburg im Brisgau., Herder, 1956², p. 42 ss. e 57.

Gli esegeti protestanti insistono generalmente sul carattere gratuito della grazia continuamente donata da Dio, ma anch'essi ammettono che la giustificazione pone un effetto nell'uomo giusto e questo effetto è stabile. Gli autori cattolici, pur riconoscendo pienamente la gratuità del dono abituale della grazia, mettono maggiormente in risalto la novità di vita seguente alla remissione dei peccati nella giustificazione come un vera e propria santificazione. Oltre ad essere un perdono dei peccati, la giustificazione è vita nuova (*Rm* 5, 10). La giustizia che ci è così comunicata diventa veramente nostra, anche se deriva sempre da Dio (*II Cor* 5, 21; *Rm* 10, 3; *Fil* 3, 9) – 413 - e la sua gratuità non si oppone minimamente alla sua inerenza al soggetto umano. La grazia rinnova spiritualmente i cristiani rendendoli conformi a Cristo “per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio” (*Rm* 8,21). La presenza del Cristo morto e risorto nei giustificati è personale e viva costituendo una vera e propria forza salvifica; il legame con il Cristo glorificato è reale come uno stato oggettivo in cui si trovano i giusti per mezzo della grazia.

Dio non solo dichiara l'uomo giusto, ma dichiarandolo giusto lo fa realmente tale. La “sentenza forense” è strettamente ed inseparabilmente legata all'atto salvifico reale¹⁷⁴(157). La grazia abituale e la giustizia che ne deriva sono pertanto realtà infuse e non soltanto esternamente imputate¹⁷⁵(158). La dichiarazione della giustizia suppone un effetto reale e lo fonda. La grazia è presente attualmente negli uomini giusti, anche se è destinata a trasformarsi nella gloria alla fine dei tempi. Si tratta indubbiamente di una realtà escatologica e perciò tesa verso il futuro, ma allo stesso tempo già presente¹⁷⁶(159).

I giusti sono realmente tali e saranno dichiarati tali nel giudizio escatologico. Nella grazia della giustificazione l'escatologia è già, almeno parzialmente, realizzata. I cristiani giustificati per mezzo delle fede sono veramente figli adottivi di Dio non solo per un'adozione giuridica esterna, ma per una comunicazione di vita nuova, soprannaturale, sopraggiunta alla natura e quindi tale da poter essere persa¹⁷⁷(160).

Solo come veri “figli” di Dio i cristiani possono essere veramente simili a Cristo, Figlio di Dio. La grazia realmente esistente nell'uomo oltre ad essere una qualità inerente all'anima dei redenti, è anche un principio di operazione soprannaturale, del merito. E' un dono di Dio che è principio di vita

¹⁷⁴ 157) Cfr. KITTEL, ThWNT, II, 220: “/ Es / wird freilich alles unklar, wenn nicht die Hauptsache festgehalten wird, daß der actus forensis in der Heilstat erfolgt und an sie geknüpft bleibt”. F. AMIOT, *Les idées maîtresses de St. Paul*, Paris, Cerf, 1959, p.108 : “Ne voir dans la Justification qu'une déclaration sans effet ou une imputation purement juridique est vraiment aux antipodes de la pensée paulinienne”. Ibid. n.1: “Pour un sémite surtout, la parole de Dieu est créatrice; s'il déclare l'homme juste, il le rend vraiment tel”. G. STRECKER, *Befreiung und Rechtfertigung*, in *Rechtfertigungn*, Festschrift f. E. KÄSEMANN, Mohr, Tübingen; Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1976, p.508.

¹⁷⁵ 158) Cfr. M.-J. LAGRANGE, *St. Paul, Epître. aux Romains.*, Paris, Gabalda, 1916, p.110; C.SPICQ, *Théologie morale du NT*, I, Paris, Gabalda, 1965, p.65 ss.

¹⁷⁶ 159) Cfr. H. CONZELMANN, *Théologie du NT*, Paris, Centurion, Labor et fides, Genève, 1969, p.218; J. HUBY, SJ, *S. Paul, épître aux Romain.*, Beauchesne, Paris, 1957², p.152 ss.

¹⁷⁷ 160) Cfr. F. AMIOT, *L'enseignement de St.Paul*, p.237.

nuova, ma è anche un esercizio continuo della giustizia acquisita per mezzo della grazia.¹⁷⁸161). Al concetto del dono San Paolo aggiunge quello della giustizia, intesa come esercizio delle singole virtù. Dalla grazia abituale derivano la gioia e la pace come i suoi aspetti operativi, -414- psicologicamente sperimentabili.

La grazia si presenta quindi tanto sotto un aspetto ontologico, quanto sotto un aspetto operativo e quest' ultimo deriva dal primo. Evidentemente la grazia realmente presente nei giusti ha anche una dimensione ecclesiale. Nell'AT gli Israeliti erano giusti in quanto facevano parte di un popolo che ha fatto un'alleanza con il Signore e nel NT riappare la stessa idea nella partecipazione sacramentale ai beni salvifici affidati da Cristo alla sua Chiesa¹⁷⁹162). I battezzati formano un unico Cristo mistico e partecipi del corpo eucaristico di Cristo fanno parte anche del suo corpo che è la Chiesa.

Unanime è anche la testimonianza dei Padri. I cristiani sono uniti tra di loro portando in sé Cristo stesso e adornandosi dei suoi precetti¹⁸⁰163). Lo Spirito Santo abita nel genere umano, si riposa negli uomini, opera in loro la volontà del Padre rinnovandoli alla novità di Cristo¹⁸¹164). Il Padre lascia che si avvicinino a Lui coloro che si rifugiano presso di Lui, li fa rinascere nello Spirito alla figliolanza, vede la loro bontà e li ama, li assiste e li protegge e perciò li chiama figli. Dio chiama figli coloro che realmente fa diventare suoi figli per mezzo della grazia. La grazia poi è una forza di bontà per l'anima giusta, un sigillo di giustizia, una luce unita all'anima per mezzo di una carità continua. Così l'anima porta Dio ed è portata da Dio¹⁸²165).

Dio è in noi e per conseguenza anche il Figlio che è la vita e ci vivifica per mezzo dello Spirito. Cristo è veramente la nostra vita. L'inabitazione reale di Dio in noi per mezzo della grazia ci rende partecipi della divinità, ci divinizza. Gli uomini giusti sono come "dei" non per natura, ma per partecipazione. L'uomo in stato di grazia partecipa realmente allo Spirito Santo e questa è una prova della sua divinità, perchè non siamo partecipi di una creatura, ma di Dio¹⁸³166).

Lo Spirito Santo è realmente in noi, ma noi non siamo in Lui secondo la natura¹⁸⁴167). Le anime giuste portano in sé lo Spirito Santo e ne sono illuminate. Così diventano perfette nel loro essere spirituale e inviano la loro carità verso le altre anime¹⁸⁵168). La vita di grazia fluisce dalla vita di Cristo, di cui è una partecipazione e una comunione che relativa -415- tutta la vita. Dio ci stacca dalla roccia

¹⁷⁸ 161) Cfr. O. KUSS, *La lettera ai Romani.*, Morcelliana, Brescia, 1962, p. 424; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant St. Paul*, Paris, Cerf, 1942, pp.171 e 177.

¹⁷⁹ 162) Cfr. H.von REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des AT*, Kaiser, München, 1971, p.136; C. SPICQ, *Théologie Morale du NT*, p. 76 ss.

¹⁸⁰ 163) Cfr. S.IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Eph.* cap.9, MPG 5, col.652 BC.

¹⁸¹ 164) Cfr. S.IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, III, 17 (19), 1; MPL 7, 929 B; cfr. ibid. 20 (22), 2; MPL 7, 944 A: "(Christus) Filius hominis factus est ut assuesceret hominem percipere Deum, et assuesceret Deum habitare in homine, secundum placitum Patris".

¹⁸² 165) Cfr. S.CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Paidagogos* I, V, 21, 2; SC 70, 148; *Stromateon* VI, 12; MPG 9, 325 AB.

¹⁸³ 166) Cfr. S.ATHANASIUS, *Ad Serapionem* I, 19; MPG 26, 576 BC; II, 4; MPG 26, 613 BC, I, 24; MPG 26, 585 B.

¹⁸⁴ 167) Cfr. S.CYRILLUS ALEXANDRINUS., *De SS.Trinitate Dialogi*. III, MPG 75, 836.

¹⁸⁵ 168) Cfr. S.BASILIIUS, *Liber de Spiritu Sancto*, 9, 23; MPG 32, 109 BC.

del peccato e ci lavora secondo il beneplacito della sua volontà, toglie gli ostacoli ed insegna cose sublimi, ci purifica e forma in noi il Cristo imprimendo nella nostra anima le virtù¹⁸⁶ 169).

Dio ci chiama alla grazia e se corrispondiamo per mezzo della fede che è un vero atto umano, Egli riversa nei nostri cuori la ricchezza immensa della sua grazia¹⁸⁷ 170). Come Cristo è Figlio di Dio per natura, generato dalla sostanza del Padre, così noi siamo “figli” per grazia¹⁸⁸ 171). La giustizia ci è data per il beneficio della grazia, affinché i precetti della legge non siano più terribili, ma soavi e gli uomini possano compierli con libertà e non con uno spirito servile¹⁸⁹ 172). Tutte queste testimonianze concordano nell’affermare la realtà della grazia nell’uomo. Più difficile è la questione di come l’uomo può arrivare ad un tale dono. S. Giovanni Crisostomo afferma che Dio comincia l’opera della salvezza nella chiamata, nella vocazione, che rivolge all’uomo, il quale poi risponde per mezzo della fede e così diventa partecipe della grazia santificante che Dio infonde nella sua anima. Rimane però incerto il momento intermedio tra la vocazione e la risposta della fede. La stessa fede, che indubbiamente è un atto umano, proviene dall’uomo stesso o è causata a sua volta da Dio nell’uomo?

Nella teologia occidentale questa domanda è legata alla controversia attorno al Pelagianesimo. Pelagio infatti sosteneva che la grazia è un aiuto puramente esterno e i Semipelagiani, pur riconoscendo la necessità della grazia per portare a compimento le opere buone, ponevano l’origine e l’inizio degli atti soprannaturali nell’uomo. Anche la posizione di S. Gerolamo su questo punto non è del tutto chiara. Talvolta sembra voler dire che l’iniziativa sta dalla parte dell’uomo; in altre occasioni invece insiste maggiormente sull’aiuto divino, che sostiene la nostra volontà, la converte a sé e ci dà tutto quello che abbiamo, così che anche il volere o il non volere è nostro solo per misericordia di Dio¹⁹⁰ 173).

S. Agostino invece insegna la necessità della grazia preveniente esagerandone talvolta l’efficacia “psicologica” (concetto della “delectatio victrix” ripreso poi dai Giansenisti). La ~~416~~ carità è la radice del bene e viene unicamente da Dio; la concupiscenza è la radice del male e viene unicamente dal libero arbitrio. Il libero arbitrio è capace del male per le sue forze, è capace del bene solo se Dio lo aiuta liberandolo dalla schiavitù del peccato. La grazia non è data a causa di meriti precedenti, bensì per conferire i meriti a coloro che ne sono privi¹⁹¹ 174). Così insegna anche S. Anselmo¹⁹² 175) che

¹⁸⁶ 169) Cfr. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, pp. 267-268.

¹⁸⁷ 170) Cfr. E. BOULARAND, *La nécessité de la grâce pour arriver à la foi d’après S. Jean Chrysostome*, in *Gregorianum* XIX, 1938, Università Gregoriana, Romae, p.533 ss. e 542.

¹⁸⁸ 171) Cfr. S. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Sacramentis*. VI, 1; MPL 16, 473 BC.

¹⁸⁹ 172) Cfr. S. AURELIUS AUGUSTINUS, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 13; MPL 44, 368.

¹⁹⁰ 173) Cfr. B. ALTANER, *Patrologia*, Torino, Marietti, 1968⁶, pp. 419, 478, 505; cfr. S. HIERONYMUS: *Dialogus adversus Pelagianos*, I,3; MPL 23, 607 A, dove traspare ancora una incertezza terminologica: sembra che il “velle” sia del libero arbitrio e l’“implere” invece sia di Dio. Se l’“implere” si intende anche di un atto volitivo attuale, allora si salva l’intento antipelagiano.

¹⁹¹ 174) Cfr. ad es. S. AUGUSTINUS., *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 20 ; MPL 44, 370 e S. FULGENTIUS RUSPENSIS, *De veritate praedestinationis et gratia. Dei*, I, 4; MPL 65, 606 D – 607 A.

¹⁹² 175) S. ANSELMUS, *Dialogus de libero Arbitrio*, MPL 158, 503: “(Homo) a peccato et eius servitute, non nisi per alium potest reverti; a rectitudine vero, non nisi per se potest averti, et a libertate sua nec per se, nec per alium potest privari”.

l'uomo, pur essendo naturalmente libero, ha bisogno di una liberazione ulteriore per mezzo della grazia per poter compiere le opere meritevoli e S. Bernardo di Chiaravalle afferma che se il libero arbitrio ci dà l'atto del volere, la grazia rende questo atto buono¹⁹³ 176).

Le testimonianze patristiche affermano quindi all'unanimità che la grazia abituale è un dono di Dio realmente presente nell'uomo e inoltre, attraverso lo sviluppo della riflessione teologica e le controversie contro gli eretici, cresce il bisogno di ammettere anche un aiuto previo di Dio che muove l'uomo alla stessa accettazione della grazia abituale. Anche la libertà umana è coinvolta nell'azione della grazia divina.

Il Magistero della Chiesa si è pronunciato esplicitamente sulla realtà degli effetti della grazia in noi in seguito alla condanna della dottrina protestante sulla "grazia imputata" dall'esterno. Il Concilio di Trento insegna la realtà della grazia santificante veramente inerente al soggetto e comunicata all'uomo nel processo della giustificazione e mette anche in risalto la necessità di un aiuto previo della grazia attuale. Quest'ultima muove la libertà senza toglierla o danneggiarla¹⁹⁴ 177). La fede non toglie la legge, ma la stabilisce e la grazia non diminuisce la libertà ma la risana e la "libera" in vista delle opere soprannaturali e meritevoli. Il processo della giustificazione inizia dalla vocazione interiore da parte di Dio e prosegue con la conversione della volontà dal peccato a Dio per mezzo dell'aiuto della grazia attuale, che muove la volontà a detestare liberamente i peccati e ad aderire a Dio.

La giustificazione poi termina alla reale distruzione del peccato ed alla conseguente infusione del dono della grazia abituale. Il moto gratuito e soprannaturale che ci chiama alla santità, illumina la nostra mente con la fede e perfeziona la volontà con la speranza e la -417- carità non presuppone alcun merito previo da parte dell'uomo e costituisce per conseguenza un inizio assolutamente primo di tutto il processo della giustificazione.

L'esistenza reale di un vero e proprio dono di grazia abituale inerente all'uomo, così che si possa chiamare un dono veramente "suo", anche se proveniente da Dio, è decisamente negata dai protestanti, tanto dai Luterani quanto dai Calvinisti¹⁹⁵ 178. Non vi è nell'uomo giusto un dono interiore di grazia, ma solo la non-imputazione dei peccati con l'imputazione della giustizia "estranea" di Dio o di Cristo. I peccati continuano ad esserci anche dopo la (93-47) giustificazione, ma Dio non li considera più coprendoli con i meriti di Cristo come con un mantello. Nell'uomo però vi è la risposta di fede, che è un segno della sua giustificazione. Lutero infatti non nega del tutto che vi sia nell'uomo una crescita

¹⁹³ 176) "Liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos". S. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De gratia et libero arbitrio tractatus*, MPL 182, 1010.

¹⁹⁴ 177) Cfr. La relazione di Gerolamo SERIPANDO, in : *Conc. Trid.*, ed. Goerres, Friburgi Br. 1901, pp. 274, 12-15 e 333, 33-39 con riferimento ad AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, 30, 52; MPL 44, 233 cit. a p. 333, n.14. Per il primato della grazia nella giustificazione, cfr. DS 1525.

¹⁹⁵ 178) ⁴⁶⁾ Cfr. A. GOUDIN, OP, *Tractatus Theologicus*, Lovanii, 1874, ed. Peeters, q.4. a.1; t.II, p.229-230. La giustizia imputata viene messa in correlazione con la dottrina del "simul iustus et peccator" e respinta come "blasphemia sententia qua omni sceleri via panditur, et securitas promittitur". Goudin avverte la centralità di questa tesi nella dottrina protestante – "praecipuum suae doctrinae columen" – e nota la divergenza tra le diverse correnti nelle spiegazioni particolari.

interiore sotto l'influsso della grazia divina. La sua stessa tesi del "simul iustus et peccator" implica un costante progresso nella purificazione dai peccati nella vita quotidiana, anche se il peccato rimane fino alla fine della vita.

Questa tesi potrebbe indurci a pensare che vi è una somiglianza tra la dottrina luterana e quella tomista, ma una tale affermazione sarebbe alquanto superficiale. Lutero però non rinuncia per nulla alla sua tesi della "grazia" o giustizia "estranea". La crescita interiore dell'uomo è un dono di Dio separato dalla grazia e del tutto differente da essa. Il dono non è uno stato abituale in cui l'uomo si trova, ma è una continua azione di Dio in lui; la grazia poi è e rimane sempre soltanto una non-imputazione del peccato con l'attribuzione estrinseca all'uomo di una giustizia che non è mai veramente "sua"¹⁹⁶179.

E' evidente la differenza dal pensiero di S.Tommaso, il quale non separa mai la giustificazione attiva da quella passiva, in quanto la seconda è un effetto della prima e per conseguenza non conosce il concetto della "duplice giustizia". Egli distingue tra la grazia abituale conferita per santificare l'anima e per essere principio di opere meritevoli e la grazia attuale conferita per compiere attualmente le opere buone, ma l'una e l'altra producono un effetto nell'uomo: la prima come qualità (causalità formale); la seconda come -418- mozione o forza transeunte ricevuta nelle potenze operative in vista di un tale atto (causalità efficiente).

Secondo San Tommaso i due effetti che sono l'infusione della grazia e la remissione del peccato sono strettamente connessi tra di loro, così che non vi potrebbe essere un effettivo perdono dei peccati senza l'infusione della grazia. Dio potrebbe sicuramente rimettere la pena sensibile del peccato con la sola dichiarazione della sua volontà, ma quando San Tommaso parla della remissione dei peccati, non si riferisce soltanto al reato della pena, ma a tutta la realtà del peccato esistente nell'uomo¹⁹⁷180. Per la remissione del peccato in tutta la sua realtà è strettamente richiesta la grazia attuale, cioè un'azione gratuita di Dio nell'uomo, ma secondo l'ordine della bontà e della sapienza divina, è richiesta anche l'infusione della grazia abituale. (94-48)

S. Tommaso infatti¹⁹⁸181 prova la necessità della grazia abituale nella remissione del peccato partendo dalla natura stessa del dono di grazia. La grazia è un effetto dell'amore di Dio nell'uomo. Ora, l'amore di Dio è immutabile da parte di Dio stesso, ma può cambiare nel suo effetto a causa della indisposizione del soggetto. Rimosso l'ostacolo del peccato per mezzo della giustificazione, l'uomo è di nuovo pronto a ricevere in sé l'effetto della grazia attiva, il quale non mancherà perchè Dio continua ad amare immutabilmente l'uomo ormai disposto a ricevere l'effetto reale del suo amore che è appunto la grazia abituale.

¹⁹⁶ 179) 47) Cfr. l'eccellente analisi della distinzione tra *gratia* e *donum* in Lutero fatta da Theobald BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, Benno, Leipzig 1974, p.99-100.

¹⁹⁷ 180) Franciscus DE SYLVESTRIS (Ferrariensis), *Commentarium in Summam Contra Gentes Sancti Thomae Aquinatis*, III c.157, ed. Leonina, Romae, 1926, vol. 14, p. 462 b, interpreta così l'affermazione di Duns SCOTO secondo cui il peccato potrebbe essere rimesso senza l'infusione della grazia. La sentenza è valida per la remissione del reato di pena.

¹⁹⁸ 181) 48) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113. a.2 c.a.

