

## **BOZZA TESI 78 - da p.577 a : Terza parte**

### **TERZA PARTE: il confronto tra l'azione divina e gli atti del libero arbitrio nella giustificazione.**

Ci proponiamo di esaminare più da vicino l'interazione tra la grazia divina e il libero arbitrio nel processo della giustificazione, dopo aver studiato l'azione di questi due agenti separatamente. Abbiamo potuto sinora constatare che la grazia divina coinvolge in sé tutto il processo della giustificazione, compresi gli stessi atti del libero arbitrio che ne fanno parte, ma abbiamo potuto concludere non già alla diminuzione della necessità di una mozione libera nella giustificazione, ma tutto al contrario, siamo arrivati alla ferma convinzione che più attiva è nell'uomo la causalità divina sia sul piano naturale sotto la forma della premozione fisica, sia sul piano soprannaturale sotto la forma della grazia attuale, più attiva risulta anche la causalità del libero arbitrio nel suo proprio ordine e con la sua propria modalità, che è appunto quella della libertà.

Mettendo in risalto il primato della grazia, non si deroga all'atto umano, anzi, sottolineando l'azione divina nell'uomo giustificato, si mette maggiormente in risalto anche la sua attività propria, causata appunto dall'influsso divino. L'atto umano libero è prodotto dalla libera volontà sotto la mozione previa di Dio. Niente di tutto ciò che vi è di "ente" nell'atto umano si può sottrarre alla causalità di Dio, causa prima; ma l'essenza dell'atto libero è contrassegnata dalla libertà, che è il modo proprio in cui l'atto umano procede dalla volontà libera.

La stessa libertà come entità positiva risulta così come un effetto dell'azione divina nell'uomo, sull'uomo e con l'uomo. Nel caso concreto della giustificazione ciò vuol dire che gli atti salutari del libero arbitrio riassumibili sotto le categorie di "fede" e di "contrizione", procedono dalla volontà umana sotto la mozione della grazia attuale, con cui Dio infonde attualmente la grazia abituale e allo stesso tempo gli atti umani appartenenti alla giustificazione agiscono in vista della remissione dei peccati e della consecuzione della grazia abituale, sia in maniera dispositiva sia in maniera strumentale in vista della stessa disposizione.

S. Tommaso presenta nella *Summa Theologiae* (I-II, q.113) un modello della giustificazione, in cui il libero arbitrio con i suoi due atti fondamentali (180-1) è letteralmente "avvolto" nella grazia, la cui infusione muove la libertà umana e la cui consecuzione a modo di abito esige e presuppone gli atti liberi a titolo di disposizione materiale e strumentale. Sarà pertanto utile, per chiarire -578- l'interazione tra la grazia divina e la libertà umana, esaminare in un primo momento il concetto generale della "infusione della grazia" come principio e termine della giustificazione, per distinguere poi in questo stesso concetto l'infusione vera e propria come principio della giustificazione e la consecuzione della grazia come suo termine. Tra questi due momenti della grazia troveranno il loro posto i due atti del libero arbitrio. In seguito sarà necessario fare un breve accenno alla continuità dell'interazione tra la grazia e la libertà, dopo il primo momento della consecuzione del perdono dei peccati e del dono della grazia santificante. E' quella che si chiama la "seconda giustificazione" o la "giustificazione continua".

Un'altra considerazione completerà infine questo studio dell'interazione tra grazia e libertà nella giustificazione. Si tratterà infatti di distinguere bene le singole parti della giustificazione, la loro coesistenza e cooperazione simultanea e la loro differenziazione secondo l'ordine della natura.

S. Tommaso dedica a questo aspetto della giustificazione molta attenzione e non sembra trattarsi di una semplice curiosità di un teologo medioevale, bensì di una analisi accurata dei singoli momenti del processo giustificante, il cui ordine rivela la struttura e la stessa dinamica del processo. Si potrà constatare allora sia la simultaneità istantanea di tutte le parti del moto, sia la loro rispettiva azione causale nel moto stesso. Questa considerazione ci aiuterà infine a descrivere l'azione (181-1) del libero arbitrio sotto la mozione predeterminante della premozione fisica e della grazia attuale, sia nella scelta ordinata in concreto al fine ultimo, sia nella scelta disordinata dell'allontanamento da Dio.

Si vedrà così come l'ordine retto della volontà sul piano intenzionale deriva dalla causalità divina, mentre il disordine si sottrae ad essa derivando dalla volontà e da essa sola in un modo tale da costituire un ostacolo all'infusione della grazia e alla giustificazione. Si conferma così il principio, che si deve sempre mantenere a proposito della giustificazione, secondo cui la salvezza dipende tutta da Dio e tutta dall'uomo a due livelli differenti e subordinati di causalità, mentre l'assenza della salvezza dovrà essere attribuita unicamente alla responsabilità della libertà umana.

## **I. Infusione della grazia e remissione dei peccati. Principio e termine della giustificazione.**

S. Tommaso pone nell'infusione della grazia la prima parte della giustificazione, da cui dipende tutto il resto del moto e identifica il termine della giustificazione con la remissione dei peccati. -579-

La giustificazione è infatti definita come il moto dallo stato di colpa allo stato di giustizia. Il termine e la perfezione di questo moto è la remissione dei peccati<sup>1</sup>). La definizione però ha bisogno di ulteriori spiegazioni. Nel moto della giustificazione l'anima è mossa da Dio e pertanto la prima parte di essa è costituita dall'azione divina sull'anima. Quest'azione è la grazia increata, in quanto procede attivamente da Dio; in quanto invece è ricevuta passivamente nell'anima, si tratta della grazia attuale creata.

La prima parte della giustificazione descritta come "infusio gratiae" si realizza nel moto attuale soprannaturale da parte di Dio. Siccome però la mozione divina che muove attualmente l'anima nel processo della giustificazione, non è un qualsiasi moto di grazia attuale, ma un moto equivalente alla consecuzione della grazia santificante, al quale termina la giustificazione stessa, la grazia attuale con cui Dio muove l'anima nella giustificazione, si identifica con l'infusione attuale

---

<sup>1</sup> 1) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.6 c.a.: "iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae ... consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae; in hoc enim iustificatio consummatur".

della stessa grazia abituale e pertanto si può intendere sotto “infusione di grazia” sia la mozione attuale sia il suo contenuto costituito dalla grazia abituale.

In questo senso generale comprendente sia la mozione attuale dell’infusione sia la consecuzione della grazia abituale infusa, si può dire che tutta la giustificazione coincide con l’infusione della grazia. Se invece si parla dell’“infusione della grazia” come di una parte della giustificazione, allora occorrerà distinguere il moto attuale dell’infusione che si identifica con la prima parte della giustificazione e ne costituisce la causa globale e universale, e la consecuzione della grazia abituale, che non ha ragione di causa (sul piano di causalità efficiente della giustificazione intesa come “moto”), ma rientra piuttosto nell’effetto e nel termine della giustificazione.

A questo punto però sorge un’altra difficoltà. S.Tommaso infatti fa coincidere il termine della giustificazione con la remissione dei peccati e non già con la consecuzione della grazia abituale. S. Tommaso stesso però risponde a questa domanda insistendo sulla specificazione del moto della giustificazione -580- la quale dipende dal suo termine che è la giustizia. La giustizia poi si identifica con l’insieme di tutte le virtù infuse immediatamente derivanti dalla grazia santificante.

In tal modo si spiega come la giustizia costituisca il termine prossimo della giustificazione e come perciò la grazia abituale ne costituisca il termine remoto. Ad ogni modo la grazia santificante rientra nell’effetto e nel termine della giustificazione insieme con la remissione dei peccati, che la grazia presuppone come la forma presuppone la disposizione della materia per mezzo dell’espulsione della forma contraria. La grazia causa in linea di causalità formale come la forma subentrante in una materia la informa disponendola.

Perché allora S.Tommaso pone come termine solo la remissione dei peccati? La risposta è data dallo stesso termine di “infusione della grazia”, il quale infatti comprende anche la grazia abituale, che viene infusa nell’anima del giusto e questa stessa grazia abituale causa sul piano formale la remissione dei peccati, la quale avrà allora ragione di effetto, mentre la grazia abituale avrà ragione di causa e di principio. Sul piano di causalità efficiente del “moto” giustificante l’effetto sarà costituito dalla remissione dei peccati e dalla consecuzione della grazia abituale, dalla quale deriva immediatamente la giustizia. La remissione dei peccati rientra nell’effetto come termine *a quo*, la consecuzione della giustizia e della grazia santificante come il termine *ad quem*.

In ogni caso la grazia costituisce il principio della giustificazione. Sul piano della causalità formale il principio è la grazia abituale e il termine la remissione dei peccati; sul piano (più complesso) della causalità efficiente. L’infusione a modo di atto della grazia abituale costituisce la causa e il principio del moto; la remissione dei peccati e la consecuzione della grazia abituale a modo di abito da parte del libero arbitrio e dell’anima in genere, che ne è il soggetto, costituisce invece l’effetto ed il termine della giustificazione. Il primato della grazia sotto l’uno e l’altro aspetto è incontestabile.

Non solo la remissione dei peccati (con la consecuzione della grazia santificante) è l’effetto della grazia, ma anche gli stessi atti (182-1) del libero arbitrio devono essere considerati come prodotti dall’infusione della grazia, in un modo tale, che l’infusione della grazia risulti il principio incontestato di tutta la giustificazione. L’atto di fede formata e di penitenza perfetta sono nell’uomo in quanto sono prodotti simultaneamente alla remissione dei peccati dalla grazia operante. La remissione della colpa è così l’effetto della grazia operante, ma non è senza un atto libero prodotto

-581- anch'esso dalla grazia operante<sup>2</sup> 2).

Ci si potrebbe chiedere perchè allora si parla di un atto libero che implica un moto della volontà da sé, se l'effetto della grazia operante è un moto della volontà mossa soltanto e in nessun modo attivamente movente. La risposta è nella natura stessa dell'atto libero, che è data dall'automozione della volontà, ma la stessa automozione può essere prodotta dalla sola grazia oppure dalla grazia insieme alla volontà che comanda il proprio atto o quello di altre potenze. In quest'ultimo caso avremmo la mozione della grazia cooperante; nell'altro invece agisce la grazia operante, il cui effetto però è la mozione libera, ossia la mozione della volontà da sé.

L'atto libero si presenta quindi come l'effetto della grazia nell'uomo giustificato, ma nel moto della giustificazione la libertà (183-2) non ha ragione di termine, bensì di soggetto mobile e pertanto i suoi atti, pur essendo prodotti dalla grazia operante, disporranno l'anima alla ricezione della grazia, sia nell'ordine della causalità quasi-materiale, sia nell'ordine della causalità strumentale, la quale però non potrà raggiungere la realtà stessa della grazia abituale immediatamente infusa da Dio, bensì la sua ricezione nel soggetto.

Una tale "strumentalità" del libero arbitrio, anche se limitata nel suo effetto solamente dispositivo, richiederà pur sempre una certa azione propria del libero arbitrio e infatti l'attività propria del libero arbitrio nella giustificazione è incontestabile, ma il suo atto è prodotto dalla grazia operante e quindi senza un contributo attivo del libero arbitrio stesso, nel contempo però si tratta sempre dell'atto procedente dal libero arbitrio e sotto questo aspetto il libero arbitrio è attivo, anche se la sua attività è il risultato della mozione divina.

Il libero arbitrio elicit allora il suo atto senza imperarlo sia internamente sia esteriormente. Gli stessi atti del libero arbitrio hanno perciò nei riguardi della grazia giustificante attualmente infusa ragione di effetto intermedio, strumentalmente utilizzabile per la realizzazione -582- dell'effetto ultimo, che è il termine della giustificazione, consistente nella remissione dei peccati e nella consecuzione della grazia abituale. La causalità principale, universale e totale nei riguardi di tutto il moto della giustificazione spetta incontestabilmente all'infusione della grazia, da cui dipende tutto il resto del processo giustificante.

Siccome l'infusione della grazia muove attualmente, ma nel contempo contiene la grazia abituale informante, gli atti del libero arbitrio sono causati dalla grazia attualmente movente, ma sono anche formati dalla grazia abituale e dalla carità e quindi meritori non già della giustificazione e dei suoi effetti, bensì della vita eterna. Per la remissione del peccato veniale basta attuare l'abito già presente della carità e della grazia; invece, per la remissione del peccato mortale si richiede una nuova infusione attuale della grazia abituale. In questo caso l'uomo riordina<sup>3</sup> la sua mente per mezzo dei due atti fondamentali del libero arbitrio mosso dall'aiuto attuale di Dio, in un modo tale

---

<sup>2</sup> 2) <sup>1)</sup> *Summa Theologiae* III, q.86, a.6 ad 1: "effectus gratiae operantis est iustificatio impii ... In qua ... non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Hi autem actus humani sunt ibi ut effectus gratiae operantis simul producti cum remissione culpae. Unde remissio culpae non fit sine actu poenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis"

<sup>3</sup> Torna ad ordinare la sua mente a Dio, dopo che col peccato si era allontanato da Lui (NdC).

che si ricongiunge a Dio come fine ultimo della sua vita; il che avviene proprio per mezzo della carità. La carità infatti ordina la mente umana a Dio<sup>4</sup>). Come si vede, S. Tommaso descrive il processo della remissione del peccato mortale nella giustificazione in termini di “aiuto divino” che muove il libero arbitrio e di “carità” informante gli stessi atti umani e ordinante l’anima al suo vero fine ultimo soprannaturale.

La grazia attuale e la grazia abituale sono ugualmente richieste affinché il libero arbitrio dell’uomo si muova verso gli atti salutari e l’uomo stesso possa conseguire il perdono dei peccati e la grazia santificante a modo di un dono abituale. La causalità efficiente della grazia attuale e quella formale della grazia abituale come principio e causa di tutta la giustificazione è indicata dal termine complessivo di “infusione della grazia”.

## A. L’infusione della grazia santificante.

### 1. L’atto dell’infusione. La sua necessità e le sue caratteristiche.

-583-

La giustificazione termina alla remissione dei peccati, se l’uomo giustificato è un peccatore e così avviene in ogni giustificazione nello stato presente (184-2) della natura umana. La remissione dei peccati a sua volta esige l’infusione della grazia abituale. S. Tommaso porta alcuni argomenti per provarlo<sup>5</sup>).

*Un argomento* è dato dalla stessa natura del peccato e della sua remissione. Quando si dice “rimettere il peccato” non si pensa tanto al peccato sotto l’aspetto della conversione disordinata ad un bene particolare, quanto soprattutto sotto l’aspetto dell’allontanamento da Dio-fine ultimo della vita umana e secondo questa considerazione il peccato mortale ha una certa infinità. La conversione disordinata si toglie quando la volontà desiste dall’atto del peccato o acquista un abito virtuoso opposto al vizio contrario, ma con questo non si può dire che il peccato sia stato perdonato. Esso infatti “transit actu, manet reatu”; il peccatore desiste dall’atto, ma la colpa e il reato di pena rimangono, rimane l’allontanamento da Dio, anche quando non vi è la conversione disordinata a un bene particolare.

La remissione dei peccati si opera quando si toglie di mezzo l’allontanamento<sup>6</sup> della volontà umana e dell’anima da Dio. L’allontanamento poi può sparire solo se la mente umana cambia

---

<sup>4</sup> 3) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.88, a.2 c.a.; *Contra Gentes* IV, 72, n.4070: “Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest: nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate; caritas autem sine gratia haberi non potest ... Haec igitur mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, idest a libero arbitrio, cum adiutorio divinae gratiae”.

<sup>5</sup> 4) <sup>2)</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.2 c.a.; IV *Sent.* d.17, q.1, a.3, q.1a 1, sol.; *De Verit.* q.28, a.2 c.a.

<sup>6</sup> Nel testo l’Autore pone sempre qui la parola “aversione”, che è un latinismo che egli si è costruito da sé basandosi sulla *aversio* latina. Il termine italiano *avversione* viene da *aversio*, che significa allontanamento-da; invece l’italiano *avversione* ha mutato di significato e significa in qualche modo *ostilità*, che è più forte di allontanamento. Bisogna considerare inoltre che la *aversio* propriamente è il movimento col quale la volontà si volge indietro rispetto al cammino che stava facendo verso Dio. Da questo atto consegue un allontanamento da Dio, per cui propriamente la *aversio* non è l’allontanamento, ma questo è un effetto della *aversio*. E’ chiaro che in questa condizione l’anima che persiste si allontana sempre di più da Dio, se non fosse che Dio la richiama a sé con la grazia.

direzione convertendosi a Dio e congiungendosi con lui come col suo fine ultimo. Ma l'anima è ordinata a Dio per mezzo della grazia santificante e la volontà per mezzo della carità, che deriva immediatamente dalla grazia con la quale viene anche infusa. La remissione dei peccati non può realizzarsi senza l'infusione della grazia abituale e della carità (insieme con tutte le altre virtù e con i doni dello Spirito Santo). Solo la grazia e la carità sono in grado di togliere l'allontanamento del peccato congiungendo l'uomo con il suo Dio.

*Un altro argomento* deriva dall'infinità del peccato. Ogni peccato mortale è una *aversio* dell'uomo da Dio che lo allontana da Lui infinitamente. La scelta disordinata di un bene particolare non costituisce sicuramente una realtà infinita, perché sia l'atto di scelta sia il suo oggetto specificante sono delle realtà finite. Ma nei riguardi di Dio il peccato costituisce sempre un'offesa infinita, in quanto la persona offesa è di infinita bontà e maestà. Il peccato assume -584- così una dimensione quasi infinita non già dalla parte della scelta disordinata di un bene particolare, bensì dalla parte dell'opposizione infinita che vi è tra il disordine della scelta e la bontà infinita di Dio.

La malizia del peccato consiste non tanto nella scelta di una creatura, quanto piuttosto nella scelta di una creatura contro il Creatore e questa contrarietà è infinita e dà un'impronta infinita al peccato. Per togliere la malizia infinita del peccato non bastano ovviamente le forze umane che sono sempre limitate, ma si richiede il (185-3) dono della grazia divina, in virtù del quale il peccato può essere rimesso.

*Infine* si può fare una considerazione sull'offesa a Dio partendo da Dio stesso, che ne è offeso e S. Tommaso insiste particolarmente su questo argomento. Dio odia il peccatore non già con l'odio che si oppone al suo amore generale con cui ama tutte le creature e anche i peccatori, ma con l'odio opposto al suo amore speciale con cui ama solo i giusti. L'effetto di questo amore speciale increato è la grazia santificante creata, che Dio infonde nell'anima dei giustificati.

Ora, nel momento in cui Dio rimette i peccati, cambia il suo atteggiamento nei confronti dell'uomo, il quale da peccatore diventa giusto e da odiato diventa amato. L'amore di Dio però non si limita a volere il bene, ma fa il bene che vuole. Quando perciò Dio comincia ad amare di nuovo un uomo a cui rimette i peccati, con questo stesso amore gli dà anche un dono reale, che ne deriva ed è appunto il dono della grazia santificante. Dio è disposto a infondere sempre la sua grazia, ma l'infusione può essere impedita dal peccato mortale. Appena quest'ultimo viene rimosso, immediatamente la grazia divina raggiunge l'anima e si diffonde in essa.

Ciò che vale per i peccati sotto l'aspetto di colpa, vale anche per *la remissione del reato di pena*, il quale implica soprattutto l'ordine alla pena del danno, che consiste nella privazione della gloria, della visione beatifica e della vita eterna. Perché il reato possa essere rimosso, si richiede un aiuto concesso all'uomo di natura tale da metterlo nelle condizioni di poter raggiungere la vita eterna. Siccome poi l'unico aiuto capace di condurre l'uomo alla vita eterna è la grazia santificante, si deve concludere che il peccato non può essere rimosso, nemmeno sotto l'aspetto della pena, senza l'infusione della grazia abituale. *La giustificazione dell'empio che si compie nella remissione dei peccati richiede necessariamente l'infusione della grazia abituale, che ne è il principio (la grazia causa la remissione del peccato) e il fine (il peccato rimosso consente l'infusione della grazia).*

(186-3) -585-

La giustificazione termina alla remissione dei peccati, ma oltre alla remissione dei peccati comprende anche il moto del libero arbitrio nei suoi due atti salutari fondamentali: l'atto di fede formata e la contrizione. La stessa giustificazione infatti si definisce come un moto verso la giustizia, in cui il soggetto mobile è il libero arbitrio. Abbiamo potuto concludere che l'infusione della grazia abituale è necessaria per la giustificazione dalla parte del suo termine che è la remissione dei peccati e ora vedremo che si deve trarre la stessa conclusione anche partendo dalla giustificazione intesa come un moto della mente umana dal peccato alla giustizia per mezzo degli atti salvifici del libero arbitrio. Nella giustificazione è necessario il moto del libero arbitrio, ma questo moto richiede a sua volta la mozione previa della grazia divina, richiede quindi l'infusione attuale della grazia santificante <sup>7</sup>5).

L'atto del libero arbitrio è richiesto perchè l'uomo possa raggiungere col proprio atto la causa della giustificazione che è Dio. L'atto del libero arbitrio sarà pertanto necessariamente orientato verso Dio e questo ordine lo avrà appunto dalla grazia santificante e dalla carità. L'atto umano nella giustificazione però non solo dispone alla grazia santificante, da cui è informato, ma è mosso dalla grazia operante preveniente e continua questo moto anche dopo la giustificazione nelle opere meritorie causate dal libero arbitrio con l'aiuto della grazia cooperante susseguente.

L'atto del libero arbitrio, per poter far parte della stessa giustificazione, dev'essere informato dalla carità e pertanto suppone l'infusione della grazia santificante. Allo stesso tempo gli atti del libero arbitrio sono elicitati dalla volontà sotto la mozione attuale della (187-4) grazia preveniente e questa mozione è data nella giustificazione con la stessa infusione attuale della grazia.