Il peccato offende Dio come autore della natura, ma anche come autore della grazia e dopo il peccato originale i due ordini sono collegati, cosicchè non vi può essere una giustizia “naturale” senza il dono soprannaturale della grazia.¹⁹⁹ 182. Il danno che il peccato causa oggettivamente nell’anima dell’uomo può essere riparato solo per mezzo della grazia soprannaturale: per mezzo della grazia attuale nell’ordine della causalità efficiente e per mezzo della grazia abituale nell’ordine della causalità formale.

La grazia è un effetto reale dell’amore divino nell’uomo. Ora, è proprio dell’amore “trasferire” (95-50) in qualche modo colui che ama in colui che è amato, in quanto gli vuole bene provvede a lui come provvede anche per se stesso. Questo trasferimento “estatico” (secondo la terminologia dello Pseudo-Dionigi) consiste nella partecipazione al bene dell’oggetto amato, ma anche nella comunicazione da parte di colui che ama dei suoi propri beni a colui che è amato.

Vi è però una notevole differenza tra l’amore creato e quello divino. Mentre la nostra volontà è mossa dall’oggetto, considerato come buono, ad amarlo volendogli bene, la volontà divina non solo non è condizionata dalla bontà dell’oggetto, ma tutto ciò che vi è di buono nell’oggetto dell’amore divino è un effetto del medesimo. Dio crea ed infonde la bontà in tutte le cose. Per conseguenza, mentre nell’amore umano la dilezione segue l’elezione, nell’amore divino la dilezione è causa dell’elezione.

La remissione di un’offesa è un atto d’amore, ma nell’uomo che perdona non vi è un’azione causale secondo cui cambia la condizione di colui che è perdonato; in Dio invece, oltre al perdono e nel perdono stesso, vi è un’azione reale su colui che è perdonato, che produce in lui un effetto altrettanto reale e questo effetto è appunto la grazia.²⁰⁰ 183. La volontà divina crea la bontà nelle cose che sono l’oggetto del suo amore e per conseguenza dire che Dio non imputa a qualcuno il peccato significa che l’amore di Dio che perdona produce nella persona perdonata e riconciliata un effetto positivo di grazia.

L’iniziativa (96-51) divina è assoluta: non suppone il bene della creatura, ma lo crea in essa. Il bene della grazia non si limita a produrre un effetto attuale, ma conferisce all’uomo una vera e propria qualità soprannaturale, il dono della grazia abituale che dispone l’uomo ad operare sul piano soprannaturale in un modo quasi connaturale.

La provvidenza divina infatti è ugualmente efficace sul piano soprannaturale come su quello naturale e perciò, come conferisce ad ogni cosa il principio della sua operazione naturale, così dà all’uomo destinato alla vita eterna un principio abituale per compiere atti soprannaturali in vista di questo fine. La grazia è quindi l’effetto di un amore speciale di Dio (non di quello comune a tutte le creature), che viene dato soltanto a coloro che ne sono degni, ma la loro stessa “dignità” è un effetto di questo amore speciale di Dio nei loro confronti²⁰¹ 184. L’amore di Dio pone -420- nell’uomo un effetto reale

¹⁹⁹ 182) ⁴⁹ Cfr. Thomas de Vio CAIETANUS, *Commentarium in Summa Theologicam*, ed. Leonina, Romae, 1892, t.VII, p.330 (III) e p. 331 (VII).

²⁰⁰ 183) ⁵⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I, q.20, a.2 ad 1; q.23, a.4 c.a.; *III Sent.* d. 32, q.1, a.1 ad 3; *Contra Gentes* III, 150, n. 3228; *In Ioan.*, V, lect. 3, III, n.753; *Summa Theologiae* III, q. 86, a. 2 c.a.

²⁰¹ 184) ⁵¹ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.1 c.a.; *De Verit.* q.27, a.1 c.a.; *II Sent.* d.26, q.1, a.1 c.a. Interessante è la distinzione tra la donazione e il dono. La grazia come donazione da parte della volontà divina produce in noi un effetto in quanto la volontà divina amando produce il bene amato; la grazia come dono è un effetto creato in noi perchè ci dà lo stesso Spirito Santo, il cui possesso cambia la nostra posizione davanti a Dio e questo cambiamento è qualcosa di reale. Alla grazia

che è la grazia sia attuale (mozione) sia abituale (qualità) e viceversa *ogni* effetto che consiste in un bene soprannaturale dev'essere ricondotto a Dio come alla sua causa. (97-52)

Il dono di grazia ci comunica una partecipazione alla stessa vita divina e per conseguenza trascende le capacità della natura creata. Solo Dio può conferire la grazia divinizzante perchè è la unica causa proporzionata ad un tale effetto. La grazia esiste realmente nell'anima umana, ma la sua origine non è nell'anima, bensì in Dio e in Dio solo. L'anima è capace di ricevere passivamente la grazia, ma non di produrla. La sua potenzialità nei confronti della grazia è puramente obbedienziale e perciò si dice che la grazia è *infusa* nell'anima e non che passa dalla potenza dell'anima all'atto come avviene con le qualità naturali²⁰² 185. Il termine dell'infusione usato da S. Tommaso per descrivere l'azione della grazia divina nell'uomo salva perfettamente l'esigenza della gratuità della grazia e l'esigenza della sua inerenza reale al soggetto umano.

L'iniziativa di Dio infondente la grazia è assolutamente prima nel processo della giustificazione e comprende in sé anche la stessa disposizione ultima del soggetto a ricevere la grazia. Lo stesso concetto di grazia esclude ogni merito previo, in quanto la donazione divina è del tutto gratuita e lo stesso dono che è la grazia non può essere meritato se non supponendo già il possesso della grazia stessa²⁰³ 186. Dio quindi, con un unico atto di infusione della grazia, dispone ultimamente il soggetto e conferisce la prima grazia abituale.

La realtà del dono gratuito nell'uomo appare chiaramente dalla realtà del suo effetto, che è quello di rendere l'uomo realmente partecipe della natura divina. San Tommaso infatti non esita di attribuire alla grazia santificante il potere di comunicare una vera e propria partecipazione alla vita di Dio²⁰⁴ 187. Come la fede rende il nostro intelletto partecipe della scienza divina e la carità conferisce alla volontà una partecipazione all'amore di Dio, così la grazia produce (98-54) nella natura dell'anima una reale partecipazione alla natura divina secondo una certa somiglianza.

L'uomo è guidato alla -421- beatitudine eterna per mezzo di una vera e propria partecipazione della natura divina e perciò la sapienza cristiana non è soltanto speculativa come quella dei filosofi, ma anche pratica, perchè dirige la vita umana secondo "ragioni divine". Dio entra nella vita dell'uomo come sua guida intrinseca ed operativa; Dio non è più soltanto un oggetto esterno di conoscenza speculativa.

Il bene di grazia è più grande di un qualsiasi bene di natura appunto perché rende partecipi della natura divina e conferisce alle opere umane un valore infinito, proporzionato secondo giustizia al bene infinito della beatitudine eterna. Secondo San Tommaso, per mezzo della grazia Dio è veramente *nell'uomo* pur rimanendo sempre Dio e quindi *al di fuori* della capacità naturale di qualsiasi natura

creata in entrambi i significati corrisponde quella increata: la donazione attiva da parte di Dio e il dono increato dello stesso Spirito Santo.

²⁰² 185) ⁵² Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.1 c.a.; cfr. T. PEGUES, OP, *Commentaire français littéraire de la SummeThéologique de S. Thomas d'Aquin*, IX, Privat, Toulouse, Téqui, Paris, 1914, p.647 con riferimento a *I Sent.*, d.17, q.2, a.2.

²⁰³ 186) *Summa Theologiae* I-II, q.114, a.5 c.a.

²⁰⁴ 187) ⁵³ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.4 c.a.; III, q.62, a.2 c.a.; II-II, q. 19, a.7 c.a.; I-II, q.113, a.9 c.a.; q.114, a.3 c.a.

creata. La trascendenza di Dio significa e la gratuità del suo amore e la produzione reale di un effetto salvifico in colui che ne è l'oggetto.

2. La preparazione alla grazia per mezzo della grazia stessa.

Già S.Paolo sente il bisogno di far dipendere *tutta* l'opera della nostra salvezza dall'azione divina eliminando ogni *kàuchesis* da parte dell'uomo nei confronti della grazia giustificante (I Cor 1, 29-31) ed afferma perciò esplicitamente che tutto ciò che l'uomo ha di bene gli viene da Dio (I Cor 4,7). “*Quis enim te discernit?*” sarà la domanda paolina destinata a costituire un vero e proprio “cavallo di battaglia” dei tomisti nel loro sforzo di attribuire l'origine dell'efficacia della grazia a Dio e a Dio solo indipendentemente dall'assenso della nostra volontà.

La letteratura patristica ci offre insegnamenti sorprendenti per la lucidità dell'affermazione di un concorso divino previo ed efficace, dal quale dipende la nostra consecuzione della grazia abituale e la vita spirituale dell'anima redenta. S. BASILIO parla di un aiuto divino che opera in noi con forza potente e ci rende strumenti adatti nelle mani del Signore, abilitati ad ogni opera buona per mezzo della preparazione della nostra libertà. Non è quindi la libertà che prepara se stessa, ma è a sua volta preparata da Dio.

S. GIOVANNI CRISOSTOMO insegna che non saremmo mai in grado di correggerci, se non fossimo partecipi di “quell'inclinazione che viene dall'alto”²⁰⁵ 188. S. AMBROGIO pone la necessità della preparazione alla -422- giustificazione: l'uomo non sarebbe stato chiamato alla grazia se Cristo non lo avesse giudicato degno di essa, ma l'opera della giustificazione stessa comporta un cambiamento da “servo cattivo” al “figlio buono” operato non dall'uomo, bensì dalla grazia di Cristo.

Non c'è quindi nessun motivo per presumere delle proprie capacità, ma è lecito e doveroso vantarsi del dono ricevuto, perché riconoscere la gratuità della donazione non è superbia, ma devozione²⁰⁶ 189. S. AGOSTINO, che nella sua lotta contro il Manicheismo tende ad esaltare la sanità²⁰⁷ della natura umana e quindi anche del libero arbitrio, combatte ferocemente l'errore pelagiano insistendo con energia sulla gratuità della salvezza operata da Dio in un modo tale da coinvolgere tutto ciò che l'uomo può fare di buono: le opere non precedono ma seguono la grazia e la grazia non è ricevuta a causa di opere buone, ma le opere buone sono state rese possibili, perché l'uomo ha ricevuto per mezzo della sua fede la grazia.

La fede poi non ha né inizio né termine in noi, ma è a sua volta un dono di Dio dal quale viene la nostra “sufficienza”. Nella giustificazione l'effetto salvifico è tutto da Dio e tutto da noi, perché Dio stesso prepara la nostra volontà e la volizione che ne consegue è nostra, ma è nostra solo perché viene da

²⁰⁵ 188) Cfr. S. BASILIUS MAGNUS, *Liber de Spiritu Sancto* 8, 18; MPG 32, 100 AB e 26, 63 : MPG 32, 184 A – 185 A dove dice che non siamo in grado di ottenere la glorificazione da noi stessi, ma la nostra « sufficienza » dipende totalmente dallo Spirito Santo. Cfr. S. IONNES CHRYSOSTOMUS, *In Gen.* 33, 17; MPG 54, 513.

²⁰⁶ 189) Cfr. S. AMBROSIIUS, *De sacramentis* I, 1; MPL 16, 435 A e V, 4 ; MPL 16, 470 A.

²⁰⁷ Bontà (NdC).

Dio. S. Agostino insiste poi molto sul mutamento della volontà da parte di Dio e talvolta sembra perfino insinuare in qualche modo un certo determinismo psicologico: la grazia sembra agire irresistibilmente sulla volontà.

I suoi discepoli seguono questa tendenza ad esaltare l'efficacia decisiva dell'azione divina. Non possiamo piacere a Dio se non vogliamo, ma il fatto che vogliamo è un dono di Dio che cambia la nostra volontà rendendola buona e senza un tale cambiamento la volontà o vuole sempre il male o non vuole mai bene il bene e così in nessun modo può piacere a Dio²⁰⁸ 190. La scuola agostiniana tende a minimizzare indebitamente la bontà naturale di certe opere particolari che l'uomo può fare e che costituiscono una preparazione remota ma vera alla giustificazione. GIANSENIO esaggererà questo aspetto della dottrina agostiniana fino ad affermare che il libero arbitrio non può disporsi in nessun modo alla grazia perché tutto ciò che fa prima di riceverla è propriamente -423- peccato e menzogna²⁰⁹ 191.

Anche gli Scolastici si sono posti la questione della preparazione alla grazia. ALESSANDRO di Hales dice che se l'uomo in peccato mortale fa "*quod in se est*", Dio gli darà infallibilmente la grazia non a causa dell'opera stessa la quale costituirebbe un debito di giustizia, bensì a causa della bontà e liberalità divina, secondo la quale Dio stesso ha liberamente deciso di conferire la grazia a coloro che fanno "*quod in se est*". Sembra però che, anche se il nesso tra l'opera di preparazione e il conferimento della grazia non è stabilito da una proporzione di giustizia intrinseca all'opera stessa, ma piuttosto da un beneplacito sovrano della divina volontà, l'opera buona possa essere operata dall'uomo ancora esistente in peccato mortale con le sue sole forze naturali²¹⁰ 192.

S. BONAVENTURA vede la preparazione alla grazia nel consenso alla grazia stessa e nella detestazione del peccato e perciò nell'infusione della grazia vi è oltre all'infusione della grazia, anche il moto del libero arbitrio e l'espulsione del peccato. Dio infonde la grazia ed espelle il peccato; l'uomo concorda con la grazia infusa nel moto del libero arbitrio e con la grazia espellente il peccato nel moto della contrizione. Vi è ancora una netta separazione tra quello che fa Dio (infusione della grazia e remissione del peccato) e quello che fa l'uomo (atto del libero arbitrio nel consenso alla grazia e nella contrizione); allo stesso tempo però sembra che tutte queste parti dell'unica giustificazione facciano parte di una realtà più vasta chiamata "*gratiae infusio*".

Il termine "*infusione della grazia*" potrebbe quindi essere inteso in due modi: sia come una parte della giustificazione e così significherebbe la consecuzione della grazia abituale, sia come il moto globale, il cui effetto è il moto dal peccato alla giustizia e così significherebbe piuttosto l'azione della grazia attuale che termina alla stessa grazia abituale. D'altra parte però è ancora troppo pronunciata la

²⁰⁸ 190) Cfr. S. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, MPL 40, 111; *De praedestinatione sanctorum*, MPL 44, 963 e 965; *De dono perseverantiae*. MPL 45, 1034 ; S. FULGENTIUS RUSPENSIS, *De veritate praedestinationis et gratia Dei ad Ioannem et Venerium*, II, 5; MPL 65, 631 B.

²⁰⁹ 191) Cfr. Cornelius IANSENIUS, *Augustinus*, Lovanii, Zeger, 1640, tom. III, lib. I, cap. 5; col. 17 B.

²¹⁰ 192) ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologica*, lib. III, pars. III, inquis. I, tract. I, quaest. 5, memb. 2, cap. 1, a. 1 ad 1; Quaracchi t. IV, p. 990 b e ibid. memb. 3 sol.; p. 994 a.

divisione tra le due azioni - quella divina e quella umana -, così che la risposta umana potrebbe essere vista indipendentemente dall'azione divina²¹¹ 193.

(99-45)

S. Tommaso stesso, la cui opinione dovremo vedere più da vicino, distingue -424- chiaramente tra preparazione remota e prossima alla grazia. La prima non fa parte della giustificazione, ma è “via ad illam” e consiste in atti preparatori anche soprannaturali successivi alla “vocatio”, che è un istinto o un moto al bene messo nella volontà da Dio, ma tale da poter essere talvolta senza esito salvifico a causa del rifiuto umano.

Tra gli atti soprannaturali della preparazione remota vi sono il timore servile e la fede informe, i quali, essendo degli abiti, diventano formati quando vi si aggiunge la carità. Vi è poi anche l'atto di attrizione, il quale però, essendo un atto, non diventa formato, ma, quando subentra la carità, vi sono atti di contrizione e non più di attrizione. La preparazione prossima è invece perfetta e fa parte dell'essenza stessa della giustificazione. Gli atti di preparazione perfetta sono meritori, perchè elicitati sotto il moto della grazia; così soprattutto l'atto di fede formata e di contrizione. Mentre la preparazione remota non è strettamente richiesta *ex ipsa natura rei*, la preparazione prossima lo è in quanto appartiene alla natura stessa della giustificazione²¹² 194.

Il Santo Dottore ammette quindi una preparazione previa alla giustificazione e per conseguenza alla (100-55) consecuzione del dono abituale della grazia. Dio agisce sull'uomo in vista di effetti soprannaturali non solo infondendo la grazia santificante, ma anche prima dell'infusione di essa invitando l'uomo a compiere degli atti soprannaturali imperfetti nella preparazione remota e perfetti (meritori) nella preparazione prossima.

S. Tommaso perciò conosce bene la distinzione fra grazia abituale e grazia attuale, anche se la teologia di quest'ultima sarà perfettamente elaborata solo nelle opere della maturità, mentre nelle opere giovanili la “vocazione”, pur essendo chiamata, “impulsus” e “motus”, non sembra essere di carattere strettamente “fisico”, ma potrebbe essere anche intesa di una persuasione interna di ordine psicologico e morale. Il Santo Dottore sente sempre l'esigenza di porre tutta l'opera della salvezza sotto l'azione divina, ma nelle opere giovanili l'azione divina si limita ad una disposizione provvidenziale che può trasformarsi in un vero e proprio influsso fisico soprannaturale, ma può anche rimanere a livello di sole occasioni esterne, mentre nelle opere mature, come ad esempio nella *Summa Theologiae*, la grazia preveniente della preparazione al dono abituale è una vera e propria mozione efficace ed interna, ciò che a pieno titolo si può chiamare “grazia attuale”. -425-

I discepoli di S. Tommaso insistono molto sugli (101-55) ultimi sviluppi del pensiero del loro maestro, soprattutto per quanto riguarda l'intervento della grazia attuale nella preparazione alla grazia

²¹¹ 193) S. BONAVENTURA, *In IV Sent.* D.17, p. I, a.1, q.3 concl.; *Opera omnia*, Borde-Arnaud Lugduni, 1668, tom. V, p. 213 b: “necesse est in ipsa gratiae infusione ista quattuor esse, scilicet gratiae infusionem, et liberi arbitrii motum, et contritionem, et peccati expulsionem ... duo sunt ibi a Deo, scilicet gratiae infusio, et peccati expulsio; et duo a nobis, quae duobus modis consonant”.

²¹² 194) ⁵⁴ Cfr. SCHULTES R., OP, *Circa doctrinam S.Thomae de iustificatione*, in *Angelicum*, III, 1926, Roma, pp.345-347; FLICK M., SJ, *L'attimo della giustificazione secondo S.Tommaso*, Roma, Gregoriana, 1947, pp.35-37.

abituale. Dio non dà a tutti la grazia abituale, ma solo a quelli che si preparano ad essa sotto la mozione tanto esterna quanto interna dell'aiuto divino. Questo aiuto poi è concesso a tutti, ma in coloro che pongono un ostacolo con il peccato mortale, un tale aiuto non è efficace; in coloro invece che non ostacolano il corso della grazia divina l'aiuto soprannaturale produce efficacemente il suo effetto²¹³195.

Le opere buone di carattere naturale non sono peccaminose e quindi sono ordinabili alla grazia, bensì in un modo del tutto inadeguato e perciò non propriamente dispongono ad essa. Le opere buone che preparano alla grazia propriamente sono soprannaturali e quindi elicite sotto la mozione di un aiuto soprannaturale distinto dalla mozione comune di tutte le cose da parte di Dio; la premozione fisica è alla base della grazia attuale, ma quest'ultima ha ragione di aiuto speciale, cioè strettamente soprannaturale e non dovuto. L'ultima disposizione alla grazia invece è perfetta ed adeguata e la grazia santificante segue infallibilmente ad essa.