Dio, infondendo attualmente la grazia abituale, muove il libero arbitrio e informandolo rende meritevoli i suoi atti. *La mozione della mente umana nella giustificazione richiede perciò come causa l'infusione della grazia* sia nell'ordine di causalità efficiente (la grazia attuale che muove all'atto), sia in linea di causalità formale (la grazia abituale che informa l'atto). -586-

L'infusione della grazia abituale è necessaria per la giustificazione, costituendo la sua parte prima e principale, da cui dipende tutto il resto del moto salvifico dell'anima umana dal peccato alla giustizia, dal moto libero della volontà, che è il soggetto mobile, fino alla consecuzione del termine, che è costituito dalla remissione dei peccati e dall'acquisto della giustizia soprannaturale in maniera abituale. La necessità dell'infusione della grazia nella giustificazione è fuori di ogni dubbio, ma per la comprensione del processo giustificante giova molto esaminare più da vicino anche le caratteristiche dell'infusione.

S. Tommaso ripete molto spesso che la grazia giustificante è causata da Dio immediatamente e pertanto si dice "infusa" o "creata" proprio per sottolineare il suo modo di

---

<sup>7</sup> 5) <sup>3)</sup> Cfr. *De Verit.* q.28, a.4 c.a. : "motus liberi arbitrii in iustificatione requiritur ad hoc quod homo causam iustificantem contingat per actum proprium. Causa autem iustificationis Deus est, qui nostram operatus est iustificationem per mysterium Incarnationis suae, per quam factus est Dei et hominum Mediator". Cfr. anche *In Ephes.* V, lect.5: "Sed numquid possumus per nos resurgere a peccato? Respondeo. Dicendum est, quod ad iustificationem impiorum duo requiruntur: scilicet liberum arbitrium cooperans ad resurgendum, et ipsa gratia. Et certe hoc ipsum habet liberum arbitrium a gratia praeveniente, et postea meritorie operari a gratia subsequente".

procedere direttamente da Dio<sup>8</sup>6). Evidentemente la grazia non si dice “creata”, propriamente perché non avendo un essere *per se* non può essere nemmeno un oggetto proprio del divenire e quindi non essendo sostanza, non è propriamente un termine della creazione. Se si dice che la grazia è creata, si intende indicare la radicale novità dell’uomo giustificato, il quale riceve un nuovo modo di essere dal nulla, cioè senza alcun merito precedente. La grazia si dice creata, perché l’uomo è “creato” di nuovo secondo essa e così diventa veramente una “nuova creazione”. Ciò che è però di primaria importanza, quando si afferma che la grazia è creata, è la sua assoluta novità, il suo “essere dal nulla”. L’infusione della grazia non è certamente una creazione nel senso proprio del termine, ma ha qualcosa della ragione della creazione.

La grazia è infusa in un soggetto già preesistente, ma nondimeno non presuppone nulla nel soggetto stesso. Nell’anima umana non vi è infatti nessuna causalità rispetto alla grazia, né efficiente, né materiale. La grazia non ha nel suo soggetto nessuna potenza naturale corrispondente, non vi è nell’essenza dell’anima nessuna potenzialità, dalla quale un agente naturale potrebbe trarre la grazia santificante: *gratia non educitur de potentia materiae*. Perciò la grazia non può essere causata da nessuna causa creata, perché l’azione di (188-5) ogni causa creata suppone la potenza corrispondente della materia. -587-

Ciò che non può essere tratto dalla potenza della materia, può essere causato solo direttamente da Dio. Ora, la grazia santificante non può essere tratta dalla potenza della materia, perché eleva l’uomo ad un fine non raggiungibile dalle capacità naturali e per conseguenza è essa stessa soprannaturale e quindi non operabile da un agente naturale, che agisce attuando la potenza di una materia. La grazia può essere causata solo da Dio direttamente e in questo senso dev’essere “creata” da Lui e infusa nell’anima umana.

La grazia inoltre conferisce una somiglianza con Dio e siccome la somiglianza nell’effetto deriva dall’agente, ne segue che la grazia deriva immediatamente da Dio, di cui è la somiglianza e da cui trae la sua capacità di rendere l’uomo simile a Lui. Infine si deve trarre in considerazione che la grazia è l’ultima perfezione raggiungibile dall’uomo *in statu viae*, una perfezione che lo ordina immediatamente alla vita eterna, al fine ultimo. Nell’ordine degli agenti corrisponde all’ultimo fine il primo agente e pertanto la grazia santificante, come qualità immediatamente ordinante l’anima umana al suo fine ultimo, può essere causata solo immediatamente da Dio come agente assolutamente primo.

La grazia e la carità infuse però possono, anzi devono, crescere ed aumentare e il loro progresso dipende dalla maggiore disposizione del soggetto a riceverle. Così la vita di grazia si presenta come un passaggio dall’imperfetto al perfetto e in questo assomiglia all’aumento delle forme e qualità naturali. Vi è però una differenza essenziale rispetto all’origine: mentre le qualità naturali sono edotte dalla potenza della materia per l’attuazione da parte di un agente naturale, cosicché (189-5) la loro generazione si presenta come un passaggio dall’imperfetto al perfetto, la qualità soprannaturale, che è la grazia, non ha una potenzialità corrispondente nella natura, che potrebbe essere attuata da un agente naturale e pertanto trae la sua origine da una nuova infusione e non già da un passaggio dall’imperfetto al perfetto, anche se questo è il caso del suo aumento.

---

<sup>8</sup> 6) <sup>4</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.110, a.2 ad 3; q.112, a.1; *De Pot.* q.3, a.8 ad 3; *I Sent.* d.14, q.3, a.un., c.a.; d.17, q.2, a.2 c.a.

La grazia non può essere causata da nessun agente finito, ma dev'essere "creata" direttamente da Dio e "infusa" da Lui nell'anima umana. Una volta ricevuta nel soggetto umano, opera con lui e cresce secondo le sue disposizioni, ma la sua origine non è nel soggetto, ma in Dio e in Dio solo.

Se la creazione non è delegabile a nessuna creatura ed esclude ogni azione strumentale e se la grazia è "creata", bisogna concludere che l'infusione della grazia non ammette un'azione strumentale intermedia. A quale titolo allora possono agire i sacramenti strumentalmente in vista dell'infusione della grazia? S.Tommaso dice che ~~-588-~~ Dio è la causa principale della giustificazione, dell'infusione della grazia, da cui la giustificazione dipende, e come tale non ha bisogno di strumenti, ma si serve dei segni sacramentali come strumenti a causa della congruità con il modo di conoscere e di agire dell'uomo.

Il segno sacramentale esercita una sua azione propria a livello materiale come ad esempio l'acqua del battesimo purifica il corpo del battezzato, ma questa sua azione è elevata dalla virtù dell'agente principale, così che acquista ragione di strumento nei confronti dell'effetto interiore che l'azione sacramentale produce nell'anima. Ora l'azione sacramentale conferisce la grazia santificante modificandola secondo la natura specifica del sacramento e conferendo anche, in certi sacramenti, il carattere. Rispetto al carattere e alla modalità particolare della grazia, il sacramento esercita una vera e propria azione strumentale, ma nei confronti della stessa grazia santificante non agisce come strumento in maniera efficiente, ma solo in maniera dispositiva causando strumentalmente non già la grazia stessa, ma la disposizione del soggetto a riceverla<sup>9</sup>). La strumentalità sacramentale non riguarda l'infusione della grazia stessa, ma la sua infusione con tale o tal altra modalità.

Un altro problema potrebbe essere quello degli atti del libero arbitrio, ai quali S. Tommaso sembra attribuire nelle sue opere posteriori un valore strumentale nella giustificazione anche extra-sacramentale. Mentre la strumentalità sacramentale riguarda l'infusione della grazia secondo l'atto stesso dell'infusione, la strumentalità eventuale degli atti del libero arbitrio non riguarda l'infusione della grazia come atto, ma l'infusione della grazia come la sua consecuzione a modo di abito. Anche qui la strumentalità non raggiunge l'essere stesso della grazia, ma soltanto la disposizione del soggetto a conseguirla abitualmente.

Così si può dire generalmente che l'infusione della grazia come l'essere della grazia stessa proviene da Dio immediatamente, senza alcuna mediazione strumentale. I sacramenti agiscono strumentalmente solo in vista della modalità ~~-589-~~ specifica della grazia sacramentale; per il resto, si limitano a disporre il soggetto. Gli atti del libero arbitrio nella giustificazione sia sacramentale sia extra-sacramentale non hanno un'azione strumentale in vista dell'infusione della grazia, ma solo in vista della sua consecuzione da parte del soggetto e si limitano pertanto ad operare efficacemente la disposizione del <sup>(190-5)</sup> soggetto alla recezione della grazia santificante a modo di un vero e proprio

---

<sup>9</sup> 7) Cfr. IV *Sent.* d.1, q.1, a.4, q.1a 1 sol.: "Huiusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere, et oleo facere nitidum corpus; sed ulterius, in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae iustificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character, vel aliquid huiusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc ad quod instrumentaliter pertingunt est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem".

abito. L'origine della grazia è perciò immediatamente in Dio che la "crea" e la "infonde" nell'anima dei giusti.

Una caratteristica importante dell'infusione della grazia è quella della sua istantaneità, che dà la sua impronta a tutto il processo della giustificazione (di natura sua istantaneo), perchè dall'infusione della grazia dipende tutto il resto della giustificazione. Se infatti Dio è all'origine dell'infusione della grazia, vuol dire che l'infusione dipenderà da Lui e da Lui solo. Siccome poi tutto il resto della giustificazione dipende dall'infusione della grazia, si può dire che la giustificazione dipende tutta intera da Dio, anche nelle sue parti susseguenti, cioè nella mozione del libero arbitrio e nella consecuzione del termine.

Non vi è quindi nulla nella giustificazione che non sia causato direttamente o indirettamente da Dio. E ciò che Dio causa, lo può causare sia successivamente, sia immediatamente ed istantaneamente. Così Dio può disporre remotamente il soggetto per mezzo della grazia attuale per infondere poi in un istante la grazia giustificante, ma può anche infondere la grazia giustificante senza alcuna preparazione remota, operando nell'uomo immediatamente la preparazione prossima e informandolo con l'abito della grazia santificante<sup>10</sup>8).

L'infusione della grazia dipende solo da Dio e pertanto non richiede nessuna disposizione da parte dell'uomo, all'infuori di quella disposizione, che Dio stesso causa. La giustificazione richiede sempre una disposizione del soggetto, ma quest'ultima può essere immediatamente causata dalla grazia infusa e può pertanto avvenire istantaneamente. Dio, dominando assolutamente l'infusione della grazia, domina tutto il processo della giustificazione, compresi gli stessi atti di preparazione prossima elicitati dal libero arbitrio. Dio crea e infonde la grazia santificante operando così la giustificazione del peccatore. -590-

## **2. La preparazione alla grazia.**

La giustificazione ha come suo termine la remissione dei peccati, ma questo termine può essere raggiunto sia successivamente, sia istantaneamente. Se avviene in un istante, allora la grazia infusa e la carità dell'uomo giustificato sono così intense, da togliere non solo la colpa e la pena eterna del peccato, ma da annientarne anche le penalità temporali, i cosiddetti "resti del peccato". Se invece avviene successivamente, allora si divide in una prima giustificazione, in cui è tolto istantaneamente il peccato secondo la colpa e la pena eterna e in una seconda giustificazione in cui si tolgono successivamente i rimasugli del peccato.

La prima giustificazione è effetto della grazia operante, la seconda, della grazia cooperante. Nelle guarigioni miracolose di Gesù è prefigurato questo duplice modo di giustificare l'empio: la suocera di Pietro recupera immediatamente la salute (Lc 4) e si dedica al servizio del Signore; il cieco illuminato da Cristo recupera invece la sua vista successivamente (Mc 8)<sup>11</sup>9). La prima remissione dei peccati avviene in un istante, ma la remissione completa dei resti del peccato può avvenire anche successivamente. Se poi avviene immediatamente, questo dipende unicamente dall'intensità della grazia infusa.

---

<sup>10</sup> 8) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.7 c.a.

<sup>11</sup> 9) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.86, a.5 ad 1.

Come Dio può togliere immediatamente tutti i resti del peccato, così può anche immediatamente disporre il soggetto alla grazia senza prepararlo previamente con degli atti buoni mossi dalla grazia attuale, ma senza la grazia santificante. Anche qui la grazia infusa può essere così intensa, da disporre immediatamente il soggetto e informarlo nello stesso atto della grazia santificante<sup>12</sup>10).

L'uomo si prepara alla grazia mosso dall'aiuto preveniente di Dio e perciò Dio può immediatamente muovere la volontà alla disposizione adeguata, informandola allo stesso tempo della carità e della grazia abituale. Vi può essere però anche la preparazione remota, che precede la giustificazione vera e propria e che consiste negli atti umani mossi dall'aiuto divino, ma non formati dalla grazia abituale -591-

Invece, gli atti umani che rientrano nell'essenza stessa della giustificazione non solo sono premossi dall'aiuto divino, ma sono anche formati dalla carità e dalla grazia e il loro atto è pertanto perfetto (fede formata, timore filiale, contrizione completa). Tra la preparazione remota e quella prossima che fa parte della stessa giustificazione, vi è perciò un' essenziale discontinuità, data dalla differenza tra gli atti buoni ma non formati e gli atti meritori e salutari procedenti dalla carità e dalla grazia.

Nessuno può avere la grazia se non la desidera e negli adulti questo desiderio dev'essere attuale, dev'essere un vero e proprio atto della volontà, in cui l'uomo desidera il dono della grazia e lo chiede al Signore. Il desiderio della volontà e la petizione del dono desiderato suppongono però nell'intelletto la conoscenza del dono stesso (altrimenti non potrebbe essere desiderato) e del datore del dono (altrimenti l'uomo non potrebbe sapere a chi rivolgersi per chiederlo). Il desiderio della grazia e la richiesta umile del suo dono rimangono però sempre degli atti liberi.

Un uomo, pur conoscendo il bene della grazia e il potere divino di conferirla, può non desiderarlo e non chiederlo, opponendo così resistenza all'infusione della grazia e della giustificazione. Al desiderio della grazia da parte dell'uomo precede la consecuzione della grazia e talvolta, nella preparazione remota alla giustificazione, precede la stessa infusione della grazia, che dà inizio a tutto il processo della giustificazione<sup>13</sup>11).

Nella preparazione istantanea, il desiderio della grazia viene suscitato nel momento stesso in cui l'uomo riceve il suo dono, anche se secondo l'ordine di natura l'atto umano del desiderio precede la consecuzione del dono abituale. Così S.Paolo (At 9,6) chiede "Domine, quid me vis facere?" (sec. la Vulgata) nel momento della sua giustificazione, ma prima ancora di ricevere la grazia santificante. Nella preparazione remota invece la conoscenza del dono di grazia e del suo datore e il desiderio e la richiesta corrispondenti sono ancora degli atti imperfetti, ma già ordinati al bene soprannaturale della grazia e perciò sono suscitati da Dio, ma prima ancora che Egli infonda nell'anima la grazia giustificante. -592-

L'uomo non è puramente passivo nella giustificazione, ma fa qualcosa in vista della sua salvezza, sia prima della giustificazione stessa nella preparazione remota, sia nel momento in cui Dio gli infonde la grazia giustificante nella preparazione prossima ed adeguata. Bisogna però

---

<sup>12</sup> 10) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.2 ad 2; *De Verit.* q.28, a.4 ad 3; cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia* 24, p.93b (*De Sacram.*, tr. VI, p.II, q.1, a.7, § 8 sol.); H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S.Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris, 1944, pp.67-68 ; D.ALVAREZ, OP, *Operis de auxiliis* etc., I.IV, c.1, n.8 ; pp.617-618.

<sup>13</sup> 11) Cfr. *In Ion.* IV, lect.2, nn.578-579, dove S.Tommaso commenta l'episodio della Samaritana al pozzo di Giacobbe e l'insegnamento di Gesù sull'acqua viva.

escludere che il libero arbitrio possa esercitare un qualsiasi tipo di causalità in vista dell'essere stesso della grazia. La grazia infatti, come abbiamo già potuto vedere, può essere causata solo immediatamente da Dio. Qual è allora il ruolo del libero arbitrio nella giustificazione? Il suo ruolo è quello di prestare il consenso alla grazia accogliendola in sé, così che essa possa esistere nell'anima che è il suo soggetto proprio.

Dio causa in noi la giustificazione senza che noi possiamo contribuire a causarla, ma non la causa in noi senza che noi diamo un contributo per accoglierla prestandole il libero consenso. Dio infonde la grazia e l'uomo la riceve accogliendola liberamente. Questo accoglimento dispone il soggetto umano sia in linea di causalità materiale, sia in linea di causalità strumentale (giustificazione come moto), ma sempre in un modo tale che il libero arbitrio si limita ad operare la sola disposizione del soggetto in vista della recezione del dono abituale della grazia.

Perché si richiede poi per la disposizione alla recezione della grazia abituale un atto della volontà libera e non di un'altra potenza? La risposta si trova nella stessa natura della volontà e della giustizia che è il termine della giustificazione. La giustizia è una rettitudine della volontà ed è perciò la volontà libera secondo la quale si vive giustamente o ingiustamente, per mezzo della quale si procede nella rettitudine o si commettono dei peccati. La grazia raggiungerà pertanto l'anima per mezzo della volontà, la quale si dispone mediante i due atti del libero arbitrio che rientrano nell'essenza stessa della giustificazione.

Tale disposizione però richiede l'aiuto di Dio perché la libertà umana ha bisogno a sua volta di una "liberazione" soprannaturale per entrare in contatto con il dono soprannaturale della grazia. L'uomo giustificato deve "venire" a Dio, ma questo cammino che si compie negli atti del libero arbitrio esige il sostegno dell'aiuto divino, così che il libero arbitrio, conoscendo veda, volendo desideri e operando porti al compimento ciò che Dio gli ha ispirato invitandolo a venire verso di Lui. Il peccato è un difetto e pertanto dipende dalla sola libertà, ma così si trova nella sua potestà e se l'uomo lo teme, non lo vuole e se non lo vuole il peccato non può esserci. Il rialzarsi è però più difficile della caduta e allora -593- la libertà umana dovrà essere sostenuta dall'aiuto divino stringendo la mano che Dio le porge, cioè Gesù Cristo nostro Signore, con una fede solida, aspettando il dono di Dio con una speranza certa e desiderandolo con una carità ardente.

L'aiuto divino muta la volontà ma non la costringe, perché ogni costrizione sarebbe contraria alla natura stessa della libertà. Dio aiuta il libero arbitrio e causa il suo moto, sempre però in un modo tale che il moto sia veramente suo e quindi libero e privo di violenza e costrizione<sup>14</sup>12). Il libero arbitrio non causa la grazia, ma la riceve causando la disposizione del soggetto umano alla recezione. Il soggetto poi riceve la grazia sia come una forma e allora la causalità sarà di ordine materiale, sia come un agente che opera la sua propria disposizione, mosso da un agente superiore e allora la causalità sarà di ordine strumentale. In ogni caso, gli atti del libero arbitrio devono essere sostenuti dall'aiuto divino proporzionato alla recezione del dono abituale della grazia santificante.

---

<sup>14</sup> 12) Cfr. Tra i Padri della Chiesa S. AMBROGIO, *De Spiritu Sancto* I, 5; MPL 16/750 A: "Quem (sc. Spiritum Sanctum) utique, quoniam pectora recipere captiva non poterant, prius Dominus Jesus captivam duxit captivitatem; ut liberis affectibus gratiae divinae munus effunderet". Cfr. anche S. AGOSTINO, *De gr. Christi et de pecc. orig.* I, 14; MPL 44/368; *De lib. arb.* II, 20; MPL 32/1270. In S. Tommaso cfr. soprattutto II *Sent.* d.27, q.1, a.2 ad 7; *De Verit.* q.28, a.3 c.a.; IV *Sent.* d.17, q.1, a.3, q.1a 2 sol.; ad 1 e ad 2.

Questo aiuto infine, pur causando e informando gli atti della volontà libera, non può costringerla né all'esercizio del suo atto, né alla scelta dell'oggetto specificante.

La preparazione alla giustificazione avviene per mezzo degli atti del libero arbitrio e siccome almeno la preparazione prossima ed adeguata rientra nell'essenza della giustificazione stessa, non vi può essere mai giustificazione senza gli atti del libero arbitrio, anche se non è necessario che essi la precedano a modo di preparazione remota, perché Dio può immediatamente infondere la grazia movendo con questo stesso atto di infusione il libero arbitrio ad accettare i suoi doni e conferendo questi ultimi all'uomo così disposto.

Gli atti del libero arbitrio a loro volta non sono mai senza l'aiuto della grazia. Nella preparazione remota la grazia attuale non adegua il dono della grazia abituale, mentre nella preparazione prossima la stessa mozione attuale della grazia divina consiste nell'infusione della grazia abituale. Il peccato originale ha privato l'uomo della totalità dei suoi beni connaturali, ma è rimasta sempre la possibilità di una realizzazione almeno parziale di tali beni. Il libero arbitrio -594- era sufficiente per peccare, ma non basta più per recuperare la grazia divina. Siccome però gli rimane sempre la capacità di un moto parziale naturalmente buono, vi è sempre la possibilità che questa stessa bontà naturale, nonostante tutta la sua parzialità, possa servire da fondamento per l'azione della grazia, che supplisce alle sue imperfezioni in linea naturale e la sopraeleva al di là di se stessa in linea soprannaturale, preparando così il soggetto umano alla recezione della grazia santificante nella giustificazione.

I beni divini non sono pertanto del tutto irraggiungibili per il libero arbitrio, il quale però può acquistarli solo con l'impegno di tutte le sue forze e sostenuto sempre dall'aiuto divino<sup>15</sup> 13). Qual è però il ruolo dell'aiuto di Dio rispetto agli sforzi del libero arbitrio? La grazia attuale non rimane certo esterna rispetto agli atti umani ordinati alla salvezza e pertanto non basta dire che la grazia si aggiunge allo sforzo del libero arbitrio come un ultimo perfezionamento, ma tutto l'atto umano che prepara in qualsiasi modo alla giustificazione è imbevuto dalla mozione gratuita e soprannaturale da parte di Dio.