Ogni preparazione della volontà umana, sia quella remota che quella prossima, intesa propriamente come preparazione alla grazia, è sotto l'influsso gratuito ed efficace della grazia attuale, nè vi può essere un qualsiasi atto umano preparatorio alla grazia, che si possa sottrarre a questo influsso. L'efficacia dell'influsso non dipende dalla volontà umana, perchè lo stesso atto di accettare l'aiuto divino può essere compiuto dall'uomo solo sotto l'azione della grazia attuale. Il buon uso che facciamo della (102-56) grazia sufficiente ci viene dalla grazia efficace²¹⁴196. Tutto ciò che l'uomo fa in vista della sua salvezza lo fa sotto l'azione forte e soave dell'aiuto efficace di Dio.

Vediamo ora più particolarmente gli sviluppi del pensiero di San Tommaso stesso. Nel primo momento della sua ricerca teologica, egli sembra mettere al centro delle sue considerazioni quasi esclusivamente la grazia abituale e la sua causalità formale nel soggetto umano. E' ovvio che in una tale prospettiva la disposizione del soggetto -426- non avviene sul piano della causalità efficiente, bensì esclusivamente sul piano della causalità materiale dispositiva.

Il moto del libero arbitrio, sia verso Dio per fede, sia contro il peccato per contrizione, non è strumento di una mozione principale proveniente da Dio, bensì la disposizione dell'anima a ricevere la forma della grazia abituale. Solo come parte del sacramento la contrizione acquista un valore strumentale; per quanto però riguarda la giustificazione extrasacramentale, il modello interpretativo non è quello di causa efficiente principale / causa strumentale, bensì quello di causa formale / causa materiale²¹⁵197. (103-58)

Quando invece S. Tommaso elaborerà pienamente il concetto della grazia attuale come mozione soprannaturale che agisce efficacemente sulle potenze operative, allora il libero arbitrio, non più

²¹³ 195) ⁵⁵ Cfr. F.DE SYLVESTRIS, OP (Ferrariensis), *Commentarium in Contra Gentes*, III, 159, ed. Leonina, Roma, 1926, t. 14, pp. 465 b - 466 a.

²¹⁴ 196) ⁵⁶ Cfr. D.SOTO., OP, *De natura et gratia*, lib.2, cap.1 e 3; Floravans, Venetiis, 1584, p. 101 b, 107 b e 110 b – 111 a.; cfr. C.KOELLIN, OP, *Expositio commentaria in I-II*, q.112, a.2; Franciscus, Venetiis 1589, p.942 a; cfr. GOUDIN A., OP, *Tractatus theologicus*, tom. I, tract. III, quaest. 2, a.3, concl. 2; Peeters, Lovanii, 1874, p.349.

²¹⁵ 197) Cfr. *IV Sent.*, d. 4, q.1, a.3, q.la 4 ad 1: "Gratia autem habet aliquo modo causam non efficientem, sed disponentem ex parte subiecti, quia, secundum Augustinum (*De Verbis Apostolici Sermonis* 15, c. 11) : 'qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te'". Per la giustificazione sacramentale ed extrasacramentale cfr. *ibid.*, d.17, q.2, a.5, q.la 1 sol.

abbandonato alla sua sola mozione naturale, ma elevato dalla grazia, potrà diventare vero strumento che agisce efficacemente alla disposizione del soggetto, la quale poi, se è perfetta, è infallibilmente seguita dall'infusione della grazia abituale.

Nelle opere giovanili infatti sembra che la volontà sia abbandonata a se stessa ed elicit gli atti del libero arbitrio senza una mozione efficace interna. Tali atti precedono la grazia abituale come la materia precede la forma e la seguono, secondo l'ordine della natura stabilito dalla forma stessa e non dal suo soggetto, come la forma introdotta conseguentemente dispone la materia. Nelle opere della maturità, invece, l'azione causale efficiente della grazia attuale che muove il libero arbitrio è distinta dalla consecuzione della forma soprannaturale che è la grazia abituale. Così la grazia attuale infusa da Dio precede assolutamente e coinvolge interamente tutto il processo della giustificazione, dall'atto dell'infusione stessa, attraverso i moti del libero arbitrio fino alla consecuzione della grazia santificante nella remissione del peccato. Il modello interpretativo materia/forma rimane intatto, ma è inserito in una visione più vasta secondo il modello causa efficiente principale/causa strumentale/fine.

L'azione divina risulta così molto più diretta ed efficace, mentre nelle opere giovanili rimane assai generica estendendosi tanto alla mozione interna quanto alla pura disposizione provvidenziale di -427- circostanze occasionali esterne. La preparazione alla grazia sarebbe allora dello stesso libero arbitrio, che sarebbe in grado di fare da solo "quod in se est" cooperando così propriamente alla sua perfezione che avviene nell'informazione da parte della grazia abituale²¹⁶198).

La disposizione del soggetto può essere poco intensa e allora la preparazione è soltanto remota; se invece il libero arbitrio elicit un atto di adeguata intensità, allora l'infusione della grazia abituale è immediata e una tale preparazione è prossima riguardo alla consecuzione del dono abituale. La connessione tra la disposizione del soggetto e la consecuzione della forma non è né necessaria né infallibile, se si considera il libero arbitrio in se stesso; se invece si considera sotto la mozione dell'aiuto soprannaturale, allora la grazia abituale segue infallibilmente, ma senza necessitazione, perché l'intenzione divina (che si realizza nella mozione attuale) non può mancare il suo effetto.

Dio ordinariamente dà la grazia al soggetto disposto, ma la donazione rimane sempre libera. Mentre nelle azioni naturali la forma subentra nella materia disposta con necessità condizionata da parte di Dio, ma assoluta da parte dell'agente secondo, in quelle azioni nelle quali Dio è l'agente immediato, la forma viene conferita sempre senza necessità assoluta da parte di Dio, ma talvolta con necessità assoluta dalla parte del recipiente; se però si tratta di una forma non dovuta alla natura, allora anche dalla parte del

²¹⁶ 198) IV *Sent.* D.17, q.1, a.2, q.1a 1 sol.: "oportet quod ipsa /voluntas/ cooperetur ad suam perfectionem. Et haec cooperatio dicitur praeparatio ad gratiam, quae facit quod in se est". *Ibid.* d.20, q.1, a.1, q.1a 1 sol.: "Haec autem praeparatio ... fit per motum liberi arbitrii; unde quamdiu manet homini usus liberi arbitrii in hac vita, in qua nondum est confirmatum ad malum, potest se praeparare ad gratiam". Per gli sviluppi dottrinali cfr. H.BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S.Thomas d'Aquin.*, Paris, Aubier, 1944, p.72 e J.RIVIERE, voce "justification." in DThC VIII/2, col.2120: l'opinione riportata da SCHEEBEN, *Handbuh der katholische Dogmatik*, Freib. Br. 1878, t.II, p.413, e di J.STUFLER, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1923, pp.1-24.161-184, secondo cui S.Tommaso sarebbe partito da premesse "semipelagiane" potrebbe sembrare irriverente, ma lo stesso S.Tommaso vedrà in questa luce opinioni simili a quelle delle sue opere giovanili (cfr. *Quodl.* I, 7, q.4, a.2 c.a.).

soggetto vi è solo necessità *ex suppositione divini ordinis*²¹⁷ 199). San Tommaso ha trovato così un modo di spiegare l'efficacia della grazia senza togliere l'autodeterminazione della volontà: Dio giustifica infallibilmente, ma senza necessitare. La distinzione sarà ripresa molto volentieri dai tomisti in occasione della disputa con il molinismo ed il congruismo.

Adoperando il modello della causalità efficiente, il Santo Dottore scopre la necessità di far dipendere tutto il processo della giustificazione, compresa la preparazione per mezzo degli atti dispositivi del libero arbitrio, dall'intervento sovrano, assoluto ed infallibile di Dio. -428-

Dio infatti è il fine ultimo al quale si converte la volontà dell'uomo nella giustificazione. Siccome poi l'ordine dei fini trova un'esatta corrispondenza nell'ordine delle cause efficienti, ne segue che l'unico agente capace di convertire ed ordinare la volontà umana a se stesso come a fine ultimo, è l'agente assolutamente primo, cioè Dio²¹⁸200.

Così la giustificazione dipenderà tutta da Dio, causa prima, ma dentro a questa azione causale trascendente bisogna trovare uno spazio per l'autodeterminazione della volontà per mezzo della quale avviene la preparazione alla grazia. Il moto del libero arbitrio infatti ha una notevole importanza in vista della forma da ricevere, perchè secondo la sua intensità anche la grazia santificante che ne segue, sarà più o meno intensa²¹⁹201. E' ovvio che l'intensità del moto del libero arbitrio dipenderà a sua volta dalla mozione previa di Dio. Questo però non significa che il libero arbitrio sia passivo, ma il suo moto, e la sua stessa intensità provengono da Dio e dal libero arbitrio come da due cause complete e subordinate in un modo tale che Dio stesso fa sì che il libero arbitrio si autodetermini causando il suo atto fisico e per mezzo di esso tutto ciò che vi è di buono (e quindi di reale) nel suo atto intenzionale interiore; ma la volizione stessa è, nell'ordine intenzionale, causata dal libero arbitrio stesso, il quale muove se stesso riconducendo se stesso dalla volontà attuale del fine alla volontà dei mezzi ordinati al fine.

Se il moto del libero arbitrio è sufficientemente intenso a livello soprannaturale, subentra immediatamente la grazia santificante. Anche la preparazione previa remota avviene sotto la mozione della grazia attuale, ma solo se l'intensità della mozione è adeguata, la preparazione diventa prossima rispetto alla consecuzione della giustizia e rientra a far parte della stessa giustificazione.

La preparazione remota non avviene per atti meritori, mentre quella prossima, essendo già nell'uomo giustificato, avviene per mezzo di atti meritori della vita eterna²²⁰202. Ogni preparazione alla

²¹⁷ 199 Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.2, q.la 1 ad 1; *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.3 c.a.; IV *Sent.* d.17, q.1, a.2, q.la 3, sol.

²¹⁸ 200) *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.6 c.a.

²¹⁹ 201) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.24, a.10 ad 3 e III, q. 89, a.2 c.a.

²²⁰ 202) *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.2 ad 1: "praeparatio hominis ad gratiam habendam, quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae. Et talis operatio est quidem meritoria; sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam giustificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia". La preparazione prossima dev'essere adeguata alla grazia santificante, cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.2, q.la 2 sol.

grazia però può verificarsi solo sotto la mozione della grazia attuale gratuitamente concessa da Dio. Dio non suppone nessun'altra preparazione alla grazia -429- all'infuori di quella che Egli stesso dà²²¹ 203).

Ovviamente non si richiede un altro dono di grazia abituale come preparazione alla grazia abituale, perchè così si dovrebbe procedere all'infinito; si richiede invece, in linea di causalità efficiente, la mozione della grazia attuale, la quale è assolutamente prima, cioè tale che l'uomo non può prepararsi ad essa, ma tutto ciò che l'uomo fa preparandosi segue dalla sua azione su di lui. La preparazione può essere anche istantanea, perchè l'azione divina, essendo efficacissima, non può essere ostacolata da nessuna resistenza da parte del soggetto. E' il libero arbitrio che si prepara alla grazia, ma la sua preparazione dipende da Dio e per conseguenza anche il grado di grazia abituale secondo la disposizione del soggetto dipende in ultima analisi da Dio, che opera questa stessa disposizione.

(104-58)

3. La grazia abituale²²²204

Il termine della giustificazione è la consecuzione della grazia abituale, detta anche grazia santificante o "gratum faciens". La remissione dei peccati infatti non può essere senza l'infusione del dono abituale della grazia, dal quale poi deriva la stessa giustizia soprannaturale costituita dall'insieme di tutte le virtù infuse. Dio ci ama ed il suo amore è creativo, in quanto produce in noi un effetto chiamato "grazia". Siccome poi l'amore di Dio è immutabile, anche il suo effetto in noi non è dato soltanto come un atto transitorio, bensì come una disposizione abituale, che però può essere ostacolata da parte del soggetto per mezzo del peccato mortale. Una volta tolto l'effetto del peccato, l'amore di Dio continua a produrre il suo effetto in noi, non solo l'effetto ordinato ad un singolo atto, ma l'effetto costante ed abituale, che ci è concesso come un vero e proprio stato ontologico e principio operativo²²³205.

L'uomo infatti può aderire ad un fine infinito solo per mezzo di atti in qualche modo infiniti; solo così può anche espiare un'offesa infinita a Dio e solo così gli può essere rimessa la pena del danno che lo esclude dalla beatitudine eterna. La grazia abituale è data (105-60) infatti per dare un'impronta infinita e strettamente soprannaturale agli atti umani necessari per la consecuzione del fine -430- ultimo

²²¹ 203) Cfr. *De Verit.* q.28, a.9 ad 7, dove non è ancora chiaramente distinta grazia attuale ed grazia abituale. Sembra che la disposizione avvenga per mezzo della stessa grazia abituale e quindi solo secondo la causalità formale e non già secondo quella efficiente; *Summa Theologiae* I-II, q.114, a.5 ad 2; q.112, a.2 c.a.; q.113, a.7 c.a.; q.112, a.4 c.a.

²²² 204) ⁵⁸) Cfr. F.AMIOT, *L'enseignement de St.Paul*, pp.221, 227, 239-242, 318-319; L.CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant St.Paul*, p.181; R.MORENCY, *L'union de grâce selon S.Thomas*, Immaculée Conception, Montréal, 1950, pp.41-46; F.L.B., CUNNINGHAM *The Indwelling of the Trinity*, Priory, Dubuque, 1955, pp.193-194, 338; VAN DER MEERSCH, *DThC* VI, 2, col.1607.

²²³ 205) ⁵⁹) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.2 c.a.; *De Verit.* q.28, a.2 c.a.

soprannaturale. Come le virtù acquisite dispongono in ordine a beni connaturali, così le virtù infuse profluenti dalla grazia santificante dispongono in ordine a beni superiori rispetto alla natura ²²⁴206.

Dio potrebbe dare all'uomo anche soltanto una mozione attuale, tale da poter elicitarne i singoli atti soprannaturali, ma era molto più conveniente che, oltre a tali singole mozioni, sia stata concessa all'uomo una forma operativa stabile, una disposizione abituale costante. La convenienza di una tale disposizione risulta dal confronto con la provvidenza divina nei confronti delle operazioni naturali delle creature dotate di virtù e di inclinazioni naturali costanti in vista di tali operazioni.

Così anche a livello soprannaturale era conveniente che l'uomo avesse una vera e propria forma operativa soprannaturale che è la grazia abituale²²⁵207. La grazia abituale non è lo stesso amore di Dio, bensì il suo effetto creato e perciò è soltanto accidentale rispetto al suo soggetto naturale. Essa infatti si aggiunge all'essere completo (106-62) dell'anima e non fa parte della sua essenza. Se la grazia fosse una sostanza, allora in linea di causalità efficiente toglierebbe l'immediatezza della congiunzione dell'anima umana a Dio; in linea di causalità formale poi si produrrebbe il caso assurdo di una forma sostanziale che si aggiunge accidentalmente ad un'altra.

Così la grazia abituale è nel genere dell'accidente e il suo rapporto all'anima umana che ne è il soggetto è accidentale²²⁶208). Propriamente poi la grazia abituale è una qualità soprannaturale nell'anima, della prima specie di qualità che è l'abito, ma si chiama "abito" analogicamente in quanto non è direttamente ordinata all'operazione, ma lo è soltanto per mezzo delle virtù, che ne procedono come da un'unica radice comune²²⁷209).

La grazia, essendo ricevuta nell'essenza dell'anima come l'accidente nel suo soggetto, può essere persa a causa dell'indisposizione del suo soggetto. Il suo essere infatti è completo nel soggetto e perciò dipende dalle sue disposizioni che cambiano secondo il carattere mutevole del libero arbitrio *in statu viae*²²⁸210). La grazia abituale è per conseguenza un effetto creato della dilezione speciale di Dio che ha un essere reale, completo ed accidentale nell'anima come nel suo soggetto. Appartiene alla prima specie di -431- qualità, ma raggiunge gli atti ai quali è ordinata solo per mezzo delle virtù infuse, che da essa derivano come da sue parti potenziali e può essere persa con ogni peccato mortale, che rende indisposto il soggetto ostacolando così l'influsso continuo dell'amore divino sull'anima. Tolto questo ostacolo, si acquista di nuovo la grazia santificante ed è proprio ciò che si verifica nella giustificazione.

²²⁴ 206) ⁶⁰ Cfr. IV *Sent.*, d.17, q.1, a.3, q.1a 1 sol.; *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.3 c.a.

²²⁵ 207) ⁶¹ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.2 c.a.; *Contra Gentes* III, 150, n.3231.

²²⁶ 208) Cfr. II *Sent.* d.26, q.1, a.2 c.a.

²²⁷ 209) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 110, a.3 ad 3: "gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus: sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix". Cfr. II *Sent.* d.26, q.1, a.4 ad 1; *De Veritate* q.27, a.2 ad 7; *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.4 ad 2.

²²⁸ 210) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.63, a.5 ad 1.

4. L'effetto della grazia. "sanatio" e "elevatio"²²⁹ 211)

San Tommaso descrive gli effetti formali della grazia abituale nell'uomo con i termini "sanare", "iustificare", "gratum Deo facere" e sembra che l'effetto della giustificazione comprenda in qualche modo in sé gli altri effetti, cioè quello di sanare e di rendere accetto a Dio. La sanazione riguarda la rettitudine stessa dell'essere umano, mentre il fatto di essere accetti a Dio non riguarda solo l'uomo in se stesso, ma piuttosto in quanto entra in una relazione a Dio, una relazione che trascende la sua natura perchè termina ad un oggetto strettamente soprannaturale e quindi si tratta di un effetto che eleva l'uomo ad un modo di essere superiore.

Così si può anche descrivere l'effetto della grazia nell'anima come sanità e novità perchè secondo la prima denominazione comporta la retta e dovuta commensurazione di tutte le parti dell'essere umano e secondo la seconda descrizione implica un'integrità, una virtù ed un decoro superiore alla stessa natura dell'uomo. Questi due effetti risultano dalla giustificazione nella quale, per mezzo della grazia, viene espulso il peccato e viene comunicato un principio nuovo e superiore di vita spirituale. Siccome però si tratta soltanto di un modo di parlare metaforico, gli stessi termini si potrebbero usare per descrivere la definitiva distruzione della pena, che però è in qualche modo inclusa nella colpa come l'effetto nella sua causa.

Ad ogni modo, è giusto dire che la giustificazione causa nell'uomo la sanità e la novità di vita²³⁰212). La grazia sanante si può intendere in due modi: come sanazione efficiente, e come sanazione formale, come medicina (che esercita una causalità efficiente) o come la stessa sanità (che risana formalmente). Nelle sue opere giovanili S.Tommaso riserva la causalità efficiente alla grazia sacramentale; -432- invece nella giustificazione non-sacramentale la grazia giustificante esercita una causalità solamente formale²³¹213).

Quando elaborerò maggiormente il concetto di grazia attuale distinguendo tra "gratiae infusio" e "gratiae consecutio" e ponendo tra questi due termini il moto del libero arbitrio verso Dio e verso il peccato con l'effetto della remissione dei peccati, allora la grazia abituale manterrà il suo ruolo di sanazione formale, ma quella attuale eserciterà una sanazione a livello di causalità efficiente, anche nella giustificazione extrasacramentale, con la differenza che nel primo caso (quello dei sacramenti) la mozione salvifica efficiente della grazia divina si serve della causalità strumentale dell'azione sacramentale, mentre nell'altro caso (quello della giustificazione non sacramentale) la mozione della

²²⁹ 211) Cfr. S. IRENEUS, *Contra Haereses* III, XVII (XIX), 3; MPG 7, 930 CD; S.AMBROSIUS, *De Sacramentis* I, 4; MPL 16, 439 A; PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* II, d.27; MPL 192, 714; ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologiae.*, I.III, p.III, inq.I, tr.I, q.6, c.1 sol., ed. Quaracchi, 1948, tom. IV, p. 997 b; S. ALBERTUS MAGNUS, *De Sacramentis*, tr.VI, p.II, q.1, a.7, §7.1.sol.; *Opera Omnia*, ed. Aschendorff, 1958, tom. XXVI, p.91 b.

²³⁰ 212) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.111, a.2 c.a.; IV *Sent.* d.17, q.1, a.1, q.1a 3 sol.

²³¹ 213) IV *Sent.* d.1, q.1, a.2, q.1a 1 ad 1: "gratia et virtutes sanant formaliter, sicut sanitas; sed sacramenta quodammodo effective, sicut medicinae quaedam. Unde sicut non sequitur: Sanitas sanat; ergo medicinae non sunt necessariae; ita nec haec: Gratia sanat; ergo sacramenta non sunt necessaria: sed magis posset contrarium concludi".

grazia divina sotto la forma della grazia attuale avviene direttamente da Dio nella stessa “infusio gratiae”, che termina alla “consecutio gratiae”.

La grazia giustificante risana l'uomo liberandolo dal male, sia dal male di colpa e del reato di pena eterna, sia dal male della pena temporale. La liberazione dal peccato inteso come colpa è il primo effetto sanante della grazia e avviene per mezzo della grazia stessa, mentre la purificazione dalla pena temporale avviene dopo l'infusione della grazia da una parte per mezzo della grazia e dall'altra per mezzo del libero arbitrio. La sanazione inclusa nel processo della giustificazione avviene quindi in un atto primo e unico per quanto riguarda la colpa e la pena eterna, ma continua poi in una purificazione progressiva dalla pena temporale operata dall'uomo stesso con l'aiuto della grazia abituale di cui è stato rivestito.

La grazia che espelle il peccato e ci aiuta a combatterne continuamente le conseguenze penali è un vero e proprio “rimedio” ed è un rimedio più efficace di qualsiasi virtù acquisita²³²214). La sanazione però, anche se continua sempre nella vita dei giusti dopo il primo momento della giustificazione, non è l'ultimo effetto della grazia giustificante secondo l'ordine della natura. Infatti, dopo aver risanato l'anima, la grazia la muove a volere il bene, ad operarlo efficacemente e a perseverare nel bene per conseguire finalmente la vita eterna²³³215). La giustificazione non si ~~433-~~limita perciò a risanare le potenze operative restaurandole nei loro beni connaturali, ma le eleva ad atti superiori proporzionati alla consecuzione del fine ultimo soprannaturale. Oltre ad essere sanante, la grazia della giustificazione è anche elevante.

La necessità di una tale elevazione è immediatamente data con la stessa necessità di proporzione tra l'atto umano meritevole e il bene di cui è merito. Ora se il bene da meritare è strettamente soprannaturale, gli atti che ne costituiscono un merito dovranno a loro volta essere soprannaturali e perciò dovranno essere operati dall'uomo non abbandonato alle sue sole forze naturali, ma elevato a livello soprannaturale dalla grazia divina.

Se le nostre operazioni debbono essere in qualche modo “divine” è necessario che procedano da una forma operativa “divina”, ricevuta nel soggetto umano perché, oltre ad essere soprannaturali, queste azioni devono essere veramente umane, cioè devono procedere dal supposito umano rivestito, oltre che dalle sue capacità naturali, da una forma operativa accidentale soprannaturale, che eleva tutto l'essere umano e per conseguenza anche il suo operare ad un livello “divino” trascendente la natura umana.

La grazia santificante costituisce l'uomo “in quodam esse divino” e gli conferisce un principio operativo soprannaturale proporzionato alla consecuzione della vita eterna e anche alla consecuzione dello stesso progresso nella vita di grazia, che può essere *in particolari* oggetto di merito²³⁴216). La

²³² 214) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.86, a.4 ad 2; IV *Sent.* d.20, q.1, a.2, q.1a 3 sol.; a.3, q.1a 1 ad 4; *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.8 c.a.

²³³ 215) *Summa Theologiae* I-II, q. 111, a.3 c.a.

²³⁴ 216) II *Sent.* d.26, q.1, a.3 c. a.: “Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus a homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata ... Oportet ergo quod primum donum quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam

grazia è perciò un essere nuovo, ma è un essere dinamico che ha in se stesso il principio della propria crescita. Occorre però distinguere tra il soprannaturale secondo la sostanza dell'atto e secondo il suo modo. In vista degli atti sostanzialmente soprannaturali (ad es. i miracoli) viene concessa la grazia *gratis data*, mentre la grazia *gratum faciens* è orientata a conferire a tutti gli atti umani una modalità soprannaturale che ne fa delle opere propriamente meritorie²³⁵ 217). In entrambi i casi si tratta di un'elevazione a livello soprannaturale, ma sotto due aspetti diversi secondo il diverso modo di applicazione del termine "soprannaturale" sia alla sostanza sia alla modalità dell'atto umano.

La grazia abituale è un effetto particolare della dilezione ~~-434-~~ speciale di Dio verso gli uomini e questa amicizia che Dio ha per noi si esprime appunto nell'elevazione dell'essere umano alla partecipazione dell'essere divino²³⁶ 218). L'amicizia infatti consiste in una certa comunione di beatitudine e perciò Dio amando gli uomini con un vero e proprio amore di amicizia, li fa entrare in una comunione di vita con Lui facendoli sorpassare in qualche modo gli stessi limiti della loro natura.

Essendo l'effetto dell'amore divino in noi, la grazia non può essere causata da una creatura ma soltanto da Dio. San Tommaso esclude anche la possibilità di cooperare con Dio nell'infusione della grazia, perchè la grazia eleva l'uomo ad un essere che trascende la sua natura e quindi è immediatamente esclusa ogni cooperazione a livello di un agente secondo principale, ma anche un'azione strumentale è da escludere all'infuori dei sacramenti, anche se una cooperazione strumentale poteva essere concessa all'uomo, così come Cristo-uomo aveva una "potestas excellentiae", secondo la quale poteva conferire l'effetto del sacramento senza il sacramento stesso²³⁷ 219).

L'infusione della grazia è perciò immediata da parte di Dio ed esclude ogni cooperazione anche strumentale. Se però questo è vero per l'infusione della grazia, dalla quale dipende poi tutto il processo della giustificazione nel suo insieme, è altrettanto vero che nell'ambito di questo processo, che è a sua volta un effetto dell'infusione della grazia, vi è una causalità strumentale negli atti del libero arbitrio mossi dalla grazia attuale e disponenti il soggetto alla consecuzione della grazia abituale. Dio infonde la grazia immediatamente e senza una cooperazione strumentale da parte dell'uomo, ma la stessa grazia infusa muove l'uomo ad una cooperazione strumentale con essa. L'azione divina procede da una causa trascendente ed assolutamente prima, ma nei suoi effetti raggiunge efficacemente il soggetto umano e lo coinvolge realmente nella sua propria azione.

animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes". *Ibid.* d.27, q.1, a.5 ad 3: "Per gratiam divinam / homo / constituitur in esse divino; unde iam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae". Cfr. *Summa Theologiae* I, q.24, a.3 c.a.; I-II, q.114, a.3 c.a., ecc.

²³⁵ 217) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.171, a.2 ad 3.

²³⁶ 218) *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.1 c.a.: "Alia autem est dilectio specialis, secundum quam / Deus / trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni".

²³⁷ 219) Cfr. IV *Sent.* d.5, q.1, a.3, q.1a 1 sol.; *De Verit.*, q.27, a.3 c.a.

5. 4. Le opere della giustizia.²³⁸220

La grazia della giustificazione è il primo bene e principio di ogni altro bene, perchè senza la grazia tutti i beni sono in qualche -435- modo diminuiti, incompleti, imperfetti²³⁹221. L'uomo destituito della grazia può compiere opere naturalmente buone, ma solo opere particolari, non adeguanti la totalità del bene naturale di cui l'uomo è capace e tanto (107-64) meno la sublimità del bene soprannaturale che trascende le capacità della creatura. La grazia è ordinata propriamente alla perfezione delle operazioni umane e perciò deve renderle costanti, pronte e tali che, nonostante le difficoltà, sembrano facili.

Questo la grazia santificante lo fa in noi per mezzo della carità che ne deriva²⁴⁰222. L'uomo giusto, rivestito della grazia divina, non solo fa il bene, ma lo fa con amore. La grazia è perciò ordinata non solo a conferire un essere nuovo, ma anche a costituire un nuovo principio di operazione, come ogni essenza fa di una cosa ciò che essa è, ma la fa anche operare secondo la sua propria natura. La natura poi è la stessa essenza considerata come principio di operazione. Così anche la grazia dà un essere, ma dà anche un operare²⁴¹223. La grazia abituale si trova propriamente nell'essenza dell'anima come nel suo soggetto, ma raggiunge anche le potenze operative per mezzo delle virtù infuse che ne derivano.

Così la grazia illumina l'intelletto e muove l'affetto distruggendo il peccato tanto nel suo aspetto "intellettivo" (errore pratico), quanto nel suo aspetto volitivo (adesione disordinata della volontà a un bene particolare). Le virtù che hanno la loro origine nella grazia fanno camminare l'uomo in conformità alla grazia stessa²⁴²224). Le opere buone fatte in grazia di Dio diventano in qualche modo "infinite", cioè tali da poter togliere di mezzo l'infinita offesa del peccato ed acquistare un merito proporzionato al bene infinito della vita eterna.

²³⁸ 220) ⁶² Cfr. Per il dato biblico F.AMIO., *Les idées*, p.134 e 136; per i Padri cfr. S.IRENEO, *Adversus Haereses* IV, 13, 3; SC 100, 532 (Dio ci libera per mezzo la grazia per amarlo di più); S.AGOSTINO, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I; MPL 40, 113; *De gratia et libero arbitrio*, c.6; MPL 44, 889-890; c.18, col.904; *De praedestinatione Sanctorum*, c.2; MPL 44, 963; c.11, col.976 (necessità della grazia data per fare le opere buone); CASSIANUS, *Collationes XIII - De prot. Dei*; MPL 49, 927A-928A (possibilità di opere buone senza la grazia); per la teologia sistematica cfr. IOANNES A S.THOMA, OP, *Cursus theologicus*, disp.29, a.4, ed. Desclée 1937, tom. III, p.484b (la "ratio agendi" degli atti soprannaturali è la stessa "virtus supernaturalis"); F.MARIN-SOLA, OP, *El sistema Tomista.*, p.27 (distinzione tra atti facili e difficili); E.KACZYNSKI, OP, *La legge nuova*, p. 144 (giustificazione continua).

²³⁹ 221) ⁶³ Cfr. In II *Cor* I, lect.1 / 8 /: "Primum enim bonum est gratiae, quae est principium omnium bonorum. Nam ante gratiam nihil est nisi diminutum in nobis".

²⁴⁰ 222) ⁶⁴ *Contra Gentes* III, 151, n.3239: "Ad perfectionem operantis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem praecipue facit amor: propter quem etiam difficilia levia videntur. Cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri ... necessarium est quod per eandem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis".

²⁴¹ 223) ⁶⁵ *Summa Theologiae* I-II, q.111, a. 2 c.a.: "duplex est gratiae effectus, sicut et cuiuslibet alterius formae: quorum primus est esse, secundus est operatio". Cfr. III *Sent.* d.13, q.1, a.1 c.a.; *De Verit.*, q.27, a.5 ad 17, ecc.

²⁴² 224) Cfr. IV *Sent.* d.18, q.1, a.2, q.la 1 ad 2; *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.3 c.a.

Gli atti virtuosi hanno la loro bontà naturale in conformità al *medium virtutis* dalla prudenza, ma un atto buono, costituito nel “giusto mezzo”, ha ancora (108-66) bisogno di essere ordinato a Dio come fine ultimo e questa relazione a Dio è come una forma rispetto all’atto stesso, che è in qualche modo la sua “materia”. Un tale ordine a Dio è dato ai singoli atti virtuosi dalla carità. L’efficacia del merito proviene poi dalla grazia, che ci rende accetti a Dio e dà questa impronta di -436- accettazione divina a tutti i nostri atti umani.

Così la grazia può essere considerata come “forma” e della carità e di tutte le altre virtù infuse²⁴³225. La grazia è per conseguenza non solo un principio entitativo, ma anche operativo, anche se raggiunge i singoli atti solo attraverso le virtù infuse che ne derivano e non direttamente. La grazia è necessaria e per compiere le opere buone secondo la totalità della bontà connaturale e ovviamente anche per compiere delle opere buone soprannaturali, ordinate all’ultimo fine, che è un bene infinito ed esige perciò degli atti “infiniti” per essere conseguito. Tale “infinità” soprannaturale proviene appunto dalla grazia.

6. Il modo in cui la grazia attuale eleva l’atto delle potenze operative

Per fare il bene ed evitare il male l’uomo non ha solo bisogno della grazia abituale, ma anche dell’aiuto efficace nella grazia attuale. Ogni atto buono secondo tutta la ragione del bene e soprattutto ogni atto soprannaturale, non proviene solo dal libero arbitrio, ma dal libero arbitrio aiutato dalla grazia divina. La stessa vittoria sul peccato è solo un risultato di questo aiuto e perciò un dono di Dio. Anche per prepararsi alla grazia abituale l’uomo deve compiere atti del libero arbitrio, ma non solo del libero arbitrio (altrimenti la preparazione sarebbe sempre del tutto inadeguata), bensì atti del libero arbitrio elevato dalla grazia attuale²⁴⁴ 226).

San Tommaso si rendeva sempre conto della necessità di qualche aiuto divino per compiere *hic et nunc* atti soprannaturali o atti ordinati in qualche modo a beni soprannaturali. Nelle opere giovanili però il concetto dell’“aiuto divino” è molto largo e comprende un aiuto efficace interno e, in alternativa ad esso, la disposizione puramente esterna di circostanze particolari da parte della provvidenza divina.²⁴⁵ 227).

L’ulteriore sviluppo della sua ricerca teologica lo ha però portato ad esigere strettamente un influsso efficace ed interiore della grazia attuale vera e propria. L’uomo dev’essere mosso da Dio a fare

²⁴³ 225) ⁶⁶ Cfr. IV *Sent.* d.14, q.2, a.1, q.1a 1 ad 4; *De Verit.* q. 27, a.5 ad 5.

²⁴⁴ 226) La necessità della grazia attuale è chiaramente avvertita da S. Agostino, anche se non è ancora molto chiaro come agisce sull’uomo. Cfr. *De gratia Christi. et de peccato originali*, I, 14; MPL 44, 368 e *De gratia et libero arbitrio*, c.4, col. 887. Per quanto riguarda la necessità della grazia attuale per la preparazione alla giustificazione, che risulta esplicitamente dagli scritti maturi di S. Tommaso, cfr. ALVAREZ, *Operis de auxiliis etc.*, p.617-618, dove insegna la necessità di atti previi alla grazia abituale, ma elevati dalla grazia attuale.

²⁴⁵ 227) Cfr. II *Sent.* d.28, q.1, a.4 c.a.: “*gratia dupliciter potest accipi, vel ipsa divina providentia ... vel aliquod donum habituale*”; *De Verit.* q.24, a.15 c.a.; II *Sent.* d.28, q.1, a.2 c.a. (e la dottrina più matura in I-II, q.109, a.8 c.a.; *De Verit.* q.24, a.1 ad 2 (dove il “*facere quod in se est*” sembra essere del libero arbitrio).

il bene, soprattutto in vista del fine ultimo soprannaturale. In genere l'uomo ha bisogno di essere mosso da -437- Dio per ogni operazione, anche puramente naturale, ma in particolare, "ratione speciali", ha bisogno di una mozione soprannaturale per operare in conformità alla grazia preparandosi ad essa, dopo averla ricevuta per fare le opere meritevoli e per perseverare in essa fino alla fine²⁴⁶ 228). Si vede già in San Tommaso lo stretto legame tra la premozione fisica generale e la mozione speciale e soprannaturale della grazia attuale.

Allo stesso tempo però, l'azione divina attuale raggiunge veramente l'uomo applicando le sue potenze operative alla (109-67) produzione dell'effetto in atto secondo, in un modo tale che rispetto all'esistenza dell'effetto, l'uomo sia una causa strumentale, ma rispetto alla sua essenza sia una vera e propria causa seconda. L'azione divina è previa all'atto perchè applica ad esso la potenza operativa premovendola e predeterminandola alla produzione dell'effetto.

La premozione fisica attiva è la stessa azione divina, ma la premozione passiva è qualcosa nella stessa potenza operativa. Dio agisce quindi sull'uomo e raggiunge con assoluta efficacia l'effetto, ma lo raggiunge appunto servendosi dell'agente secondo e delle sue capacità operative. La grazia attuale si innesta come una forza motrice soprannaturale sulla stessa premozione fisica e ne assume tutte le caratteristiche con la sola differenza che è di natura sua soprannaturale e quindi atta ad elevare la stessa mozione generale naturale ad un livello che trascende le capacità naturali.

Come la premozione fisica, così anche la grazia attuale non si sostituisce all'agente umano e, pur raggiungendo con assoluta efficacia il suo effetto, lo raggiunge appunto coinvolgendo nella sua azione l'azione dell'uomo²⁴⁷ 229. Anche per la grazia attuale (110-68) vale ciò che si deve dire per la grazia in genere: è del tutto indipendente e gratuita, puro dono di Dio, di efficacia assoluta e determinante, ma allo stesso tempo è realmente nel soggetto umano, raggiunge il suo agire e rispetta il modo con cui le potenze operative umane producono il loro effetto, anzi, non si limita soltanto a rispettarlo passivamente, ma lo mette efficacemente in atto.

Tutti sono d'accordo che la mozione divina raggiunge l'agire umano -438-, ma vi sono diverse opinioni a proposito del modo in cui ciò avviene, soprattutto a proposito dell'esistenza della premozione passiva, intesa come una virtù transeunte strumentale reale ricevuta nelle potenze operative dell'uomo mosso attivamente da Dio alla produzione dell'effetto. BAÑEZ, ALVÁREZ e molti altri tomisti sostengono l'esistenza di una tale mozione passivamente ricevuta nel soggetto mosso sia dalla premozione fisica nell'ordine naturale, sia dalla grazia attuale nell'ordine soprannaturale.

²⁴⁶ 228) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.2 c.a.; I, q.62, a.2 c.a.; I-II, q.109, a.10 c.a.; e soprattutto ibid. a.9 c.a. Interessante è il problema posto dalla virtù della magnanimità, che di per sè implica autosufficienza e che perciò dovrà essere ridimensionata per poter entrare nella morale cristiana, la quale fa dipendere l'uomo da Dio in tutte le sue azioni. cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.129, a.6 ad 1.

²⁴⁷ 229) ⁶⁷⁾ "Tutto è grazia, ma tutto spetta alla realizzazione dell'uomo. Dio agisce mediante l'uomo, cioè mediante le sue potenze esecutive. La grazia dello Spirito Santo e lo Spirito Santo stesso si "inserisce" in esse non per sostituirle, ma per illuminarle, rafforzarle ed elevarle al livello divino". Cfr. E.KACZYNSKI, OP, *La legge nuova*, p.131 con riferimento a *Summa Theologiae* I, q.24, a.8; q.23, a.1 e a.5 in n.118.

BILLOT ammette che in se stessa la mozione divina passiva è una realtà ricevuta nella potenza operativa, ma secondo l'effetto sarebbe l'atto stesso che la potenza elicit. Qui appare nettamente la tendenza a far coincidere la mozione divina con l'atto stesso: un'opinione sostenuta chiaramente da PALMIERI in una maniera assai radicale, ma una simile opinione o non distingue realmente tra la natura della potenza operativa e la virtù soprannaturale che conferisce al suo atto una modalità elevata oltre i limiti della natura, oppure, facendo agire la mozione divina solo sull'atto e non sulla potenza che lo elicit, sembra che l'atto sia direttamente prodotto dalla mozione (11-68) e sia estrinseco rispetto alla potenza, da cui invece dovrebbe procedere.

Tale sembra l'opinione di WAFFELAERT, che sostiene l'unione della potenza operativa alla mozione divina, come quella di uno strumento all'agente principale senza mettere sufficientemente in risalto come la potenza operativa realmente riceva la mozione passiva come una virtù strumentale transeunte. Così, secondo il PECCI la mozione divina sarebbe solo attiva senza un effetto nella potenza operativa dell'agente secondo, dal quale poi procederebbe l'atto proprio della potenza, ma con un unico effetto che sarebbe la stessa azione dell'agente.