Si tratta sicuramente di veri atti del libero arbitrio e pertanto è veramente l'uomo che liberamente si prepara alla grazia, ma si tratta anche di atti del libero arbitrio mosso da Dio e pertanto la preparazione viene attribuita principalmente a Dio che muove il libero arbitrio al suo atto. Dio dà la grazia santificante a coloro che ne sono degni, ma la loro dignità a sua volta è causata principalmente dalla grazia attuale di Dio e solo strumentalmente dal libero arbitrio. Così anche la "quantità" della grazia ricevuta dipenderà in ultima analisi da Dio e non dall'uomo, perché la disposizione del soggetto che determina la "quantità" della grazia non è opera esclusivamente umana, bensì un risultato degli atti del libero arbitrio premosso attualmente da Dio sia sul piano naturale, sia sul piano soprannaturale<sup>16</sup> 14). In tal modo non solo l'infusione della grazia dipende da Dio, ma dipende da Lui anche la stessa preparazione dell'uomo alla recezione della grazia.

---

<sup>15</sup> 13) Cfr. lo stesso FAUSTO DI RIEZ, *De gr. et lib. arb.*, MPL 58/795 B: "Humani arbitrii a Deo concessa libertas florem vigoremque gratiae suae perdidit, tamen ipsa non periit, ut divina munera non tam interdicta sibi sentiat, quam cum summo labore ac sudore per adiutorii patrocinium sibi repetenda esse cognoscat".

<sup>16</sup> 14) Cfr. *Summa Theologie* I-II, q.112, a.2 c.a.; a.4 c.a.; q.114, a.5 ad 2 e *De Verit.* q.28, a.9 ad 7.

L'infusione però procede da Dio immediatamente, mentre nella preparazione sono necessari gli atti del libero arbitrio umano premosso da Dio. -595-

La preparazione alla grazia avviene per mezzo degli atti del libero arbitrio, che sono dei veri e propri atti umani sotto la mozione previa ed efficacissima di Dio. La preparazione alla giustificazione può allora essere considerata in due modi: dalla parte dell'atto umano stesso e dalla parte di Dio che muove l'uomo al suo atto. L'atto umano preso in se stesso evidentemente non dice un ordine né remoto né prossimo alla grazia santificante, che è un bene essenzialmente soprannaturale. Se però consideriamo l'azione divina che causa la mozione umana elevandone l'atto sul piano soprannaturale, allora vi è un certo ordine tra l'atto umano preparatorio e la grazia santificante, alla cui recezione esso prepara.

Questo ordine però sarà più o meno adeguato alla stessa grazia abituale secondo l'intensità del moto conferito da Dio alla volontà umana. Se la mozione della grazia attuale non contiene in sé l'infusione della grazia abituale, allora l'atto preparatorio sarà ordinato al bene soprannaturale della grazia santificante, perché procede da una mozione attuale soprannaturale, ma siccome la mozione in questione non contiene la grazia abituale, l'atto umano così premosso non potrà costituire una preparazione prossima ed adeguata al dono abituale della grazia da conseguire per mezzo della giustificazione, ma costituirà sicuramente una preparazione remota ad esso.

Se la mozione attuale è adeguata o meno, dipende naturalmente unicamente da Dio che muove e non già dal libero arbitrio mosso. L'intenzione divina poi è infallibile e la sua esecuzione è sempre efficace in modo tale che se Dio decide di conferire una mozione adeguata al libero arbitrio umano, quest'ultimo non può non prepararsi adeguatamente alla consecuzione della grazia conseguendola poi immediatamente di fatto<sup>17</sup>15). La grazia divina è sempre efficace, ma è efficace in vista di un tale fine inteso da Dio e perciò la mozione attuale dell'aiuto divino inadeguato è efficace, ma non in vista della giustificazione e della grazia santificante, perché Dio non ha voluto conferirla per questo scopo.

Quando invece la mozione soprannaturale attuale da parte di Dio è adeguata e contiene in sé l'infusione della grazia santificante, allora anche la preparazione del libero arbitrio è adeguata e la grazia attuale è efficace in vista non solo della preparazione remota, ma di quella prossima, alla quale segue la consecuzione della grazia abituale. Chi invece per colpa sua non elicit gli atti preparatori -596- né inadeguati né adeguati, ha nondimeno ricevuto la grazia sufficiente, sia per gli uni sia per gli altri e quest'ultima si sarebbe trasformata in grazia efficace, se non avesse incontrato la resistenza del libero arbitrio. Per resistenza, poi, non s' intende un atto "fisico" della volontà (così infatti ci dovrebbe essere un'altra premozione allo stesso atto di resistenza), bensì un suo disordine interno di ordine "intenzionale", che dipende soltanto da lei.

In coloro però che non solo non resistono, ma accolgono attivamente la grazia o si preparano ad accoglierla, l'atto libero è causato da Dio che muove in tutto ciò che vi è di buono in esso, sia nell'ordine intenzionale, sia nell'ordine "fisico". Una tale mozione poi è efficace in vista del fine inteso da Dio e pertanto consegue infallibilmente il suo effetto evitando allo stesso tempo ogni necessitazione, perché l'effetto dev'essere libero, trattandosi appunto di atti del libero arbitrio. La mozione soprannaturale attuale da parte di Dio muove infallibilmente il libero arbitrio al suo atto e

---

<sup>17</sup> 15) *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.3 c.a.

se è adeguata, l'atto del libero arbitrio che ne segue è immediatamente ordinato alla consecuzione della grazia abituale e infallibilmente la riceve.

L'atto del libero arbitrio mosso dalla grazia di Dio si verifica in ogni giustificazione dell'empio, se il soggetto in questione è capace di un moto libero. Questo vale tanto per la giustificazione extra-sacramentale, quanto per quella sacramentale. I bambini, non essendo capaci del moto libero, ma non avendo nemmeno il libero arbitrio personalmente distorto da un peccato (hanno invece il peccato originale che è un *peccatum naturae* e quindi non implica una *aversio* personale da Dio se non per mezzo della natura individuata in una tale persona) e per conseguenza non possono elicitarne gli atti del libero arbitrio per staccarsi dal peccato e convertirsi a Dio, ma non vi sono nemmeno personalmente tenuti.

Nella loro giustificazione sacramentale basta perciò l'infusione della grazia e una disposizione per mezzo dell'inserimento in Cristo, che implica l'imputazione dei meriti di Cristo al battezzato (i meriti di Cristo infatti non riguardano solo la sua persona, ma tutta la natura umana e perciò Cristo come il nuovo Adamo non ha meritato solo per sé, ma per tutti gli uomini).

Diverso è il caso del battesimo di un adulto. Qui si richiede una disposizione attuale del libero arbitrio in vista della grazia sacramentale giustificante. Questa disposizione può avvenire prima della recezione del battesimo sacramentale sotto la forma di un desiderio del sacramento e della salvezza da esso contenuta e questo desiderio dev'essere proporzionato alla grazia santificante. Un uomo -597- così disposto è già giustificato e il battesimo di acqua gli dà solo la grazia specificamente sacramentale con il sigillo del carattere battesimale.

Se la disposizione previa rispetto al battesimo sacramentale è insufficiente, cioè inadeguata nei confronti della grazia santificante, allora l'uomo non può essere giustificato se non per mezzo di un altro atto libero, questa volta sufficiente ed adeguato, oppure per mezzo del sacramento, il quale dispone alla recezione della grazia. Un uomo può essere giustificato per mezzo del battesimo sacramentale anche senza un atto umano previo adeguato a condizione che preceda almeno un atto libero di preparazione remota, in cui l'uomo dichiara la sua retta intenzione di ricevere il sacramento. Il sacramento stesso però infonde la grazia ad un uomo attualmente impossibilitato di elicitarne un atto umano, anche se la preparazione alla recezione del battesimo sacramentale non era adeguata<sup>18</sup> 16).

Questa conclusione sembra voler dire che il sacramento ha una funzione di supplenza nei confronti degli atti perfetti ed adeguati del libero arbitrio. Se però si considera più attentamente il testo di S. Tommaso e soprattutto se lo si colloca nell'insieme del suo insegnamento, ci si accorge che la necessità degli atti perfetti del libero arbitrio non viene meno neanche nella giustificazione per mezzo del battesimo sacramentale. Bisogna infatti trarre in considerazione che il caso ipotizzato da S. Tommaso è quello di un uomo adulto insufficientemente ma rettamente disposto e attualmente incapace di elicitarne atti pienamente umani. Il sacramento, per sua natura, non sostituisce, ma tende a causare gli atti perfetti di fede formata e di contrizione salutare e solo in un soggetto impedito il sacramento dispone alla grazia senza causare attualmente gli atti liberi sopra indicati.

---

<sup>18</sup> 16) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.3, q.1a 2 ad 3: "Quandoque autem (motus liberi arbitrii praecedens ad gratiam percipiendam disponit) insufficienter, et tunc talis insufficientia non potest suppleri nisi per alium actum liberi arbitrii, vel per sacramentum quod ad gratiam dispositive operatur".

Questo è possibile perchè il sacramento ha una causalità strumentale non solo in vista della specificità sacramentale della grazia infusa, ma anche in vista della disposizione del soggetto nei riguardi della grazia conseguita. In un soggetto capace di moto libero, la disposizione sacramentale si manifesta nella disposizione attraverso gli atti liberi e solo in un soggetto -598- attualmente impedito ma precedentemente dotato di un'intenzione inadeguata ma retta, il sacramento raggiunge l'effetto della sua causalità strumentale dispositiva, in vista della consecuzione della grazia santificante senza gli atti perfetti del libero arbitrio, che invece sono strettamente richiesti nella giustificazione extra-sacramentale e nella giustificazione sacramentale di un adulto capace di elicitarli.

Ciò che vale per il battesimo, vale evidentemente anche per l'assoluzione conferita *in articulo mortis* ad un uomo attualmente impedito nell'elicitare degli atti liberi o conferita *sub conditione* ad un uomo di cui si può dubitare se è ancora vivo. Una conclusione simile si deve trarre per l'estrema unzione data ad un soggetto qualche ora dopo la morte clinica secondo la consuetudine della Chiesa. In tutti questi casi il sacramento può supplire il moto attuale del libero arbitrio, non già perchè il moto del libero arbitrio non fosse necessario, ma perchè il soggetto è impedito di elicitarlo. Così il sacramento non fa a meno degli atti del libero arbitrio, perchè di natura sua potrebbe supplirvi, ma perchè essendo per natura orientato a causare nell'uomo gli stessi atti preparatori del libero arbitrio, il sacramento non li causa attualmente a causa dell'impedimento nel soggetto, che però dispone in virtù della sua stessa causalità strumentale alla recezione della grazia santificante e quindi alla giustificazione.

### **3. 2. L'infusione attuale della grazia abituale**

Il libero arbitrio umano è capace del bene e del male, ma per passare dal male al bene non bastano le sue sole forze e si richiede perciò un aiuto della grazia divina, un aiuto non solo per muovere la volontà al bene, ma anche per risanarla alla radice, così che essa possa fare delle opere buone e meritevoli di vita eterna, come un albero buono porta dei frutti buoni. Oltre alla mozione divina che si realizza nell'aiuto attuale, la volontà deve ricevere un principio operativo abituale, tale da risanare e sopraelevare tutte le sue opere.

Il male invece che vizia le opere buone e fa diventare cattiva la volontà come i frutti cattivi sono segno di un albero cattivo, consiste in un difetto volontario dovuto alla volontà e ad essa sola. Il vizio però non dà origine ad una natura cattiva, ma rende cattiva una natura per sè buona. Una volta risanato il vizio per mezzo della grazia santificante e della carità, la natura recupera la sua bontà e acquista addirittura una bontà superiore, soprannaturale. La grazia e la carità però non provengono dall'uomo, ma da Dio per mezzo dell'infusione che dà origine al -599- passaggio dal male al bene e quindi alla giustificazione<sup>19</sup>17). Come si vede, la giustificazione richiede il conferimento della grazia abituale e questo avviene a sua volta in un'azione concreta da parte di Dio chiamata "infusione della grazia". L'infusione avviene a modo di un atto; la grazia infusa nella giustificazione invece è di natura sua abituale.