L'opinione della maggior parte dei tomisti invece è stata elaborata particolarmente dal GOUDIN, il quale, non senza ragione, sostiene che se la premozione fisica è l'applicazione della potenza al suo atto secondo, allora all'applicazione attiva deve corrispondere un'applicazione passiva, che è appunto la mozione ricevuta nella potenza, la quale a sua volta muove la potenza a produrre il suo effetto proprio. In tal modo anche la grazia attuale innestata nella premozione fisica, è una realtà veramente ricevuta nelle potenze operative del soggetto umano²⁴⁸230. Non vi è nessun dubbio che questa posizione è più *ad mentem Aquinatis* in quanto sottolinea la realtà dell'azione divina *nell'uomo*.

-439- Come coloro che negano la realtà di una mozione passiva transeunte ricevuta nella potenza (102-69) operativa, diminuiscono l'azione del soggetto umano, così coloro che riservano una parte dell'effetto alla potenza operativa sottraendola all'azione della causa prima, non valutano abbastanza l'efficacia dell'influsso divino che coinvolge l'effetto tutto intero o almeno tutto ciò che vi è in esso di entità reale.

Il PARENTE infatti sembra attribuire alla premozione soltanto il ruolo di muovere la volontà inizialmente all'esercizio lasciandole il compimento dell'autodeterminazione attuale e la specificazione dell'atto. Una limitazione sembra voler introdurre anche il MARIN-SOLA, il quale ammette una premozione fisica efficace, ma fallibile, che si limita ad iniziare l'atto lasciandone il compimento alle potenze operative dell'agente secondo²⁴⁹231. Anche questo insieme di opinioni che, pur ammettendo la premozione fisica e la grazia attuale, tendono a limitarne l'efficacia soltanto ad una parte iniziale

²⁴⁸ 230 ⁶⁸ Cfr. VAN DER MEERSCH, DThC 6, II, col.1647 ss. con riferimento a BILLOT, *De gratia Christi*, p.142; ALVÁREZ, *De auxiliis*, I.VII, disp. 57, n.4, p.497; I.VIII, disp.74, p.618. Ibid. le opinioni di PALMIERI e WAFFELAERT. Per quanto riguarda il PECCI, cfr. H.GUILLERMIN, OP, *L'opuscule de S.E. le card. Pecci sur la prémotion. physique et la science moyenne*, Paris 1886, p.6; GOUDIN A., *Tractatus theologici*, Peeters, Lovanii, 1874, II, p.307.

²⁴⁹ 231) ⁶⁹ Cfr. P.PARENTE, *De Creatione Universali*, Marietti, Torino, 1962, II, pp.136-137; F.MARIN-SOLA, OP, *Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, Madrid, (rev.de arch. Bibl. y museos), 1926, p.29, dove ammette una premozione infallibile quanto all'inizio, ma fallibile quanto all'esito dell'atto.

dell'effetto, non sono esattamente *ad mentem Aquinatis*, perchè per San Tommaso sarebbe davvero difficile concepire un'azione divina efficace che si limitasse a produrre solo un effetto parziale senza coinvolgerlo tutto nel suo agire trascendente, sovrano ed assolutamente primo.

(113-70)

B. Il modo in cui Dio agisce sulla volontà umana

Abbiamo visto come l'opinione più corrispondente alla dottrina di S. Tommaso a proposito della grazia in genere e della grazia attuale in particolare è quella che riesce a mantenere allo stesso tempo l'assoluta efficacia ed immediatezza dell'azione divina previa e la sua azione sul soggetto in vista della produzione dell'effetto da parte del soggetto stesso e secondo il modo corrispondente alla sua natura propria. Vediamo ora in breve in che modo Dio come causa prima agisce sulla volontà umana come causa seconda in vista della produzione di un atto veramente umano e quindi tale che procede dall'uomo in quanto uomo.

1. Dio produce tutto l'ente

L'azione divina coinvolge in sé tutto ciò che vi è di entità reale nell'effetto e per conseguenza, in quanto lo stesso atto umano è un ente, l'azione divina lo raggiunge realmente con la sua sovrana efficacia. -440- L'ente è costituito dall'intimo legame tra l'essenza e l'esistenza. L'essenza individua o sussistenza precede l'esistenza secondo l'ordine di generazione, ma la segue secondo l'ordine di natura, essendo inclusa in essa. L'esistenza non (114-70) è né un accidente dell'essenza né fa parte di essa come una sua proprietà, ma, pur essendo realmente distinta da essa, la attua come l'atto attua la potenza e costituisce insieme con essa un ente. Ogni ente finito è ente per partecipazione e quindi ente causato da Dio in modo tale che esso ha sempre in sé la causa del suo essere, cioè Dio, in un modo immediato (*immediatione suppositi*) e intimo: Dio è presente per essenza in ogni ente²⁵⁰232.

Ora, anche l'ente accidentale è un vero ente, anche se non ha essere in sé, ma in un altro, cioè nel soggetto; però la sua partecipazione all'atto d'essere è reale. L'atto d'essere a sua volta, considerato in se stesso, non è limitato, ma infinito²⁵¹ in quanto contiene e collega intimamente tra loro tutti gli enti nella analogia dell'essere²⁵²233. L'operazione che è un accidente reale produce un nuovo ente e per conseguenza un nuovo atto di essere, il quale essendo infinito, può avere come causa proporzionata solo un agente infinito che è Dio.

²⁵⁰ 232) M.-D. PHILIPPE, OP, *L'Être*, I, Paris, Téqui, 1972, p.424-425; A.GARDEIL, OP, *La structure de la connaissance mystique*, Revue Thomiste 29, 1924, VII, pp.116-117 con riferimento a CAIETANUS, in *Summam Theologiae* I, q.8, a.1, com. n.4; cfr. *Contra Gentes* III,70.

²⁵¹ Non bisogna confondere questa infinità analogica e partecipativa, una e molteplice simultaneamente, con l'infinità assoluta dell'essere divino (NdC).

²⁵² 233) Cfr. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, p.367.

In tal modo ogni azione delle creature, delle cause seconde, esige una mozione previa da parte della causa prima che è Dio²⁵³234. San Tommaso insegna esplicitamente che ogni ente (115-73) come tale deve essere causato da Dio e attribuisce la conoscenza di questo fatto a Platone ed Aristotele, i quali “pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis”. Se infatti enti distinti partecipano all’unico atto dell’essere, questo atto non può provenire dai singoli enti, ma da un’unica causa trascendente. La stessa conclusione si ottiene considerando i diversi gradi dell’essere e della perfezione oppure considerando la necessità di ricondurre ciò che è ente “per alterum” ad ente per sè sussistente (atto puro) come alla sua causa.

Dio poi è una causa che trascende l’ente e le sue differenze, ma lo causa secondo tutta la sua ragione di ente con tutte le sue differenze (compresa la stessa differenza tra il necessario e il contingente). Un agente particolare di un determinato genere, causando un genere simile in un individuo, non causa necessariamente -441- la specie (come l’animale causa l’animalità ma non necessariamente la razionalità), in quanto la specie è esterna rispetto al genere, ma le differenze dell’ente non sono esterne rispetto all’ente stesso, ma sono tutte incluse in esso e per conseguenza Dio, la causa di tutto l’ente, causa anche tutte le differenze dell’ente fin nei minimi particolari individuali²⁵⁴235.

L’ente tutto intero dipende da Dio tanto nell’ordine entitativo, inizialmente per creazione e in modo continuo per conservazione, quanto anche nell’ordine operativo per premozione fisica, che applica la potenza operativa costituita in atto primo all’atto secondo, cioè alla stessa azione, alla produzione dell’effetto. Una tale attuazione infatti implica la produzione di un nuovo atto entitativo di per sè infinito e richiede per conseguenza l’intervento divino previo non solo sull’effetto in un concorso simultaneo, ma nella stessa potenza in un concorso previo all’azione della potenza stessa.

E’ da notare che la premozione (116-74) attiva è la stessa azione divina che esercita una causalità trascendente, mentre la virtù strumentale ricevuta nella potenza operativa (premozione passiva) segue il modo di agire della potenza stessa. Una tale mozione transeunte, nonostante la sua ricezione nella potenza operativa, non toglie in nessun modo la trascendenza assoluta della premozione attiva che ne è la causa principale (la produzione dell’effetto in un’azione strumentale non è dello strumento, ma della causa principale)²⁵⁵236.

Dio non si limita a creare e conservare le facoltà operative delle cause seconde, ma le muove all’operazione con una mozione previa ed efficace. La determinazione specifica dell’effetto, la sua essenza, è prodotta dalla causa seconda come da causa propria e adeguata, ma l’esistenza dell’effetto viene da Dio come causa prima e dalla causa seconda solo come da uno strumento. La determinazione

²⁵³ 234) Cfr. J.GRETT, *Elementa* II, p.243, n.836, arg.1 e 2.

²⁵⁴ 235) ⁷³ Cfr. *De Pot.* q.3, a.5 c.a.; a.16 ad 4; *In Peri Hermeneias*, I, lect. 14, 197-22; cfr. inoltre *De Pot.* q.7, a.1 ad 3; q.3, a.7 c.a. e per quanto riguarda la premozione della volontà umana cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.9, a.6 c.a. e q.109, a.1 c.a.

²⁵⁵ 236) ⁷⁴ Così occorre rispondere all’obiezione di B.J.F LONERGAN., *Gratia operans*, p.547, il quale dice che la premozione attiva è trascendente, ma non quella passiva in quanto quest’ultima è un’entità finita, creata. Per quanto riguarda la necessità della premozione cfr. *De Pot.* q.3, a.7 ad 5; *Contra Gentes* III, 67, n.2415; P.G.M MANSER., *Das Wesen* ecc., p.558 ss.; CAIETANUS, op.cit., p.290, I.

dell'essenza spetta quindi alla causa seconda e questo potrebbe indurre a pensare che l'influsso previo da parte di Dio non è predeterminante nei riguardi dell'essenza dell'effetto.

Bisogna però notare che l'essenza non può esserci realmente se non in un'esistenza e per conseguenza Dio, producendo immediatamente tutto l'ente, raggiunge con l'esistenza anche l'essenza, che è ad essa intimamente legata²⁵⁶237. La premozione è perciò -442- predeterminante, ma rimane vero che l'essenza costituisce un elemento di autonomia tanto al livello entitativo, quanto al livello operativo. Infatti l'essenza precede l'esistenza come la potenza in ordine di generazione precede l'atto e perciò si dice che l'atto è "limitato" e in tal modo "determinato" dalla (117-76) potenza, ma l'essenza reale è l'essenza di un ente esistente, cioè l'essenza attuata dall'atto dell'essere non solo dal di fuori, ma intimamente e totalmente.

La premozione fisica naturale è alla base dell'azione della grazia efficace, la quale non è solo una mozione previa, ma una mozione previa soprannaturale atta ad elevare l'atto di una determinata potenza operativa al livello soprannaturale²⁵⁷238. Così la grazia attuale aggiunge alla premozione naturale la modalità soprannaturale, ma per il resto segue tutte le caratteristiche della premozione fisica: la sua priorità assoluta, la sua immediatezza, la sua totalità e la sua efficacia.

La dottrina tomista non è condivisa da tutti²⁵⁸239. DURANDO ammette la dipendenza delle creature da Dio sul piano dell'essere, ma nega che vi sia una simile dipendenza sul piano dell'operazione. Basta che Dio crei e conservi le facoltà operative e queste sono sufficienti per agire. Sembra che all'origine del suo errore vi sia una confusione tra l'atto primo e l'atto secondo. Anche SCOTO dice che non vi è bisogno di un intervento divino per causare l'essere dell'effetto, perchè ogni causa finita può essere all'origine della produzione di un essere (118-78) finito nel suo effetto.

La radice del suo errore è la considerazione univoca dell'ente, secondo cui l'atto d'essere è la stessa essenza e quindi, se l'essenza è finita, l'atto d'essere è a sua volta finito e così la causa finita produce un effetto finito tanto secondo l'essenza quanto secondo l'essere. OCKHAM invece tende ad esagerare l'influsso divino portando alle sue estreme conseguenze la tesi, in sé giusta, secondo cui Dio può produrre l'effetto delle cause seconde senza di esse; il che lo porta ad affermare la possibilità che la potenza dell'azione divina si estenda ad entità che implicherebbero contraddizione come ad esempio un atto di volontà prodotto senza la volontà. -443-

2. Dio rispetta l'agire proprio delle cause seconde ed in particolare della causa libera e lo promuove nel suo proprio ordine.

²⁵⁶ 237) Cfr. B.LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, p.193; cfr. anche N.DEL PRADO, OP, *Praelectiones*, p.743, dove insiste sull'efficacia della causalità divina che raggiunge tutti gli aspetti dell'ente.

²⁵⁷ 238) ⁷⁶) Cfr. IOANNES A S.THOMA, *Cursus theologicus*, disp. 29, a.4; III, p. 484 b.

²⁵⁸ 239) ⁷⁷) Cfr. L'opinione di DURANDO riferita da PARENTE, *De creatione universali*, p.105; l'opinione di SCOTO in E.GILSON, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952, pp.346-347, 354, 388-389, e l'opinione di OCKHAM in F.COPELSTO, *A History of Philosophy*, 3/I, p.106.

San Tommaso definisce la provvidenza come la “ragione dell’ordine delle cose al fine” e afferma che un tale ordine dipende totalmente da Dio fin nei minimi particolari. Per quanto però riguarda la sua esecuzione, che si chiama “governo”, Dio non produce da solo e immediatamente (*immediatione suppositi*) tutti gli effetti, bensì servendosi delle cause seconde che ha destinato a determinati effetti da Lui predisposti. Tali cause, anche se agiscono in virtù dell’azione divina, hanno una vera e propria causalità, di cui Dio si serve nell’esecuzione del suo progetto provvidenziale.

Questo non avviene a causa di una mancanza di potenza attiva da parte di Dio, bensì a causa della sua bontà sovrabbondante, secondo la quale Dio non solo comunica alle cose la sua somiglianza secondo l’essere, ma anche secondo l’agire, dando a ciascuna la capacità di essere causa. Il Santo Dottore illustra questo stato di cose con l’esempio del maestro e del discepolo: un buon maestro non mira soltanto ad istruire il suo discepolo, ma a comunicargli anche la capacità di insegnare ad altri²⁵⁹240). Per quanto poi riguarda l’immediatezza dell’influsso divino sull’azione delle cause seconde, è fuori dubbio l’immediatezza di virtù, ma in qualche modo non è completamente da escludere nemmeno l’immediatezza del supposito, in quanto Dio, applicando le cause seconde alla loro propria azione, è intimamente presente in esse come la causa del loro essere e agisce anche in esse come la causa del loro operare, ma sono sempre le stesse cause seconde che producono l’effetto (anche se mosse da Dio) e così si dice che Dio raggiunge l’effetto non immediatamente, ma mediante le cause seconde. La trascendenza dell’azione divina fa sì che il suo uso di cause seconde e strumentali avvenga in un modo tutto particolare solo analogicamente assimilabile alla causalità strumentale esercitata da agenti principali finiti.

Se Dio stesso ha comunicato alle cose la capacità di esercitare una propria azione causale, è evidente che l’influsso divino sulle cause seconde non può essere in contraddizione con quelle proprietà -444- di cui Dio ha dotato gli enti creati e per conseguenza “Dio agisce nelle cose in un modo tale che esse conservino la loro propria operazione”²⁶⁰241). Nei riguardi dell’essenza dell’effetto, la causa seconda non è solamente strumentale, ma può essere giustamente chiamata causa principale; allo stesso tempo però essa non agisce se non è mossa da Dio, causa assolutamente prima.

San Tommaso osserva perciò che sia Dio che la causa seconda possono essere chiamati “causa principale”: Dio nel senso assoluto, in quanto influisce nell’effetto più della stessa causa seconda, la causa seconda in un senso subordinato, in quanto l’effetto è maggiormente conforme ad essa²⁶¹242)

²⁵⁹ 240) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.22, a.3 c.a.; q.103, a.6 c.a.: “cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae, tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat: sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores”. Per quanto riguarda la capacità di essere cause comunicata da Dio alle creature, cfr. *Contra Gentes* III, 69, n.2444; 70, n.2465; IV *Sent.* d.24, q.1, a.1, q.1a 1 sol.; *Summa Theologiae* I, q.106, a.4 c.a.; *De Verit.* q.5, a.8 c.a.

²⁶⁰ 241) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.105, a.5 c.a.: “Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem”. Cfr. *De Pot.* q.3, a.7 e *Contra Gentes* III, 89.

²⁶¹ 242) Cfr. *De Verit.* q.24, a.1 ad 4: “causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa seconda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur”.

L'influsso assoluto di Dio avviene a livello di causalità esistenziale (rispetto all'atto d'essere), mentre la conformità tra causa seconda e il suo effetto avviene a livello dell'essenza. Così si può dire che la causa seconda "determina" l'essenza, ma ciò non può escludere un influsso divino previo rispetto alla stessa determinazione dell'essenza, in quanto l'azione della causa prima pervade tutta l'azione nella causa seconda, compresa la determinazione dell'essenza. La causa di questo stato di cose deve essere ricercata nel legame ontologico tra l'essenza e l'esistenza.

L'esistenza avvolge tutta l'essenza, ma in un modo tale che l'essenza rimanga sempre nella sua più perfetta identità. Come la subordinazione entitativa dell'essenza rispetto all'esistenza è alla base nell'analogia dell'essere, così è anche alla base della causalità trascendente, consistente nell'analogica subordinazione della causa seconda alla causa assolutamente prima. L'essenza dell'effetto e lo stesso modo in cui l'effetto procede propriamente dalla causa seconda, non sono una realtà a parte, esclusa dalla mozione divina, ma l'azione divina raggiunge completamente la stessa azione propria della causa seconda in un modo tale che non solo sia prodotto l'effetto voluto da Dio, ma che sia prodotto dalla causa seconda secondo il modo voluto da Dio stesso²⁶²243). L'efficacia assoluta dell'azione divina non solo non toglie la proprietà dell'azione delle cause seconde, ma la mette in atto. L'alternativa tra efficacia dell'influsso divino e l'autonomia relativa delle cause seconde non è ammissibile nel pensiero di San Tommaso. -445-

Dio non si limita a mantenere il modo di agire proprio delle cause seconde e di "rispettarlo" passivamente, ma lo produce efficacemente attuandolo, riducendolo cioè dalla potenza all'atto. Questo vale generalmente, ma in un modo particolare è valido per il modo proprio e del tutto particolare della causa volontaria, la cui attuazione fisica produce non una determinazione *ad unum* bensì un'indifferenza attuale. La determinazione esistenziale dell'atto volitivo non toglie la sua caratteristica essenziale, che è quella di essere intenzionalmente aperto ed indifferente.

Vedremo ancora come si deve intendere questo, quando cercheremo di esaminare la proprietà della libertà umana. Possiamo però dire già adesso che, se Dio promuove l'azione di ogni causa seconda nel suo ordine, agisce così in un modo particolare anche nei confronti della volontà, non limitandosi a produrre l'atto di volizione, ma facendo in esso anche la sua caratteristica essenziale di un atto volontario e libero²⁶³244).

Dio è un agente distinto dall'agente secondo, ma non è un agente dialetticamente contrapposto ad esso, ma solo un agente analogicamente sopraordinato, in modo tale che l'effetto può procedere totalmente dalla causa prima e dalla causa seconda e non già parzialmente dall'una e parzialmente

²⁶² 243) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.19, a.8 c.a.: "Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult ... scilicet quaedam necessario, quaedam contingenter".

²⁶³ 244) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.83, a.1 ad 3: "(Deus) movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones carum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem". Per quanto riguarda la promozione fisica della volontà all'indifferenza attiva, cfr. GRETT, *Elementa* II, p.260, n.846 (2-3). La mozione divina è intrinsecamente efficace, ma si adatta alla condizione delle cause seconde, cfr. L.V.GOTTI, *Theol. Scholasticio-dogmatica*, Bononiae 1727, III, p.273a. Dio causa sommatamente libera è in grado di causare l'atto libero nelle cause volontarie seconde, cfr. J.B.GONET, OP, *Clypeus*, Antuerpiae, 1744¹⁰, I, p.336 a.

dall'altra²⁶⁴245). La totalità della causalità divina e della causalità seconda garantiscono la perfetta armonia tra le due cause: più Dio è efficace nel suo agire, più efficace è anche l'azione propria della causa seconda; l'efficacia dell'influsso divino aumenta e non diminuisce l'efficacia della causalità seconda nel suo proprio ordine.

Preoccupato per la libertà della causa volontaria, MOLINA non vuole ammettere il concorso previo intrinsecamente efficace e predeterminante. BAÑEZ invece dimostra la necessità di una vera e propria premozione fisica, insegnata già da San Tommaso, e giustamente fonda la sua argomentazione sul principio della causalità e sulla necessità che la causa prima raggiunga tutto ciò che vi è di ente nell'effetto delle cause seconde²⁶⁵ 246). Affermata la premozione fisica, è riaffermata anche l'azione propria delle cause seconde, in particolare della causa libera.

Preoccuparsi quindi per la libertà umana significa impostare -446- male il problema già in partenza, come se si potesse supporre una specie di opposizione o di "antagonismo" tra Dio e l'uomo nella produzione dell'effetto libero.

A proposito della mozione divina vi sono due errori contrapposti. Uno è di DURANDO (seguito da STUFLER), il quale nega la necessità di qualsiasi concorso divino sia previo sia simultaneo a livello operativo limitandosi ad affermare la creazione e la conservazione nell'essere delle facoltà operative. L'altro è di MALEBRANCHE e di altri occasionalisti, che tendono a esagerare l'influsso divino fino a togliere l'azione propria delle cause seconde ridotte a pure occasioni dell'azione divina²⁶⁶247). La matrice comune di questi due errori apparentemente contrari, sta nel fatto che entrambi vogliono in qualche modo limitare l'efficacia dell'influsso divino: gli uni negando la sua necessità, gli altri negando la presenza dell'operazione divina nelle stesse cause seconde come tali.

Ciò che si è detto a proposito della premozione fisica naturale deve intendersi analogicamente anche della grazia attuale come mozione soprannaturale. La grazia infatti aggiunge alla mozione divina comune la caratteristica speciale di soprannaturalità, che eleva l'atto umano oltre i limiti della sua natura. L'efficacia della premozione fisica che non solo non toglie, ma opera l'atto proprio delle cause seconde, spiega bene l'influsso della grazia attuale come mozione previa efficace e soprannaturale sulla volontà umana in vista di atti soprannaturali secondo lo stato presente del genere umano.

²⁶⁴ 245) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.23, a.5 c.a.; II *Sent.* d.1, q.1, a.4 c.a.: "causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae".

²⁶⁵ 246) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.1 c.a.; HEREDIA, *Domingo Bañez y las controv.*, p.194; DUMMERMUTH, *S.Thomas et doctrina praemotionis physicae*, passim.

²⁶⁶ 247) Cfr. P.PARENTE, op.cit., pp.103-104. L'efficacia del concorso previo che causa la stessa azione propria delle cause seconde è invece esplicitamente affermata nel CATECHISMUS CONCILII TRIDENTINI, p.I, a.2, n.2: "Non solum autem Deus universa quae sunt providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam quae moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediatur, praeveniat tamen, cum eius occultissima vis ad singula pertineat". - cit. *ibid.* p.105.

3. 2. Dio premovendo determina infallibilmente la volontà alla produzione dell'effetto.

La determinazione che è l'effetto dell'azione divina sulla causa seconda non è necessitazione, ma attuazione. Ogni attuazione si chiama giustamente determinazione perchè ogni atto come tale è determinato non già in un modo predicamentale (secondo una modalità particolare di necessità o di contingenza, (119-78) ma in un modo trascendentale (cioè in quanto è un ente), che comprende in sè i modi particolari di necessità e di contingenza e li trascende. E' proprio la trascendenza -447- dell'azione divina che permette la distinzione tra determinazione causale e determinazione formale²⁶⁷248. La determinazione causale è virtuale, come un *quo* ed è perciò previa; la determinazione formale invece è attuale, come un *quod* ed è per conseguenza simultanea. Dio causa la determinazione causale prima dell'azione dell'agente secondo; causa invece la determinazione formale insieme all'azione dell'agente secondo.

Specialmente la volontà dev'essere premossa fisicamente all'atto della volizione libera, ma in un modo tale che non le sia tolta la sua indifferenza attiva che la caratterizza essenzialmente, bensì la sua indifferenza passiva²⁶⁸, che è un'imperfezione al livello di atto fisico esistenziale²⁶⁹249. Dio muove non solo all'esercizio, (120-80) ma anche alla specificazione dell'atto volitivo raggiungendo nella sua azione tutti gli effetti reali fin nei minimi particolari. Egli infatti non causa solo il moto, ma anche ogni sua perfezione formale. Dio solo può influire efficacemente sulla volontà attuandola senza toglierle la libertà, perchè Dio solo è un agente infinito corrispondente all'infinita apertura potenziale della volontà libera.

L'attuazione fisica determina togliendo la potenza passiva; non toglie però la potenza attiva, l'indifferenza attiva della libertà nei riguardi della scelta dell'ultimo giudizio pratico, e non solo non la toglie, ma la pone fisicamente, cioè sul piano entitativo, in atto. La volontà determina quindi se stessa e all'esercizio e alla specificazione, ma allo stesso tempo è determinata e nei riguardi dell'esercizio e nei riguardi della specificazione. Muove se stessa riconducendosi dalla volizione del fine alla volizione dei mezzi, ma è mossa da Dio nell'atto fisico della volizione, che non è sempre attuale (secondo l'atto entitativo), ma inizia e termina in momenti precisi. Si può quindi senz'altro dire che Dio muove la volontà a muovere se stessa.

²⁶⁷ 248 78) Per quanto riguarda la trascendenza della causalità divina, cfr. *Contra Gentes* III, 99, n.2748, dove San Tommaso distingue tra determinazione per causa media particolare e determinazione per intelletto: l'intelletto divino è determinante di effetti particolari, in quanto conosce i singoli nella loro concretezza. Cfr. V.GOTTI, OP, *Theologia Scolastico-dogmatica*, III, p.269a. Per la distinzione tra determinazione causale e formale, cfr. J.B.GONET, OP, *Clypeus*, I, p.348ab; cfr. R.GARRIGOU-LAGRANGE, OP, voce "*Prémotion physique*", in DThC XIII, 1, col.44.

²⁶⁸ Si tratta della disponibilità della volontà ad essere mossa da Dio (NdC).

²⁶⁹ 249) 79) Cfr. J.GREDT, *Elementa*, II, p.255. n.844, 1; cfr. F.CUMEL, *Comm. In I Sum.Theol.*, Venetiis 1597, p.437b; cfr. T.LEMOS, *Panoplia*, III, p.161b; in san Tommaso cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.1 c.a.; *Contra Gentes* III, 67, nn.2415 e 2418; *Summa Theologiae* I, q.105, a.4 c.a.; q.106, a.2 c.a.; I-II, q.9, a.4 c.a.; *Contra Gentes* III, 89, nn.2648-9; *De Verit.*, q. 22, a.9 c.a.; *De Malo* q.3, a.3 c.a.; *Quodl.* I,7, q.4, a.2 c.a.

La volontà di Dio è causa dell'atto di elezione della nostra volontà e siccome la volontà di Dio è determinante, ne segue che la volontà divina e l'azione divina che ne segue, determina la nostra volontà all'atto di elezione libera. Dio agisce in un modo efficacissimo e quindi determinante alla produzione dell'effetto, ma in un modo -448- tale che rispetta sempre il modo proprio di agire delle cause seconde. Per conseguenza Dio determina la volontà a scegliere liberamente²⁷⁰ 248bis).

Dio domina perfettamente l'effetto e anche il nesso tra l'effetto e la sua causa prossima. Per conseguenza potrebbe produrre l'effetto senza servirsi della causa seconda e se lo produce con la causa seconda, allora la muove a produrlo in un modo dominante, cioè tale che la sua azione raggiunga tutto ciò che vi è di ente tanto nell'effetto quanto nella sua stessa produzione da parte della causa seconda, compresa la proprietà della stessa causa seconda e del suo modo di agire.

In nessun modo si deve limitare l'azione divina soltanto all'inizio dell'operazione della causa seconda, ma tutta l'azione di quest'ultima è imbevuta dell'azione divina previa e predeterminante, che diventa in seguito concorso simultaneo, quando la causa seconda comincia ad operare a sua volta²⁷¹249bis). Dio raggiunge l'effetto prima ancora che sia prodotto, muove efficacemente alla sua produzione e coopera in essa con la causa seconda nella mozione simultanea seguendo *tutto* il corso della sua azione.

Come nota giustamente il BILLUART²⁷² 250) la premozione fisica naturale spiega molto bene la connessione infallibile, ma non necessitante, tra la mozione divina, che applica la facoltà operativa al suo atto e la stessa facoltà operativa nel suo agire. Esattamente in questo modo agisce anche la premozione divina soprannaturale che è la grazia attuale.

Per quanto riguarda la premozione all'atto del peccato²⁷³251), non vi è difficoltà nell'ammettere che tutto ciò che vi è in esso di ente provenga dalla predeterminazione divina, ma la predeterminazione è diversa da quella all'atto buono, in quanto il decreto su cui si fonda non è solo effettivo, ma anche permissivo. Perciò la premozione all'aspetto "materiale" del peccato è condizionata dalla previsione del peccato stesso.

²⁷⁰ 248bis) ⁸⁰ Cfr. I.GONZALEZ DE ALBEDA, OP, *Com. et disp. in I p. Sum. Theol.*, p. 65b; in San Tommaso cfr. *Contra Gentes* III, 148; *De Pot.* q.3, a.7 c.a.; *Summa Theologiae* I-II, q.91, a. 4 c.a.; III, q.77, a.1 c.a.; *De Pot.* q.6, a.1 c.a., q.3, a.4 c.a.; I *Sent.* d. 2, q.1, a.2 c.a.; d.12, q.1, a.3 ad 4.

²⁷¹ 249bis) MOLINA, *Concordia*, p.225, 21-31 e SUAREZ, *Opera* VIII, lib.III, c.36, ed. cit., p.167b, negano l'influsso predeterminante coinvolgente tutto l'agire della causa seconda. Molina afferma che la causa prima è parziale come quella seconda e contribuisce a pari titolo con essa alla produzione dell'effetto, Suarez insegna che la determinazione dell'effetto non è previa ma consiste nell'azione stessa quando è già *in actu secundo*. PARENTE, op.cit., p.128 fondandosi su BILLOT cit. *ibid.* n.2, limita l'influsso divino previo al solo inizio dell'azione. GOUDIN, op.cit., II, p.305, critica una opinione di GONZALEZ, secondo cui Dio muoverebbe solo all'atto indeliberato. E' invece richiesta la grazia cooperante che giunge all'effetto.

²⁷² 250) *Summa Sancti Thomae, sive Cursus Theologicus iuxta mentem divi Thomae*, Perisse, Lyon-Paris, 1855; t. III, dis. 5, a.7; p.413, dove si adopera a dimostrare che tale fu anche l'opinione dei Gesuiti Conimbricensi, dello stesso San Tommaso anche nei luoghi impugnati da Suarez e dei tomisti antichi già prima di Bañez.

²⁷³ 251) Cfr. D.BAÑEZ, *Com. inéditos*, HEREDIA, pp.223-4, 235-6, 237-9, 251; cfr. MARIN-SOLA, *Nuevas Observaciones*, p.27-28; GARRIGOU-LAGRANGE, voce. "*prémotion physique*", DThC XIII, I, col.72; *Summa Theologiae* I, q.79, a.2 c.a.

4. L'influsso della grazia sulla volontà.

Dio predetermina il libero arbitrio a tutte le sue azioni, perché se non fosse così la volontà non solo muoverebbe se stessa, ma sarebbe la causa prima del suo moto, il che è impossibile, perché tanto nell'essere quanto nell'agire essa come ente per partecipazione dipende da Dio ente primo e causa prima. Per conseguenza, è Dio stesso il primo motore che premuove il libero arbitrio a muovere se stesso dalla volizione del fine alla volizione dei mezzi in vista del fine.

La causa prima è quindi antecedente e predeterminante rispetto al moto della volontà, ma non per questo è necessitante: raggiunge infallibilmente l'effetto, ma lo raggiunge proprio in quanto procede contingentemente e liberamente dalla volontà. Questo è possibile proprio a causa della trascendenza assoluta della volontà divina, verso la quale la volontà creata ha una relazione intrinseca e formale come al suo sommo analogato. In tal modo la causalità divina si può adattare perfettamente all'indole della volontà creata movendola soavemente ma anche fortemente.²⁷⁴252) Sulla premozione fisica naturale si innesta la premozione soprannaturale della grazia attuale, che segue l'efficacia intrinseca della stessa premozione. La questione che ci dovremo porre sarà quindi in che modo la grazia può dirsi efficace o meno rispetto all'atto umano.

a. L'efficacia intrinseca di ogni grazia.

L'aiuto della grazia è ordinato alla produzione di un atto soprannaturale e deve per conseguenza avere una certa efficacia in vista di un tale atto²⁷⁵253). Se l'uomo pecca, è lui stesso il colpevole dell'impedimento che il peccato oppone alla grazia e anche se non può evitare tutti i peccati presi insieme, è (122-83) tuttavia sufficientemente assistito per evitarli presi singolarmente e quindi ha la piena responsabilità del peccato che commette²⁷⁶254). La grazia infatti si dice sufficiente quando si constata il peccato concreto dell'uomo, perché allora, *ex eventu*, si deve concludere che, nonostante il peccato, l'uomo era sufficientemente assistito da Dio per non peccare, altrimenti la responsabilità -450- ricadrebbe su Dio, il che è assurdo ed empio.

Più difficile è determinare l'efficacia della grazia sufficiente come quella di un aiuto divino conferito prima del peccato. Sicuramente la grazia sufficiente non dà infallibilmente l'atto buono, ma ne dà la possibilità. Questa possibilità poi è qualcosa di reale conferito sotto la forma di una mozione aiutante l'uomo, "un'ispirazione passiva", per usare un termine di Bañez, e quindi ha una certa

²⁷⁴ 252) ⁸¹) Cfr. PHILIPPUS A SS.ma TRINITATE, *Disp. theol. in I-II*, Jullieron, Lugduni, 1654, II, p. 476a; V.GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica*, III, p.272a; GONZALEZ, *Com. et disp.* II, p.75a; CUMEL, *In I partem Comment.*, p.442a.

²⁷⁵ 253) ⁸²) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.62, a.2 c.a.

²⁷⁶ 254) ⁸³) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.8 c.a. e a.9 c.a.; *Contra Gentes* III, 160, n.3319, ecc.

efficacia interiore²⁷⁷ 255). La grazia sufficiente non è una grazia inefficace, perchè ogni grazia, in quanto tale, è efficace, ma la sua efficacia è stata impedita dall'ostacolo dell'uomo. Se non vi fosse stato un tale ostacolo, l'uomo avrebbe ricevuto un aiuto efficace ed avrebbe prodotto un effetto buono.

L'aiuto sufficiente dispone all'effetto, ma se l'effetto buono avviene di fatto, allora è da attribuirsi alla (123-85) grazia attuale efficace e non più solamente sufficiente. L'aiuto sufficiente infatti è ordinato a quello efficace²⁷⁸ 256), che può essere concesso da Dio in vista di un atto buono, se non vi è resistenza da parte dell'uomo (resistenza che poi non si deve intendere attivamente, perchè così richiederebbe un'altra premozione, ma passivamente e privatamente).

L'aiuto efficace a sua volta, in quanto distinto dall'aiuto sufficiente, è quello che di fatto porta all'atto buono e quindi in presenza di un atto buono bisogna sempre sopporre l'intervento previo della grazia efficace. La grazia efficace raggiunge infallibilmente il suo effetto, come la sua mancanza porta infallibilmente all'assenza di esso. Ciò non toglie che la volontà rimanga perfettamente libera sotto l'influsso della grazia efficace, potendo sempre dissentire *in sensu diviso*, cioè presa in se stessa, anche se non lo fa mai di fatto *in sensu composito*, cioè considerata formalmente sotto l'influsso dell'aiuto efficace²⁷⁹ 257). Così l'infalibilità non significa affatto la necessitazione della volontà.

Secondo taluni tomisti la grazia sufficiente sarebbe capace di produrre atti buoni soprannaturali, (124-87) ma non perfetti e quindi non salutari, ma preparatori alla giustificazione²⁸⁰ 258). Sembra però che si tratti di un equivoco terminologico. Ogni grazia, anche quella sufficiente, è in qualche modo efficace, ma la grazia efficace propriamente -451- detta, è quella che infallibilmente arriva al suo effetto, mentre la grazia sufficiente è efficace solo rispetto alla possibilità dell'atto, non rispetto all'atto stesso.

Evidentemente le grazie efficaci propriamente dette possono essere più o meno intense e quindi portare ad effetti perfetti o imperfetti, adeguati alla giustificazione o solo preparatori, ma ad ogni tale effetto si richiede una grazia efficace propriamente detta. Secondo GIOVANNI DI S.TOMMASO²⁸¹ 259) ripugna metafisicamente che l'uomo con la grazia sufficiente faccia un atto proporzionato buono, in quanto ripugna che l'uomo applichi se stesso all'azione e proprio questa applicazione ultima manca, *per definitionem*, nella grazia sufficiente.

Così però potrebbe sembrare che la grazia sufficiente non "discolpi" Dio come ci si proponeva con la sua introduzione. Infatti, se manca l'ultima applicazione, manca qualcosa di cui l'uomo ha

²⁷⁷ 255) ⁸⁴ Cfr. V.B. de HEREDIA, OP, *Domingo Bañez y las controv.*, p.151; C.R.BILLUART, OP, *Summa Sancti Thomae*, p.386b; GOUDIN, *Tract. Theol.*, pp.267-268; B. MEDINA B., *Exposit. in I-II*, p.472 ab.

²⁷⁸ 256) ⁸⁵ Cfr. GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica*, p.291 a.: "esto de ratione auxilii sufficientis thomistici non sit per se ipsum bene agere immediate, est tamen bene agere mediate; mediante scilicet auxilio efficaci, cum quo petit coniungi, nisi ex voluntate humana obicem inveniat".

²⁷⁹ 257) ⁸⁶ Cfr. BILLUART, *Summa Sancti Thomae*, p.386b-387a, e D.BAÑEZ, *Com. inéditos*, II, p.202.

²⁸⁰ 258) ⁸⁷ Cfr. MARIN-SOLA, *El sistema*, pp.19 e 20, con riferimento a E.HUGON, OP, *Tr. dogm. de gratia*, q.4, a.2, t.II, p.354, e a GONET in *Respuesta a algunas objeciones*, p.12 (*De vountate Dei*, disp.4, n.139, ed. Vivès, t.II, pp.90-91).

²⁸¹ 259) ⁸⁸ *Cursus Theologicus*, Parisiis 1934, II, in I, q.14 disp. 20, a.5, n.27, pp.507-8, cit. da G.MOST, *Novum tentamen ad solutionem de gratia et praedesginatione*, Paulinae, Ostiae 1963, p.308. Cfr. La prova fornita da CUNNINGHAM, *The Christian Life*, Priory, Dubuque, 1959, q.292, cit. *ibid*.

bisogno per non peccare; perciò la colpa ricadrebbe ancora sul primo movente che abbandona l'uomo. La soluzione più adeguata del problema sarà la distinzione tra la premozione all'atto buono e la sua sottrazione nel caso di un atto cattivo.

Il conferimento della grazia efficace avviene senza condizioni da parte dell'uomo, mentre la sottrazione dell'aiuto efficace e il semplice conferimento dell'aiuto sufficiente è condizionato dalla colpa prevista dell'uomo²⁸²260). Ogni grazia è efficace, ma la grazia sufficiente offre solo la possibilità di fare il bene; di fatto non arriva mai all'effetto. La grazia propriamente efficace invece raggiunge infallibilmente il suo effetto con una efficacia assoluta e incondizionata. Invece la sua sottrazione segue la previsione della colpa ed è condizionata da essa.

b. L'origine dell'efficacia della grazia.