---

<sup>19</sup> 17) Cfr. S.AUGUSTINUS, *De gr. Christi et de pecc. orig.*, I, 19-21; MPL 44/370.

Quando si dice che Dio è la vita dell'anima come l'anima è la vita del corpo, sicuramente vi è una certa analogia tra la vita soprannaturale di grazia e la vita naturale dell'uomo, ma vi è anche una grande differenza, in quanto l'anima vivifica il corpo a modo di una causa formale, mentre Dio vivifica l'anima a modo di una causa efficiente suprema. Per conseguenza non vi è nessuna forma intermedia fra l'anima ed il corpo come non vi può essere nessuna forma intermedia tra la forma sostanziale ed il suo soggetto, ma non solo vi può ma vi deve essere una forma intermedia tra Dio e l'anima e questa forma intermedia si chiama appunto grazia abituale o santificante<sup>20</sup>18).

Dio vivifica efficientemente l'anima per mezzo della forma intermedia (191-6) soprannaturale, che è la grazia abituale. Ma oltre alla grazia abituale, l'anima riceve anche una mozione e questa mozione si chiama grazia attuale. L'atto stesso con cui Dio conferisce la forma che dà vita soprannaturale all'anima, è un'azione divina ricevuta passivamente nell'anima stessa e quella mozione passiva ricevuta nell'anima è una realtà creata e finita non definibile propriamente come una forma, ma piuttosto appunto come una mozione passiva transeunte soprannaturale e quindi come una realtà distinta dalla grazia abituale e chiamata grazia attuale, perchè conferita in maniera transeunte in vista di un atto.

Evidentemente non si può dire che ogni grazia attuale sia accompagnata dalla grazia abituale, in quanto vi sono delle mozioni attuali ordinate alla recezione del bene soprannaturale della grazia santificante e pertanto a loro volta di ordine soprannaturale, ma tali da non adeguare il conferimento giustificante della grazia abituale. Viceversa invece bisogna dire che ogni conferimento -600- attuale della grazia abituale nell'infusione della grazia da cui dipende tutto il processo della giustificazione, si presenta non solo come una forma conferita, ma anche come l'atto del conferimento e quindi non è mai senza una grazia attuale, la quale però, in quanto fa parte della giustificazione conferendo la grazia santificante, è (192-6) adeguata al bene della grazia abituale che ne è il contenuto.

L'abito infuso della grazia, infatti, non si acquista come gli altri abiti acquisiti per ripetizione di atti simili, bensì per un unico atto di infusione da parte di Dio, a condizione che questo atto sia sufficientemente intenso per diventare un abito, per essere accolto dal soggetto non solo a modo di una mozione transeunte, ma a modo di un abito permanente, non solo come un'azione passeggera in linea di causalità efficiente, ma anche come un principio operativo in linea di causalità formale. Non c'è da meravigliarsi allora che come l'abito della grazia e di tutte le virtù infuse viene conferito con un unico atto di infusione, così lo si può perdere anche con un unico atto di peccato, che impedisce la sua infusione e non c'è quindi bisogno di una serie di atti contrari ripetutamente esercitati, com'è invece il caso nella distruzione degli abiti acquisiti.

Se l'atto dell'infusione è adeguato, allora non si limita al primo atto, ma Dio continua ad infondere la forma soprannaturale infusa in un modo tale che oltre a causare la grazia nell'anima umana, continua anche a mantenerla nell'essere, così come, oltre ad aver creato tutte le cose, Dio continua la sua creazione nell'opera della conservazione.

---

<sup>20</sup> 18) 5) Cfr. *De Verit.* q.27, a.1 ad 1: "anima est causa formalis vitae corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalia, sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media; sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante: albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter".

L'atto con cui Dio infonde la grazia giustificante è una mozione ricevuta nella volontà libera e muove pertanto quest'ultima al suo atto, che è quello di fede formata e di contrizione, che sono atti richiesti come ultima disposizione alla consecuzione della grazia, che la precedono immediatamente e fanno parte della stessa giustificazione, in quanto seguono l'infusione della grazia, che ne costituisce la prima parte. L'uomo non acquista la grazia per mezzo del libero arbitrio, ma acquista la libertà per mezzo della grazia e in seguito la perseveranza e la fermezza nel bene soprannaturale. Questa tesi agostiniana<sup>21</sup>19) potrebbe essere spiegata anche con un riferimento alla grazia attuale.

Il libero arbitrio non può conseguire da solo la -601- grazia santificante, ma il suo moto è nondimeno richiesto per la sua consecuzione. Non si tratta però del moto del libero arbitrio abbandonato a se stesso, bensì del moto del libero arbitrio premosso dalla mozione soprannaturale della grazia attuale adeguata alla consecuzione della grazia abituale. In tal modo la grazia attuale "libera" il libero arbitrio abilitandolo ad elicitare degli atti soprannaturali ordinati adeguatamente alla consecuzione della grazia santificante. Questa mozione attuale della grazia non si limita al suo primo atto, ma continua ad esistere nell'anima a modo di un abito che la informa e dà ad ogni atto buono delle sue facoltà operative la ragione di merito. Così la grazia conferisce la "libertà" e in seguito la perseveranza e la fermezza dell'uomo nel bene soprannaturale della sua vita di grazia.

Secondo S. Tommaso, infatti, in ogni giustificazione è richiesto il moto del libero arbitrio, talvolta anche precedente la giustificazione, ma sempre accompagnante la giustificazione. Questo moto salutare del libero arbitrio è un atto veramente suo, un atto pienamente umano, anche se non è soltanto suo, perché richiede la premozione soprannaturale da parte di Dio. Questa mozione divina ricevuta nel libero arbitrio si realizza nella giustificazione per mezzo della stessa infusione della grazia, da cui dipende la giustificazione nel suo insieme.

Nello stesso istante della giustificazione viene infusa la grazia e con essa si muove il libero arbitrio all'istantanea consecuzione della grazia santificante a modo di abito. Siccome però la grazia santificante è già presente a modo di atto, nell'atto stesso dell'infusione gli atti liberi causati dalla mozione soprannaturale derivante dall'infusione stessa, saranno già formati dalla grazia e pertanto dovranno essere meritori, non sicuramente della giustificazione, perché questa avviene già, ma della vita eterna, alla quale sono ordinati gli atti meritori dei viatori<sup>22</sup>20).

La possibilità di (193-7) atti meritori prima della consecuzione della grazia santificante faceva difficoltà a taluni teologi, tra i quali lo stesso CANO<sup>23</sup>21), il quale ha dovuto cambiare la sua opinione in favore di quella di S. Tommaso. Ogni merito procede senza dubbio dalla grazia santificante, ma la grazia santificante può essere già attualmente infusa senza essere ancora abitualmente conseguita e pertanto può agire sul libero arbitrio tra il momento della sua infusione e quello della sua -602- consecuzione. Come si vede, la distinzione che S. Tommaso fa tra l'infusione

---

<sup>21</sup> 19) Cfr. S.AUGUSTINUS, *De correptione et gr.*, c.7; MPL 44/926: "Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem".

<sup>22</sup> 20) <sup>6)</sup> Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.2, q.1a 1 ad 1; *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.7 c.a.; III, q.89, a.2 c.a.; I-II, q.112, a.3 c.a.; a. 2 ad 1.

<sup>23</sup> 21) <sup>7)</sup> M. CANO, OP, *Relectio de poenit. sacram.*, in : *Opera* II, p.279.

e la consecuzione della grazia santificante nella giustificazione gli consente di dare una interpretazione completa del dinamismo della giustificazione, in cui la mozione efficiente della grazia attuale è in stretta correlazione con la causalità formale della grazia abituale.

Gli atti del libero arbitrio che si collocano tra l'infusione e la consecuzione della grazia saranno pertanto prevenuti dalla grazia attuale e mossi da essa e allo stesso tempo saranno già formati dalla grazia abituale, alla cui consecuzione da parte del soggetto dispongono. Il libero arbitrio, mosso dalla grazia, muove se stesso al (194-8) proprio atto, perchè la sua mozione è per sua natura una mozione da sè e il suo moto è istantaneo, perchè il libero arbitrio si muove istantaneamente.

Si può parlare di una vera e propria automozione istantanea premossa dalla premozione fisica e dalla grazia attuale, intendendo ovviamente per mozione un'azione immanente che è l'atto del perfetto e non già l'azione transeunte che è l'atto dell'imperfetto<sup>24</sup>22). Nell'infusione della grazia, che è la prima parte della giustificazione che ne causa tutto il resto, l'infusione stessa è una mozione attuale e quindi ha ragione di grazia attuale, ma la realtà infusa è la stessa grazia abituale, che Dio infonde nel soggetto, il quale a sua volta si prepara alla recezione del suo dono e di fatto lo consegue nella remissione del peccato e nell'informazione dell'anima con l'abito soprannaturale della grazia santificante.

Il moto del libero arbitrio dipende dall'infusione divina della grazia sotto due aspetti: in linea di causalità efficiente è mosso al proprio atto e in linea di causalità formale è informato dalla grazia abituale per mezzo della carità, ottenendo così la ragione di merito. La duplice dipendenza dell'atto libero non toglie nulla alla sua caratteristica naturale di essere libero. Anche qui si verifica il principio secondo il quale la grazia non distrugge la natura, ma la suppone e la perfeziona, sia nel suo proprio ordine risanandola, sia nell'ordine soprannaturale elevandola.

Per quanto riguarda la mozione il libero arbitrio, è certamente -603- premosso dalla grazia attuale, che infallibilmente raggiunge il suo effetto, ma questo suo effetto è la stessa mozione libera, in cui il libero arbitrio muove se stesso, essendo in un certo modo la causa del suo proprio atto, ma per poter esercitare questa stessa causalità nei confronti del suo proprio atto, ha bisogno della premozione divina sia naturale sia soprannaturale.

Per quanto poi riguarda la forma soprannaturale della grazia abituale e della carità, essa non può togliere all'atto libero le sue caratteristiche naturali, perchè ne ha bisogno come la forma ha bisogno del suo soggetto e per conseguenza, se dovesse deteriorare le proprietà naturali dell'atto libero, dovrebbe così distruggere la sua stessa base e quindi perdere la sua propria ragione di essere. Premosso dalla grazia attuale ed informato da quella abituale, l'atto libero rimane sempre quel che è, cioè un atto libero con tutte le sue caratteristiche.

Il libero arbitrio è mosso e si muove all'accettazione della grazia santificante. Ora, il moto è sempre un passaggio da uno stato in un altro e per conseguenza il suo soggetto è sempre in potenza rispetto al termine del moto, anche se rimane sempre lo stesso come soggetto. Il soggetto mobile non cambia durante il moto, ma per mezzo del moto acquista qualcosa che prima non aveva. Il moto si definisce pertanto per mezzo del rapporto che vi è tra il soggetto mobile e il termine, cioè per

---

<sup>24</sup> 22) <sup>8)</sup> Per il moto istantaneo del libero arbitrio, cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.7 c.a. e per il suo moto come "actus perfecti", cfr. *Summa Theologiae* I, q.18, a.1 c.a.

mezzo del suo ordine ad un atto ulteriore, ma si definisce anche per mezzo del rapporto tra il soggetto e il suo stato precedente, cioè per mezzo del suo ordine ad una potenza anteriore. Se si togliesse l'ordine all'atto posteriore, il soggetto non sarebbe in moto, ma sarebbe già nel termine del moto; se invece si togliesse l'ordine alla potenza precedente, il soggetto non sarebbe nel moto, ma nel principio del moto.

Il moto non è quindi né la potenza di un ente in potenza, né l'atto di un ente in potenza, perché secondo la prima determinazione direbbe solo l'ordine ad un atto ulteriore e secondo l'altra determinazione direbbe solo l'ordine alla potenza precedente, ma si deve definire come l'atto di un ente in potenza in quanto è in potenza, indicando così che il moto è propriamente un passaggio dalla potenza all'atto, ma siccome il termine "passaggio" implica già il concetto del moto la definizione di Aristotele risulta migliore perché dichiara l'essenza del definendo usando nel definiente termini più noi<sup>25</sup>23).

La -604- definizione trova una sua applicazione manifesta nel moto transeunte che è l'atto dell'imperfetto, in quanto l'ente imperfetto è proprio l'ente in potenza, ma si estende anche al moto immanente, che perfeziona il principio stesso del moto e pertanto è l'atto del perfetto, cioè di un ente in atto (solo un ente in atto può infatti agire), ma lo stesso atto dell'agente è in potenza rispetto alla perfezione che dovrà acquistare con il termine del moto. Così sembra che l'agente muova se stesso essendo allo stesso tempo in potenza e in atto rispetto al proprio atto, evidentemente sotto due aspetti ben diversi.

Ciò è possibile a livello delle azioni immanenti, che consistono in un atto cognitivo o lo suppongono e lo seguono proprio a causa della distinzione tra l'atto fisico e l'atto intenzionale; il primo è l'ente reale, l'altro è l'ente conosciuto, cioè la rappresentazione dell'ente reale in un soggetto dotato di conoscenza. Un atto di conoscere o di volere è pertanto l'attuazione fisica di una potenza che sul piano intenzionale si presenta già come un atto. Di tale natura è evidentemente anche l'atto del libero arbitrio, il quale, come ogni atto volitivo, segue la conoscenza intellettuale. La sua attuazione fisica deriva dal soggetto, ma non soltanto dal soggetto, bensì dal soggetto premesso fisicamente dalla causa prima.

L'atto libero è sicuramente un atto della volontà, ma per elicitarlo la volontà dev' essere a sua volta attuata previamente dalla premozione fisica. Se poi l'atto libero dev'essere ordinato ad un effetto soprannaturale, allora si richiede, oltre alla premozione fisica naturale, una mozione soprannaturale aggiunta alla stessa premozione, tale da sopraelevarla a livello soprannaturale e da ordinare ad un fine soprannaturale anche il suo atto.

La mozione preveniente soprannaturale si chiama comunemente grazia attuale. Il libero arbitrio ha quindi bisogno della mozione previa della grazia attuale per elicitarne gli atti ordinati ad un bene soprannaturale. E' ovvio che l'effetto soprannaturale, al quale arriverà un atto libero, dipende dalla grazia attuale conferita precedentemente alla volontà. Anche qui vale completamente il principio di causalità secondo cui ogni effetto richiede una causa proporzionata.

Ora, nella giustificazione l'atto libero è quello dell'accettazione della grazia santificante e quindi la mozione della grazia attuale dev' essere proporzionata a quell'effetto soprannaturale, che è la recezione della grazia santificante come termine della giustificazione. Questo è possibile solo se la mozione previa della grazia attuale che muove la libertà al suo proprio atto, contiene (195-9) già in

---

<sup>25</sup> 23) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.9, a.1 c.a. e *In Phys.* III, lect.2.

qualche modo -605- la grazia abituale, che dovrà essere accettata dal libero arbitrio e conseguita dall'anima che ne è il soggetto proprio. Evidentemente la mozione attuale non contiene la grazia abituale a modo di abito, bensì a modo di atto come si addice alla sua stessa natura di mozione attuale.

La grazia attuale contenente in sé la grazia abituale è data dalla prima parte della giustificazione, che consiste nell'infusione della grazia. L'infusione infatti è un'azione divina attuale che muove il libero arbitrio e pertanto ha ragione di una mozione. Sotto questo aspetto si presenta indubbiamente come grazia attuale. Allo stesso tempo però non conferisce solo una mozione transeunte, ma nella mozione transeunte conferisce una qualità soprannaturale, un abito permanente di grazia, destinato ad informare il soggetto e a diventare per lui un principio di operazione soprannaturale. Sotto questo aspetto si può dire che l'infusione della grazia considerata dalla parte del contenuto infuso è indubbiamente la grazia abituale. Gli atti liberi procedono così dalla mozione attuale derivante dall'infusione della grazia e sono formati dalla grazia abituale ivi contenuta, acquistando in tal modo la capacità di disporre adeguatamente il soggetto alla consecuzione della grazia (196-9) santificante, anche a modo di un abito permanente<sup>26</sup>24). Questa disposizione si verifica nella forma di un moto e quindi di una causalità efficiente (strumentale), in quanto gli atti liberi disponenti procedono dalla mozione attuale dell'infusione, ma si verifica anche sul piano della causalità materiale rispetto alla forma, che è la grazia santificante, in quanto gli atti liberi sono già formati dalla stessa grazia abituale contenuta a modo di atto nell'infusione.

In ogni moto si richiede l'intervento previo del primo motore. Nel moto che è l'atto dell'imperfetto non vi è nessuna parte assolutamente prima, che sarebbe in grado di muovere se stessa, perché ogni tempo e quantità e anche ogni mobile è divisibile in parti e il moto del tutto dipende dal moto delle parti. Il principio del moto può essere estrinseco al mobile, ma anche se gli è intrinseco, vi sarà una -606- distinzione reale tra la parte motrice e la parte mossa e il moto del tutto. Cioè la stessa mozione con cui la parte attiva muove quella passiva dipenderà da un motore esterno rispetto al mobile. Solo i mobili semplici, di natura spirituale, le cui azioni sono degli atti del perfetto e quindi delle azioni immanenti, sono dotati di una mozione da se stessi in quanto la stessa potenza semplice ed indivisibile è motrice e mossa allo stesso tempo.

Anche qui però bisognerà distinguere non già delle parti diverse, perché il mobile è di natura spirituale e semplice, bensì degli atti diversi specificati da ragioni formali diverse. Così l'intelletto muove se stesso nella conoscenza dei principi a quella delle conclusioni e la volontà riduce se stessa dalla volizione attuale del fine a quella dei mezzi ordinati al fine. Si può quindi parlare di una mozione da sé non solo in quanto il principio attivo è intrinseco rispetto all'agente, ma in quanto lo stesso agente dà in qualche modo a sé il suo proprio atto. Ciò sarebbe però contraddittorio, se non si distinguessero degli aspetti formali diversi, sotto i quali l'agente è in potenza e in atto rispetto a se stesso.

---

<sup>26</sup> 24) <sup>9)</sup> Per gli atti liberi come effetto della grazia santificante ed allo stesso tempo disposizione ad essa, cfr. R. SCHULTES, OP, *Circa doctrinam* etc., pp.173-174. L'atto libero giustificante procede dalle virtù infuse comunicate a modo di atto nell'infusione; la stessa grazia che muove il libero arbitrio all'ultima ed adeguata preparazione gli sarà conferita a modo di abito dopo la sua accettazione, cfr. A. GOUDIN, OP, *Tract. theol.*, II, pp.332-334 (q.6, a.2, § 3 concl.).

La mozione dell'agente sarà allora l'atto del perfetto, in quanto l'agente riduce se stesso da un atto all'altro (e non è condotto dalla potenza all'atto), ma lo stesso processo di "automozione" dovrà essere considerato a sua volta come un'attuazione sul piano fisico di una potenza "fisica" costituita da un atto sul piano intenzionale. In breve l'agente dotato di azioni immanenti non muove mai se stesso al proprio atto e alla propria perfezione, se non è premosso a tutto ciò da parte della causa prima<sup>27</sup> 25).

Ogni ente creato è in potenza rispetto al suo moto, almeno sul piano fisico dell'ente reale e quindi ha bisogno di una premozione dalla causa prima, affinché il suo stesso moto e l'atto nuovo così acquisito possa avere l'essere, possa cioè essere attuato dallo stesso atto di essere, il quale non può essere conferito da nessun agente fisico. In tal modo ogni azione creata dipende dall'azione di Dio, causa prima e primo motore immobile. Dio infatti è immobile, in quanto è il suo proprio atto e quindi non può mai essere ulteriormente attuato, in quanto l'atto d'essere inerente -607- alla sua stessa essenza contiene in sé qualsiasi altro atto e qualsiasi altra perfezione, questa stessa immobilità però non consiste in una privazione dell'atto, ma appunto nella sua pienezza e quindi contiene in sé una ricchezza infinita di moto interiore e di vita, se per moto si intende esclusivamente l'atto del perfetto, ma a differenza delle azioni immanenti create, le azioni immanenti divine non vengono ulteriormente attuate sul piano della mozione fisica, ma sono già in atto sotto questo aspetto e così si dice che Dio è immobile.

Se il moto di un qualsiasi ente creato ha bisogno di una mozione all'esercizio attuale del suo atto, ne ha bisogno anche in vista della specificazione dell'atto da parte del suo oggetto e del suo fine. Non è perciò per nulla esagerato dire che la premozione fisica comporta una vera e propria predeterminazione causale, che si estende a tutta l'entità dell'atto fin nei minimi particolari e raggiunge pertanto sia la sua applicazione all'atto secondo nell'esercizio attuale, sia la sua specificazione che ne costituisce formalmente la specie, l'essenza, la natura.

L'atto libero riceve da Dio non solo il fatto che è ma anche il fatto che è proprio tale, cioè libero. Questo vale anche per gli atti del libero arbitrio nell'ambito della giustificazione. Essi ricevono la loro specie dal fine e si distinguono appunto secondo la diversità del loro oggetto formale. Siccome però gli oggetti formali possono essere e di fatto sono ordinati l'uno all'altro, un atto può essere ordinato all'altro e, pur distinto da esso, ne può dipendere<sup>28</sup>26).

Così l'atto della penitenza è specificato dalla contrarietà al peccato, mentre l'atto di fede formata è specificato dall'adesione a Dio per mezzo della fede e della carità. Ovviamente il dolore dei peccati, per essere perfetto, deve a sua volta essere motivato dall'adesione piena a Dio e così l'atto di contrizione dipende dall'atto di fede. Importante è la dipendenza dei due atti da Dio: l'uno e l'altro dipendono da Lui sia per quanto riguarda la loro esistenza, sia per quanto riguarda la loro indole di atti liberi e specificati da un tale fine, che ne è l'oggetto formale e specificante.