I Pelagiani ritenevano che la grazia doveva essere qualcosa di puramente esterno, una specie di aiuto occasionale, rispetto alla volontà per poterne salvare la libertà. Per conseguenza non era la grazia che influiva attivamente sulla scelta libera, ma era la stessa scelta libera che aveva per oggetto la grazia: l'uomo poteva liberamente scegliere di servirsi della grazia o di rifiutarla²⁸³261). E' ovvio che un tale modo di vedere le cose riponeva ogni efficacia soltanto nell'uomo. -452-

La scuola agostiniana replicava invece che se l'uomo ha la capacità naturale di fare il bene, per farlo di fatto ha bisogno di un aiuto divino soprannaturale: ognuno è capace di credere, ma per avere veramente la fede occorre che la volontà sia mossa da Dio. Se poi la natura è comune a tutti, la grazia distingue propriamente gli eletti dai non-eletti, i fedeli dai non credenti²⁸⁴262). La predestinazione divina comporta la preparazione di benefici infallibilmente ordinati alla salvezza²⁸⁵ 263). Per conseguenza il fatto di elicitare degli atti che rientrano nell'ambito della giustificazione è un effetto della predestinazione.

La salvezza dipende perciò unicamente da Dio non così da escludere la volontà umana, ma così che la stessa (125-85) volontà agisca sotto la mozione efficace da parte di Dio, da cui dipende e il conferimento di tali aiuti e la perseveranza in grazia fino alla fine²⁸⁶264). Non è l'uomo che può

²⁸² 260) Cfr. MOST, op.cit., pp.310-312 e 336.

²⁸³ 261) Cfr. A.BRUCKNER, *Julian von Eclanum*, Leipzig, 1897, p. 164 con riferimento a *Opus imperfectum*, III, 106; col. 1344.

²⁸⁴ 262) Cfr. S.AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*; MPL 44, 968,: "Proinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum: habere autem fidem quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non discernit ab homine hominem: ipsa vero fides discernit ab infideli fidelem".

²⁸⁵ 263) S.AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, MPL 45, 1014; cfr. FULGENTIUS RUSPENSIS, *De ver. praedest.*, MPL 65, 608 D - 609 A.

²⁸⁶ 264) ⁸⁹⁾ S.AUGUSTINUS., *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, MPL 40, 118: "non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur". Cfr. *De dono perseverantiae*. MPL 45, 1004.

scegliere o rifiutare la grazia, ma è la grazia stessa che attua efficacemente la sua scelta senza esserne condizionata.

- La posizione tomista

San Tommaso critica la posizione degli Gioviniani che restringevano indebitamente la capacità del libero arbitrio ad autodeterminarsi perché ritenevano che l'uomo fosse impeccabile e quindi in qualche modo coatto a fare il bene; così anche i Manichei negavano la libertà, ma in senso opposto, determinandola cioè al peccato. I Pelagiani d'altra parte ampliavano la capacità del libero arbitrio facendone il padrone sovrano del bene e del male, della salvezza e della dannazione, come se il libero arbitrio non fosse mai determinato ad un'opera, ma da esso dipendesse la determinazione di qualsiasi azione. Essi ritenevano perfino che l'uomo poteva iniziare l'opera della sua salvezza elicitando con le sue sole forze degli atti meritevoli.

S. Tommaso invece insegna la necessità della grazia abituale per un atto meritevole e anche la necessità della determinazione causale da parte di Dio, perché la volontà si muova ad un bene sia naturale che soprannaturale²⁸⁷265). In tal modo -453- l'applicazione della volontà al suo atto dipende dall'influsso causale da parte di Dio. La volontà creata a sua volta segue completamente passo a passo la grazia divina²⁸⁸266), cosicché la stessa "buona volontà" che precede la consecuzione della grazia abituale ci viene da Dio, il quale ci guida alla salvezza con aiuti interni ed esterni. La grazia sufficiente è efficace in un modo "incoativo", ma di fatto incontra sempre resistenza da parte dell'uomo. Nell'ipotesi però che non la incontrasse, indubbiamente si trasformerebbe in grazia efficace alla quale è ordinata.

Dio conferisce solamente la grazia sufficiente prevedendo il peccato (126-91) dell'uomo; conferisce invece incondizionatamente e senza previsione di merito la grazia efficace. Per conseguenza la stessa efficacia dell'aiuto efficace non dipende dalla volontà umana, ma unicamente da Dio: la buona volontà infatti non precede, ma segue l'aiuto della grazia²⁸⁹267). L'unica ragione della preparazione positiva degli aiuti efficaci è l'intenzione efficace di Dio²⁹⁰ 268) e l'intenzione di Dio non può mai venir meno²⁹¹ 269).

²⁸⁷ 265) Cfr. II *Sent.* d.28, q.1, a.1 c.a.

²⁸⁸ 266) ⁹¹ IV *Sent.*, d.17, q.1, a.2, q.2 ad 2: "voluntas nostra est omnino peditsequa respectu divinae gratiae, et nullo modo praevia; quia ipsa voluntas bona quae gratiam gratum facientem praecedat, ex Deo nobis provenit qui gratuita sui voluntate nos ad hoc provocat".

²⁸⁹ 267) Cfr. T.LEMOS, *Panoplia gratiae*, Leodii, 1676, l.IV, p. II, tr.II, c.10, pp.34-35, n.126, cit. in J.H.NICOLAS, OP, *La grâce et le péché*, Paris, Desclée, 1939, p.259, n.1. Cfr. AUER, *Das evangelium der Gnade*, p.153; PHILIPPUS A SS.ma TRINITATE, *Disputationes Theologicae, De gratia Dei*, disp. IV, dub.X; II, p.514: "efficacia gratiae in hoc consistit, quod Deus author omnis creaturae habet supremum dominium cuiuscunque creaturae"; GOUDIN, *Tract.*, t. II, p.300.

²⁹⁰ 268) Cfr. SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, Paré, Venetiis, tr. V, disp.9, dub.3, §2, n.80, t.I, p.786b: " /ratio discretionis / non est alia, nisi intentio efficax dandi gloriam illis, et non istis, ex qua provenit electio illa efficax dandi

L'aiuto efficace trae per conseguenza la sua efficacia da Dio e anche tutto ciò che vi è di efficace nella stessa grazia sufficiente viene da Dio, ma il fatto che le manchi l'ultima applicazione all'opera buona, non viene da Dio, ma dalla colpa dell'uomo prevista dall'eternità. Così la sottrazione dell'aiuto propriamente efficace avviene a causa della colpa e la segue anche per quanto riguarda il primo peccato (e non solo un peccato posteriore relativo ad un peccato precedente secondo ragione di pena).

L'uomo non può per conseguenza rendere l'aiuto di Dio efficace, perché la sua efficacia viene soltanto da Dio, ma lo può rendere inefficace e solo sotto questo aspetto (strettamente privativo) l'uomo può "condizionare" l'efficacia -454- della grazia non già rendendo inefficace una grazia efficace, perché la sua efficacia è intrinseca ed infallibile, ma facendo sì che Dio, prevedendo il peccato futuro, conferisca solamente la grazia sufficiente, che di fatto non raggiungerà mai il suo effetto e non la grazia propriamente efficace che arriva all'effetto infallibilmente²⁹²270).

La prescienza divina, anche quella dei futuri contingenti, come ad esempio degli atti umani futuri, è fondata sull'efficacia del divino agire. Dio agisce quindi in un modo incondizionato e la sua azione causale fonda la sua stessa prescienza (questo vale anche per il peccato, che non è raggiunto dall'azione divina sotto l'aspetto della privazione formale, bensì sotto l'aspetto di una entità positiva con l'aggiunta di una deformità morale²⁹³271). La certezza della prescienza e della predestinazione non dipende quindi da noi, ma dalla sovrana efficacia dell'azione divina, ma allo stesso tempo viene sottratta la grazia efficace all'uomo di cui si prevede il peccato e viceversa l'aiuto efficace viene conferito soltanto a chi non opporrà resistenza.

L'efficacia della grazia, per quanto riguarda la sua causa, è del tutto indipendente da noi; in qualche modo però dipende da noi per quanto riguarda l'effetto. Infatti, la grazia efficace raggiunge infallibilmente il suo effetto, ma lo raggiunge appunto in quanto è prodotto dalla volontà libera. Se quest'ultima oppone resistenza, l'aiuto non è efficace, ma soltanto sufficiente a causa della volontà disordinata²⁹⁴ 272). Che poi la volontà sia disordinata dipende solamente da lei stessa; invece, che non

auxilia efficacia praedestinati"; F.de VITORIA, *In II-II*, q.24, a.3, cit. da V.CARRO, *El molinismo impugnado por Vitoria antes de nacer Molina*, Angelicum IX, 1932, 4, p.480: l'intensità della disposizione libera dipende dall'aiuto divino.

²⁹¹ 269) C.KOELLIN, OP, *Exp. Com.*, in I-II, 112, 3, p.943a: "intentio Dei deficere non potest". Cfr. in San Tommaso *Summa Theologiae*, I, q.23, a.5 c.a.; e ad 3; I-II, q.98, a.4 ad 2; *In Rom.* IX, lect.4, nn.790-791, etc.

²⁹² 270) Cfr. PHILIPPE DE LA TRINITE' nell'opera *Notre liberté devant Dieu, Etudes Carmelitaines*, 1958, pp.47-76, cit. da MOST, op.cit., pp.347-348; GOTTI, op.cit., III, p.289b. Cfr. *Contra Gentes* III, 161, nn.3320-3321: "Cum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem praeviens convertat, illos autem sustineat, sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos. Hoc enim ex simplici eius voluntate dependet".

²⁹³ 271) Cfr. N.DEL PRADO, OP, *Praelectiones*, in I, 19, 11 e 12 e in I, 22; pp. 561 e 586; GOUDIN, *Tract.*, t.II, p.294b: "infallibilis certitudo praescientiae fundatur in infallibilitate divinae virtutis et causalitatis. Hanc sententiam totus Praedicatorum Ordo ut germanam S. Augustini e S. Thomae semper amplexus est".

²⁹⁴ 272) CAPREOLUS, *In I*, dist. 45, q.1, a.3 c. fi., cit. da GONZALEZ, *Com. et disp. II*, p.74b: "Licet illa suppositio praedestinationis Dei non sit in potestate nostra tamquam in causa, per quam est, tamen est in potestate nostra, sicut in illo, sine quo illa non erit certa, aut efficax: et in hoc sensu ... potest dici consequens".

lo sia dipende sia da lei che da Dio: dalla volontà come dalla causa seconda, da Dio come dalla causa assolutamente prima.

Vi sono certi tomisti che cercano di ridurre l'efficacia della grazia alla sua intensità, così che due aiuti ugualmente intensi sarebbero efficaci o inefficaci a seconda delle condizioni in cui si trova un uomo (ad esempio in tentazioni più o meno gravi). -455- Una tale considerazione psicologica e quantitativa si trova ad es. in GONZALEZ²⁹⁵ 273), il quale fa consistere l'efficacia della grazia nell'intensità irresistibile dell'impulso "psicologico" sulla volontà.

L'efficacia della grazia invece non è di (127-93) ordine "psicologico", bensì strettamente ontologico: è quella grazia che di fatto raggiunge l'effetto in tutta la sua entità²⁹⁶ 274). La grazia propriamente efficace è tale in se stessa e quindi indipendentemente dalla scelta libera dell'uomo, anche se produce infallibilmente il suo effetto proprio come l'effetto della stessa scelta libera. La grazia sufficiente invece, pur non essendo del tutto inefficace, dà solo la possibilità non già il fatto dell'azione buona e così differisce dalla grazia propriamente efficace.

- La posizione molinista e congruista.

Per quanto riguarda la questione dell'efficacia della grazia già CASSIANO²⁹⁷ 275) insegnava che l'uomo inizia la sua opera di salvezza e Dio gli dà la grazia per portare quest'opera a termine. FAUSTO DI RIEZ²⁹⁸ 276) pone da parte di Dio nei confronti degli atti umani futuri non una causalità, ma una mera prescienza di ciò che l'uomo farà da solo con la possibilità di un susseguente aiuto divino.

Il *molinismo* farà dipendere la stessa efficacia dell'aiuto divino dal suo evento, cioè dall'assenso umano, il quale farà diventare un aiuto realmente conferito (*collata*) una grazia semplicemente offerta (*oblata*), ma sfugge all'accusa di semipelagianesimo in quanto ammette una grazia previa anche se non efficace per natura sua.

Il *congruismo* invece riporrà l'efficacia dell'aiuto divino non già nella sua stessa natura, bensì nella congruità delle circostanze nelle quali viene offerto e nelle quali Dio con la sua scienza media prevede il buon uso che l'uomo farà del suo aiuto²⁹⁹ 277). Anche qui l'efficacia della grazia non viene dalla sua azione causale, ma dalla prescienza (128-94) del suo effetto prima ancora che Dio abbia a proposito un qualsiasi decreto efficace.

In una simile prospettiva l'efficacia della grazia dipende dall'uomo e dal suo assenso all'aiuto sufficiente e per conseguenza sorgerà il paradosso tanto criticato dai tomisti, che cioè gli atti umani più

²⁹⁵ 273) Cfr. GONZALEZ, *Com. et disp.*, II, pp.83b-84a; MARIN-SOLA, *Nuevas observ.*, p.57 (cfr. *Respuesta*, p.59) arriva addirittura a far precedere la resistenza all'aiuto sufficiente alla sottrazione dell'aiuto efficace, il quale invece seguirebbe infallibilmente alla non-resistenza all'aiuto sufficiente.

²⁹⁶ 274) Cfr. le critiche rivolte a GONZALEZ e MARIN-SOLA da GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, p.185, note nn.1 e 3; cfr. GOUDIN, *Tract.*, II, p.305.

²⁹⁷ 275) Cfr. CASSIANUS, Col. XIII; MPL 49, 912 A.

²⁹⁸ 276) Cfr. FAUSTUS REIENSIS, *De gratia et libero Arbitrio*; MPL 58, 816D-817A.

²⁹⁹ 277) ⁹³) Cfr. l'ottima analisi delle due correnti in contrapposizione a quella tomista in GOUDIN, *Tract.*, II, pp.293-294.

alti (proprio gli ~~-456-~~ atti salvifici) saranno almeno parzialmente sottratti all'influsso divino, dipendendo in gran parte e in un modo decisivo dalla scelta dell'uomo³⁰⁰278). La grazia è efficace perchè l'uomo la accetta; per conseguenza la stessa accettazione esula dall'influsso efficace della grazia divina.

MOLINA³⁰¹279) ammette un concorso divino generale determinato perfettamente dalle cause seconde; ammette inoltre anche un concorso previo speciale, ma solo sufficiente *in signo priori*, il quale diventa efficace *in signo posteriori* per assenso libero dell'uomo o invece rimane inefficace a causa della resistenza che incontra. SUAREZ e i CONGRUISTI³⁰²280) insegnano invece che la volontà inizia ad operare bene con l'aiuto della grazia sufficiente, la quale si distingue dalla grazia efficace non in sé ma secondo il suo effetto. Ora, anche i tomisti considerano, secondo l'ordine di conoscenza, l'efficacia della grazia dall'effetto, ma secondo l'ordine della realtà risalgono alla causa e pongono l'origine dell'efficacia nella mozione previa, prima ancora che essa produca il suo effetto al quale è ordinata.

Secondo il congruismo, Dio prevede con la scienza media, la quale a sua volta non suppone causalità divina, ma mera prescienza di futuri contingenti, non solo possibili ma realmente futuri, il buon uso che l'uomo farà del suo aiuto nelle circostanze nelle quali si trova e quindi, anche se la grazia non è efficace in se stessa, lo diventa a causa delle circostanze previste, nelle quali viene conferita. Evidentemente la soluzione non può soddisfare l'esigenza tomista secondo la quale l'efficacia della grazia attuale non è esterna rispetto alla grazia stessa, né può essere accettata la tesi della scienza media ripresa dal molinismo, secondo la quale vi è in Dio una scienza di cose reali senza che vi sia un suo influsso causale in tali realtà precedentemente alla scienza stessa secondo l'ordine di natura.

I teologi di scuola molinista-congruista fanno numerose obiezioni contro i tomisti³⁰³ 281). Così, secondo Suarez i tomisti insegnerebbero che l'uomo si prepara con la grazia sufficiente a ricevere quella efficace, ma la disposizione stessa dipende dal libero arbitrio e così l'uomo ~~-457-~~ si disporrebbe alla grazia con le sue sole forze: i buoni operando con la grazia sufficiente e ricevendo infallibilmente quella efficace, i cattivi rifiutando l'aiuto sufficiente e rimanendo perciò senza quello efficace.

Così Suarez cerca di rivolgere contro i tomisti l'accusa del semipelagianesimo che essi spesso rivolgevano a lui. Il suo argomento però non tiene perchè la resistenza della volontà non deve essere

³⁰⁰ 278) Cfr. BILLUART, op.cit., p.398b; GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia*, pp.164 e 167; HEREDIA, op.cit., p.165ss; GUILLERMIN, *L'opuscule etc.*, p.16.

³⁰¹ 279) *Concordia*, pp.153 e 155 cit. da PARENTE, op.cit., p.123 ss. La distinzione tra grazia sufficiente ed efficace dipende dall'effetto, il quale a sua volta dipende dalla scelta libera: *Concordia*, Oniae-Matriti, ("Sapientia") 1953, p.248, 28-34.

³⁰² 280) Cfr. SUAREZ, *Opera omnia*, t.VIII, l.V., cap.10; ed. cit. p.443b; BELLARMINUS, *Disp. De contro. Christ. Fidei adv. Huius temporis haereticos*, contr. III, cont. I, lib. I, cap. 13; tom. IV, Menicanti, Romae 1840, p.408b; L.LESSIUS., *Opusc.*, Parisiis, Lethielleux 1878, t.II, p.186. Per analisi e valutazioni cfr. DEL PRADO, op.cit., p.628 e GUILLERMIN, op.cit., p.29 (a proposito della scienza media).

³⁰³ 281) Cfr. ad es. SUAREZ, op.cit., p.444a e VAN DER MEERSCH, DThC 6, II, col.1668.

intesa come una entità positiva e fisica, bensì come una entità solamente privativa e di indole intenzionale (atto di scelta volontaria). Se l'autodeterminazione intenzionale della volontà è positiva, allora rientra a sua volta a far parte come un *ens reale* dello stesso atto fisico di volizione e per conseguenza è causata dall'azione divina sull'uomo; se invece è negativa, allora rimane solo una privazione e per conseguenza un *ens rationis*, un disordine morale in un atto fisico di cui però non fa parte come entità positiva.

Spesso i molinisti obiettano che la grazia sufficiente dei tomisti non è inefficace per resistenza umana, ma per sè, prima ancora di incontrare la resistenza. I tomisti invece ammettono che la grazia sufficiente ha una certa efficacia in quanto è ordinata alla grazia efficace senza però mai conseguirla. La grazia sufficiente infatti incontra sempre la resistenza e per conseguenza non produce mai il suo effetto. Se invece Dio avesse conferito la grazia efficace, l'effetto non potrebbe non esserci anche se, *in sensu diviso*, la volontà può dissentire liberamente. L'efficacia della grazia efficace non deriva quindi dall'accettazione della grazia sufficiente, ma dalla grazia stessa, perchè in caso contrario, secondo la tesi tomista, si dovrebbe richiedere un altro aiuto per l'accettazione e così *ad infinitum*.

c. L'aiuto efficace e la libertà.

S.Agostino³⁰⁴ 281bis), il quale sostiene contro i Pelagiani la stretta necessità e l'intrinseca efficacia della grazia, si rende conto della necessità di ribadire energicamente la scelta libera della volontà efficacemente, ma allo stesso tempo soavemente mossa dall'aiuto divino. Sembra che il libero arbitrio abbia bisogno di una liberazione per mezzo della grazia. Tali e simili espressioni fanno pensare ad una completa distruzione della bontà naturale del libero arbitrio. Inoltre, la concezione troppo "psicologica" della grazia sembra -458- insinuare un influsso dell'aiuto divino nell'ordine dello stesso libero arbitrio.

Ma il Santo Dottore si rende ben conto dei problemi sollevati dalla sua teologia della grazia e, anche se non li risolve perfettamente, si preoccupa di dare una risposta adatta a salvaguardare il ruolo della libertà umana nell'opera della salvezza. Così S.Agostino insisterà molto sulla trascendenza della causalità divina, la quale muove ogni cosa nel suo proprio ordine e secondo la sua propria natura e quindi muoverà certamente in un modo diverso una pietra e la libera volontà di una creatura ragionevole. In qualche modo si delinea nella teologia agostiniana già la risposta tomista al problema: la volontà sotto l'influsso della grazia non dissente mai di fatto, ma potrebbe farlo conservando la potenza *in contrarium*.

La mentalità moderna si sente allora pronta a dichiarare che una tale potenza è perfettamente inutile, perché "irreale" in quanto non si verifica mai. Per chi invece sa, secondo i principi della metafisica classica, che un ente in potenza non è un semplice "nulla", la risposta agostiniana avrà un suo significato molto profondo.

La causalità non solo non distrugge, ma addirittura garantisce la dovuta autonomia della libertà. L'efficacia dell'azione divina raggiunge infallibilmente l'effetto, ma non pregiudica in nessun modo

³⁰⁴ 281bis) *De peccatorum meritis et remissione*, II, 5; MPL 44, 154-155; *De gratia et libero arbitrio*, c.15; coll.899-900; Cfr. NYGREN G., *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Gleerup, Lund, 1956, p.91.

sulla sua produzione da parte della causa prossima. In questo senso rimane vera la posizione aristotelica, secondo cui le verità future contingenti non hanno una determinata verità o falsità in sé perché, anche se l'effetto è certo, considerata la sua relazione alla causa prima, la connessione dello stesso effetto con la sua causa prossima è e rimane contingente e non necessitante.

Così la predestinazione racchiude in sé i meriti, anche se non li presuppone, perché l'effetto che essa raggiunge infallibilmente sarà raggiunto appunto per mezzo di atti umani soprannaturali e salutari. Lo stesso merito poi risulta infallibilmente dall'azione della grazia attuale sul libero arbitrio, ma procede dallo stesso libero arbitrio in un modo perfettamente libero. L'infalibilità dell'azione divina riguarda l'effetto conseguente, non la sua conseguenza rispetto alla causa prossima³⁰⁵282). La causalità della causa prima comprende in sé non solo la produzione dell'effetto, ma anche la sua produzione da tale causa seconda, coinvolgendo nella sua azione trascendente la stessa modalità di necessità o di contingenza secondo cui l'effetto è prodotto dalla causa seconda in conformità alla natura della stessa causa seconda. -459-

Seguendo il pensiero di San Tommaso, sarebbe sbagliato affermare l'efficacia della grazia e poi "preoccuparsi" per il "salvataggio" della libertà. Il fatto è che la causalità divina non solo non mette in pericolo la libertà, ma è all'origine del suo stesso atto compresa la modalità dell'atto veramente umano che è propriamente quella di essere libero³⁰⁶283. La causalità divina infatti, essendo universale, raggiunge l'effetto infallibilmente e totalmente, *secundum totam rationem* entis, ma proprio per questo, causandone l'esistenza, ne causa anche la stessa essenza o natura e quindi non "danneggia" in nessun modo la struttura essenziale dell'effetto, proprio come la stessa esistenza non solo non danneggia l'essenza, ma la perfeziona nel suo proprio ordine.

L'agire infatti segue l'essere e perciò, se Dio informando l'essenza del suo atto entitativo, non la distrugge, ma la mette in atto, così anche a livello operativo l'azione divina non solo non distrugge, ma promuove l'azione propria delle cause seconde, perfezionandola infallibilmente nella sua propria natura. Questo vale ovviamente anche per la libera volontà³⁰⁷284), proprio a causa della sua relativa autonomia data con la perfezione della sua natura, Infatti, più un ente è perfetto e in qualche modo "indipendente" nella sua stessa essenza, più dipende da Dio, causa prima dell'essere. Vi sono per conseguenza

³⁰⁵ 282) ⁹⁴) Cfr. CAPREOLUS, *Defensiones theologicae.*, p.471 con riferimento a *De Verit.*, q.6, a.3; ARISTOTELE, *Peri hermeneias* I, 6. S.BONAVENTURA, *I Sent.*, d.40, a.2, q.1, ed. cit. p.707a; contro le obiezioni di TOURNELY cfr. BILLUART, *Summa etc.*, dis.V; tom.III, p.407.

³⁰⁶ 283) *Summa Theologiae* I, q.83, a.1 ad 3: "liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est ... Et sicut naturalibus causis, movendo eas, /Deus/ non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem". Cfr. *De Verit.* q.24, a.1 ad 3 e la lucida esposizione di IOANNES A S.THOMA., *Cursus Philosophicus*, naturalis philosophia, pars. IV, q.12, a.2; tom. III, p.394a. e di DE SYLVESTRIS (FERRARIENSIS), *Com. In Contra Gentes* III 159, t.14, p.466a.

³⁰⁷ 284) Cfr. CUMEL, op.cit., p.436a: "non movet voluntatem extrahendo illam a propria natura; sed potius attendendo ad eius conditionem et naturam". GOTTI, op.cit., t.III, pp.273b-274a e De RUBEIS, Diss.V; vol.II, p.1317b (S, Tommaso conosce già la nocività del determinismo e lo confuta *ante litteram*).

validissime ragioni metafisiche per ammettere l'efficacia predeterminante della premozione fisica e della grazia efficace proprio per affermare il carattere libero delle scelte umane.

Bisogna però stare attenti a non confondere l'efficacia ontologica dell'azione divina con un influsso irresistibile di natura psicologica (un pericolo molto presente nei sistemi di tipo agostiniano). (129-95) La volontà sotto l'azione della grazia efficace non resiste mai di fatto, cioè *in sensu composito*, ma potrebbe resistere *in sensu diviso* mantenendo sempre il perfetto dominio sul proprio atto, non solo prima dell'azione, ma anche nell'azione stessa³⁰⁸285).

La volontà -460- mantiene, sotto l'influsso efficace da parte di Dio, la simultaneità di potenza, non quella dell'atto (cioè la capacità di resistere, non la resistenza attuale) oppure, secondo un'altra espressione, rimane sempre nella volontà la simultaneità di potenza (avendo sempre la potenza a termini opposti³⁰⁹ di un'alternativa), non la potenza di simultaneità (perché non può simultaneamente porre due atti diversi).

Il senso "diviso" esplicita la formalità della libera volontà, cioè considera l'azione formalmente come procedente da essa; il senso "composto" invece esplicita la formalità dell'influsso divino sulla volontà, che produce liberamente un determinato effetto. La possibilità di dissentire *in sensu diviso* non significa quindi che si stacca la grazia o la premozione dalla volontà, ma significa che, sotto la stessa mozione infallibile della causa prima, (130-96) la volontà considerata formalmente nella sua libertà ha la potestà sull'alternativa contraria e quindi domina sempre il suo proprio atto. Il fatto poi che *in sensu composito* non dissente mai dalla mozione divina, non significa che, una volta sopraggiunto l'aiuto divino efficace, la volontà sia necessitata alla produzione dell'effetto, bensì che la mozione divina raggiunge infallibilmente l'effetto producendo la sua stessa produzione libera da parte della causa seconda.

C. L'ultima disposizione del soggetto per mezzo della grazia attuale e la prima infusione della grazia abituale.

Gli Scolastici³¹⁰ 286) cercano di risolvere il problema della preparazione adeguata alla giustificazione nel contesto della questione sull'ordine naturale tra le singole parti della giustificazione. E' sentenza comune che secondo il tempo tutte le parti coincidono in un unico istante, in cui l'uomo

³⁰⁸ 285) ⁹⁵ Cfr. PARENTE, *De Creat. univ.*, pp.122-123 (con rif. ad ALVAREZ e a DEL PRADO); IOANNES A S. THOMA, op.cit., p.398; GONZALEZ, op.cit., pp.73-74, 98; GONET, *Clypeus*, p.335 a; LEMOS *Panoplia*, III, p.117-118; alcune obiezioni, cfr. LESSIUS, *Opusc.* II, p.20.

³⁰⁹ La volontà ha sempre la possibilità di scegliere tra due termini opposti (NdC).

³¹⁰ 286) Cfr. GUGLIERMUS ALTISSIODORIANUS, *Summa aurea in IV lib. Sent.*, II, tr.II, cap.1, q.2; Pigouchet, Parisiis, Frankfurt / M., Minerva, 1964, fo.122vb; S.BONAVENTURA, *In IV Sent.*, d.17, p.I, a.1, q.1 ad 1 e ad 4; *Op. omnia*, Borde-Arnaud, Lugduni, 1668, t.V, p.212b; S.ALBERTUS MAGNUS, *De Sacramentis*, tr.VI, p.II, q.1, a.7; *Op. omnia*, Aschendorff, Monasterii, 1958, t.XXVI, p.88a e b; S.THOMAS AQUINAS, *IV Sent.* d.17, q.1, a.4, q.1a 2 sol.; q.2, a.5, q.1a 1 ad 2; *De Verit.*, q.28, a.4 ad 1; a.8 c.a.; inl contrario in *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.8 c.a., ad 1 e ad 2. Cfr. FLICK, *L'attimo della giustificazione*, pp. 198-199; BOUILLARD, *Conversion et grâce*, pp.59, 67-68, 157.

diventa giusto, ma il problema dell'ordine naturale rimane. Se gli atti del libero arbitrio ultimamente disponenti alla consecuzione della giustizia e della grazia abituale sono meritori, allora devono ovviamente seguire la stessa giustizia e il dono della grazia abituale già acquisiti.

Se invece non sono meritori, sembra che non siano nemmeno perfettamente adeguati alla grazia alla quale devono disporre il soggetto. Generalmente la questione si risolveva -461- con una distinzione tra causa materiale e formale: nell'ordine della causa materiale gli atti del libero arbitrio precedono il dono di grazia e non sono meritori; invece nell'ordine della causa formale lo seguono e per conseguenza sono meritori. Così, l'ordine delle parti della giustificazione è questo: infusione della grazia e remissione del peccato, moto del libero arbitrio in Dio per fede e contro il peccato per contrizione.

Come si vede, i due moti del libero arbitrio sono in qualche modo “*al di fuori*” dell'effetto strettamente soprannaturale, che è l'infusione della grazia e la remissione del peccato: in quanto lo precedono, saranno del solo libero arbitrio; in quanto lo seguono, saranno formati dalla grazia e per conseguenza meritori. La causalità della grazia poi è intesa nel senso strettamente formale. Essa infatti espelle il peccato come la forma distrugge la forma contraria. L'azione della grazia non è ancora concepita come un “*motus*” e il concetto della grazia attuale non è ancora del tutto chiaro. Tale fu anche la prima opinione di S.Tommaso, il quale avverte ovviamente la necessità di coinvolgere in qualche modo nel progetto divino anche gli atti preparatori (e soprattutto quelli di preparazione ultima) alla giustificazione. Ma l'intervento divino è molto vasto; può svolgersi a livello di un influsso interno, di un moto efficace, di grazia attuale *in sensu stricto*, ma può anche realizzarsi nella sola preparazione di circostanze esterne ed occasionali che inducono il soggetto, non assistito da nessuna mozione soprannaturale interna, a convertirsi a Dio, deplorando i propri peccati.

La prospettiva cambierà però nelle opere dell'età matura, soprattutto nella questione 113 della *Summa Theologiae*. S.Tommaso, rendendosi conto del pericolo imminente del semipelagianesimo, rivede completamente l'ordine naturale tra le parti della giustificazione e le ordina in questo modo: infusione della grazia, moti del libero arbitrio in Dio e contro il peccato, remissione dei peccati con il conseguimento della giustizia e del dono abituale della grazia. L'azione salvifica della grazia giustificante non si svolge più soltanto in linea di causalità formale, bensì anche in linea di causalità efficiente. Il concetto della grazia attuale è chiaro e preciso: si tratta di una vera e propria mozione interna soprannaturale, senza la quale la preparazione adeguata alla giustificazione è impossibile. Dio, infondendo la grazia, agisce efficacemente sul soggetto umano muovendone il libero arbitrio. Con una tale azione subentra nell'anima il dono abituale della grazia e nelle facoltà operative le singole virtù. Il moto del libero arbitrio è in tal modo “*dentro*” l'azione efficiente e formale della grazia. L'ultima disposizione efficace è allo stesso tempo il primo momento dell'informazione abituale dell'anima -462- con il dono della grazia santificante.

La preparazione alla giustificazione diventa così davvero adeguata, perchè allora gli atti del libero arbitrio, precedentemente al conseguimento del dono abituale, sono già attualmente sopraelevati dalla grazia attuale e siccome l'ultimo momento della grazia attuale è il primo momento di quella abituale, si può dire che gli atti del libero arbitrio sono già meritori nel momento in cui l'atto adeguatamente inteso di grazia attuale per continuazione diventa grazia abituale. L'ultima disposizione procede infatti già

dalla forma introdotta³¹¹ 287). E' proprio l'elaborazione del concetto di grazia attuale e quindi l'arricchimento della causalità formale con quella efficiente, che permette una simile conclusione: l'agente in linea di causalità efficiente agisce infatti secondo una forma che dispone ed informa allo stesso tempo e perciò la nozione di un agente efficiente permette di connettere tra loro l'ultima disposizione e la prima informazione del soggetto.

Evidentemente l'azione dispositiva del libero arbitrio considerato in se stesso, è solo strumentale e la stessa disposizione ottenuta per mezzo della grazia attuale come agente principale presente nello strumento con la sua virtù transeunte potrebbe anche non essere adeguata al conseguimento della grazia abituale. Così Dio mantiene sempre la libertà di infondere o non infondere la grazia santificante, ma Dio stesso ha predisposto che ad una determinata preparazione con il moto di grazia attuale, infallibilmente segua il dono della grazia abituale³¹²288).

Quando Dio infonde la grazia abituale, non la infonde solo come una forma, ma la infonde agendo efficacemente sull'uomo per mezzo della grazia attuale e per conseguenza la stessa grazia santificante è già presente come forma nella stessa azione della grazia attuale, nel momento della disposizione adeguata, non già a modo di abito, ma a modo di atto, che è destinato a diventare un abito. Così, la disposizione perfetta è già l'effetto formale della grazia abituale³¹³289). Se infatti gli abiti naturali si acquistano per mezzo di atti ripetuti, invece l'abito soprannaturale si acquista con un unico atto di infusione da parte di Dio. -463-

Se si considerano gli atti del libero arbitrio nell'ambito della giustificazione, bisogna distinguere due formalità: in quanto procedono dal libero arbitrio, sono solo dispositivi rispetto alla grazia santificante; in quanto procedono dal libero arbitrio elevato e mosso efficacemente da Dio che infonde la grazia abituale per mezzo della grazia attuale, sono invece in qualche modo già degli effetti della stessa grazia santificante presente *ad modum actus* e così sono già meritori³¹⁴290). Così trova una possibile soluzione anche il problema dell'inabitazione di Dio nell'anima dei giusti³¹⁵ 291). Dio allo stesso tempo ci muove all'atto della conoscenza e dell'amore, di cui Egli stesso è oggetto nell'ordine intenzionale, ma lo fa proprio per mezzo di una forma soprannaturale, che è la grazia santificante come "partecipazione della natura divina" in noi nell'ordine ontologico e reale.

³¹¹ 287) Cfr. M.CANO, *Relectio de poenit. sacram.*, Opera, Forzani, Romae, 1890, II, pp.278-280 dove il teologo cambia la propria opinione convinto dagli scritti di S.Tommaso, soprattutto dalla *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.2 ad 1.

³¹² 288) Cfr. GOUDIN, *Tract. theol.* II, pp.321, 328.

³¹³ 289) *Ibid.*, pp.332 e 334; SCHULTES, *Circa doctrina S.Thomae de iustificatione*, p.349; PHILIPUS A SS.ma TRINITATE, *Disp. theol.*, ed. cit., p.549 a e b; NICOLUCCIO, op.cit., p.6.

³¹⁴ 290) SCHULTES, op. cit., pp.173-174; FLICK, op.cit., p.130.

³¹⁵ 291) Cfr. CUNNINGHAM, *The indwelling etc.*, p.338, dove sostiene la presenza di Dio nella grazia santificante solo a modo intenzionale, come oggetto di conoscenza e di affetto. GALTIER, *L'habitation etc.*, pp.224-225 e GARDEIL, *La structure de la connaissance mystique*, pp.118-119 ammettono invece degli elementi ontologici nell'inabitazione: lo Spirito Santo, prima di essere oggetto della conoscenza e dell'amore dell'uomo, lo rende capace di tali atti per mezzo della grazia.

Un problema assai difficile costituisce la distinzione tra la grazia attuale operante e cooperante nel processo della giustificazione³¹⁶292). Secondo il GAETANO sembra che la grazia operante posa costituire principio di merito. Altri obiettano invece che gli atti elicitati sotto l'influsso della grazia operante sono senza la mozione della volontà attivamente mossa da se stessa e quindi sono atti indeliberati e per conseguenza non liberi nè meritori.

Lo ZIGON asserisce addirittura che la grazia operante riguarda tutti gli atti interni di volontà, cioè tutti gli atti elicitati, mentre la grazia cooperante riguarderebbe gli atti esterni, cioè gli atti imperati dalla volontà, ma elicitati da altre potenze. Ora, secondo S. Tommaso, la grazia cooperante si dà quando la volontà muove se stessa e per conseguenza, siccome la volontà muove se stessa non solo imperando gli atti delle altre potenze, ma anche scegliendo il proprio atto, è evidente che la grazia cooperante può intendersi anche degli atti interni ed elicitati della volontà dall'atto dell'elezione in poi. Gli atti precedenti, detti indeliberati, sono invece elicitati solo sotto la mozione della grazia operante.

La questione è se tali atti sono già meritori o no. Ora, affinché un atto sia meritorio, oltre all'azione formale della grazia abituale come principio operativo soprannaturale, si richiede la libertà ~~-464-~~ dell'atto stesso, in quanto si deve trattare di un vero e proprio atto umano. Ma la libertà intesa come mozione della volontà da se stessa si realizza solo nell'elezione e per conseguenza solo gli atti elicitati dalla volontà che muove se stessa e quindi mossa dall'aiuto della grazia cooperante e non solo operante, sono liberi nel senso pieno del termine e quindi meritori.

Gli atti indeliberati invece non sono liberi, anche se sono, come osserva giustamente il GAETANO, atti del libero arbitrio. Ma questo non basta per la costituzione di un atto meritorio vero e proprio. Evidentemente le singole parti dell'atto umano sono parti integranti di un unico atto umano e quindi non si dovrebbero considerare staccate l'una dall'altra. Nello stesso atto umano però il merito inizia con l'atto deliberato dell'elezione e non prima, anche se l'atto di volizione in se stesso è istantaneo e quindi il prima e il poi non dovrebbero avere un senso temporale.

Ciò che però si deve assolutamente affermare come una conclusione certa derivante dagli scritti di S. Tommaso, è il fatto che già gli atti di preparazione adeguata alla giustificazione fanno parte della giustificazione stessa, essendo elicitati sotto la mozione della grazia attuale ed informati dalla grazia abituale "ad modum actus" e per conseguenza sono meritori, anche se precedono, secondo l'ordine della natura, il conseguimento della grazia santificante "ad modum habitus". Constatiamo al di fuori di ogni dubbio la precisa volontà dell'Aquinate di coinvolgere tutto *l'atto umano* nella giustificazione causata da Dio che infonde la grazia e muove il libero arbitrio alla remissione del peccato ed al conseguimento della grazia abituale e della giustizia.

³¹⁶ 292) Cfr. PEGUES, *Commentaire*, p.626; ZIGON, *Gratia operans*, pp.616 e 623; BELLARMINUS, *Disp. De controv.*, ed. cit., IV, p.411 b.