L'azione causale di Dio si verifica nella premozione fisica attiva e nella grazia attuale increata, alle quali corrispondono la premozione fisica passiva e la -608- grazia attuale creata, le quali formano una mozione transeunte elevata a livello soprannaturale e realmente ricevuta nelle

---

<sup>27</sup> 25) Cfr. *In Phys.* VII, lect. 1 e *De Verit.* q.4, a.1 ad 3: "In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum, sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum; et ita etiam illud in quo reducuntur creata omnia, oportet esse increatum".

<sup>28</sup> 26) Cfr. *De Verit.* q.4, a.1 ad 3; q.22, a.14 ad 2; *Summa Theologiae* III, q.85, a.6 c.a.

facoltà operative dell'anima, in modo particolare nella volontà libera, da cui dipende l'atto delle altre potenze. La mozione divina creata passivamente ricevuta nella volontà libera muove il libero arbitrio al proprio atto in maniera infallibile ma non necessitante.

L'atto volontario procede da una conoscenza previa e quindi è nel soggetto in una maniera intelligibile e può essere conosciuto da esso. Se l'atto umano è di ordine soprannaturale e di natura tale da corrispondere alla grazia santificante, si può pensare che un uomo che sperimenta in se stesso un atto umano sostenuto dalla grazia attuale e proporzionato alla grazia santificante, sia in stato di grazia abituale (un tale atto ad esempio può essere un atto di carità, in virtù del quale l'uomo si compiace delle cose divine e fugge le cose di questo mondo, che lo potrebbero distogliere da Dio)<sup>29</sup>27).

Una simile conoscenza può essere naturalmente solo congetturale, perché (197-11) la conoscenza dell'atto umano non implica la conoscenza certa della sua indole soprannaturale, anzi, vi è una grande possibilità di sbagliare, data l'estrema somiglianza tra la dilezione naturale e la carità soprannaturale. Un atto di solidarietà umana assomiglia molto ad un atto di carità, ma tra i due atti vi è una divergenza abissale, per quanto riguarda il loro valore soprannaturale e salvifico. Nondimeno, almeno in maniera congetturale, l'uomo può conoscere e sperimentare la sua vita di grazia sia nel momento stesso dell'infusione (prima giustificazione), sia nella vita che ne segue (seconda giustificazione). In entrambi i casi il libero arbitrio elicit gli atti umani sostenuto da una grazia attuale adeguata al dono abituale della grazia santificante.

Gli atti giustificanti del libero arbitrio sono premossi dalla grazia attuale, in cui viene infusa da Dio la stessa grazia abituale. Ora Dio che infonde la grazia giustificante ne intende la consecuzione effettiva da parte del soggetto e quest'ultimo arriva così al termine della sua giustificazione sotto la guida soave ma infallibile di Dio<sup>30</sup>28). La giustificazione raggiunge il suo termine per mezzo di atti umani liberi, ma in modo tale che la consecuzione della -609- grazia abituale avviene infallibilmente (198-12) a causa della mozione efficacissima da parte di Dio. La parte principale della giustificazione, da cui dipende originalmente tutto il moto dell'uomo dal peccato alla giustizia, si realizza nell'infusione della grazia da parte di Dio e quest'ultima non può non raggiungere il suo termine, che è la consecuzione della grazia a modo di abito, se l'intenzione di Dio è proprio quella di conferire all'uomo la grazia abituale. La libertà umana si muove verso la sua salvezza liberamente ma infallibilmente sotto la guida efficacissima della predestinazione.

## **B. La remissione dei peccati e la consecuzione della grazia santificante.**

La remissione dei peccati e la consecuzione della grazia santificante sono in stretta connessione tra di loro in modo tale che formano un unico effetto e termine della giustificazione

---

<sup>29</sup> 27) <sup>10</sup>) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.5 c.a.

<sup>30</sup> 28) <sup>11</sup>) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.3 c.a.: “si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur”.

dell'empio. Dio salva l'uomo conferendogli la sua grazia e facendolo partecipe della sua giustizia e della sua santità. L'uomo giustificato, l'uomo rinnovato dalla grazia di Cristo, l'uomo santificato da Dio non può più essere un peccatore. La grazia santificante e la giustizia soprannaturale, che ne deriva escludono nel modo più assoluto ogni peccato. Sarebbe infatti contraddittorio se l'uomo dovesse allo stesso tempo essere ordinato a Dio per mezzo della grazia e della carità ed essere contro di Lui per mezzo di un peccato grave. L'agire divino non è mai vano e perciò, se Dio salva l'uomo, il peccato non ha più nessun posto in lui<sup>31</sup>29).

La grazia santificante che sopravviene nel momento della giustificazione, rimette per la sua stessa natura i peccati, di cui il soggetto era affetto. Quando la Sacra Scrittura dice che i peccati sono coperti o non-imputati, questo non vuol dire che continuano ad esistere e Dio si limita a non considerarli, ma vuol dire che Dio non li considera appunto perchè non esistono più. La sentenza forense con cui Dio assolve il peccatore non è una sentenza falsa, perché Dio fa realmente ciò che dichiara in essa<sup>32</sup>30). Come poi la grazia distrugge il peccato, così la distruzione del peccato -610- è presupposta alla consecuzione della grazia santificante. Ogni forma richiede la disposizione del soggetto e pertanto è impossibile che la grazia santificante che unisce l'uomo a Dio sia conseguita da un uomo attualmente contrario al suo fine ultimo.

S. Tommaso spiega questo fatto per mezzo del rapporto reciproco, che vi è tra la causa formale e la causa materiale dispositiva. La forma richiede una disposizione precedente della materia, ma la materia a sua volta non può essere disposta adeguatamente, se non in vista della forma e per mezzo della forma stessa. In linea di causalità materiale la remissione dei peccati precede la consecuzione della grazia abituale, ma in linea di causalità formale la remissione dei peccati è l'effetto della grazia che informa il soggetto. Anche per questo motivo S. Tommaso pone la remissione dei peccati come termine ultimo della giustificazione, non escludendo la consecuzione della grazia abituale da parte del soggetto, ma sottolineando come la remissione dei peccati segua ad essa in linea di causalità formale e abbia perciò ragione di termine ultimo nella giustificazione dell'empio.

### **1. Il peccato come ostacolo all'infusione della grazia santificante.**

Il peccato mortale distrugge la grazia santificante nel soggetto, opponendo un ostacolo alla sua infusione. La grazia infatti viene continuamente infusa da Dio nell'anima umana un po' come la luce del sole illumina continuamente l'aria a causa dei raggi solari. Un ostacolo non trasparente ostacola immediatamente l'illuminazione dell'aria, togliendole immediatamente la luce e causando in essa un'ombra tenebrosa. In una maniera assai simile il peccato pone un ostacolo all'infusione della grazia causando così nell'anima la privazione della grazia e la macchia della colpa con il reato di pena. L'uomo ordinato a Dio è continuamente inondato dalla sua luce soprannaturale, ma voltandogli le spalle con il peccato egli si allontana da Dio ed è privo della sua luce.

---

<sup>31</sup> 29) O. KUSS, *La lettera ai Romani*, trad. dal tedesco, Morcelliana, Brescia, 1962, p.358: "Dove Dio mette tutto in atto per salvare l'uomo, la rovina è qualcosa di inaudito".

<sup>32</sup> 30) Cfr. M.-J. LAGRANGE, OP, *St.Paul. Epître aux Romains*, p.88.

Ora, un unico ostacolo non trasparente impedisce alla luce di illuminare una determinata parte dell'aria e così un unico peccato mortale è in grado di distruggere la vita soprannaturale in un'anima. Questo sarebbe evidentemente impossibile se si trattasse di un abito acquisito, perchè allora occorrerebbe una ripetizione di atti contrari, come era necessaria la ripetizione di atti simili per l'acquisto dell'abito. L'abito soprannaturale della grazia santificante invece non è acquisito, ma infuso e perciò basta un unico ostacolo opposto all'infusione perché -611- tutto l'abito sia distrutto<sup>33</sup> 31).

L'abito della grazia santificante trae la sua origine da un unico atto divino dell'infusione, un atto continuato da parte di Dio, il quale non si limita ad infondere solo la grazia, ma la mantiene abitualmente nel soggetto continuando ad infonderla in esso. Da parte del soggetto però si richiede che sia continuamente rivolto verso Dio, ordinando tutti i suoi atti a Lui come al suo fine ultimo. La continuità dell'azione divina nell'anima santificata dalla sua grazia, suppone da parte dell'anima una continuità di atti umani ordinati in Dio. Un unico atto disordinato impedisce al soggetto di ricevere l'infusione della grazia e per conseguenza l'atto continuo con cui la grazia abituale veniva infusa, si interrompe distruggendo tutto l'abito soprannaturale. Un atto non si oppone allora ad un altro atto, ma a tutto l'abito nel suo insieme, perchè l'origine di questo abito consiste in un atto continuato.

D'altra parte però l'abito acquisito rende facile una certa operazione e resiste alla sua distruzione per mezzo di atti contrari. Se la grazia santificante si potesse perdere con troppa facilità, difficilmente potrebbe avere ragione di abito, in quanto non aiuterebbe il soggetto a compiere con prontezza, facilità e gioia gli atti connaturali e a resistere nel contempo alla minaccia di atti contrari suscettibili di distruggere l'abito. Per fortuna, come ogni abito, anche la grazia abituale aiuta realmente l'uomo negli atti buoni e allo stesso tempo resiste alla minaccia di atti contrari. Così è vero che un unico atto di peccato mortale fa perdere la grazia abituale, ma non è facile che un soggetto dotato di grazia abituale pecchi mortalmente perdendo così la grazia. La grazia santificante infatti dà al soggetto una netta inclinazione contraria al peccato<sup>34</sup>32).

Come ogni abito però, anche l'abito infuso della grazia, della carità e di altre virtù soprannaturali connesse, è oggetto di un uso libero e quindi conferisce un'inclinazione senza minimamente intaccare la libertà. Né si può dire che l'abito dà una spontaneità che lascia la libertà di spontaneità, ma toglie la libertà di indifferenza, perché così gli atti umani elicitati in virtù di - 612- un abito, non sarebbero pienamente umani, il che è manifestamente falso.

L'abito inclina la volontà verso un fine, che essa sceglie con maggiore facilità, ma sempre con la possibilità di scegliere anche il fine contrario. Solo in questo senso si può dire che "qualis unusquisque est, talis finis videtur ei". L'inclinazione dell'abito si aggiunge all'indifferenza della scelta attuale, ma non la toglie. D'altra parte però bisogna riconoscere che l'inclinazione conferita dall'abito è reale e dà al soggetto una vera capacità di agire in conformità con il suo abito e di evitare atti contrari. Questo vale non solo per gli abiti acquisiti, che derivano da una serie di atti

---

<sup>33</sup> 31) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.24, a.12 c.a.

<sup>34</sup> 32) *De Verit.* q.27, a.1 ad 9: "quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur; quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium".

umani, ma anche per gli abiti infusi, derivanti da un atto per mezzo del quale Dio continuamente agisce nell'uomo.

La consistenza dell'inclinazione abituale è in questo caso garantita dall'efficacia dell'azione divina, la quale muove l'uomo senza togliergli la capacità della scelta contraria, anzi facendo addirittura dipendere l'esistenza di tutto l'abito da una tale eventuale scelta libera. Ora, se è vero che il peccato mortale porta con sé la terribile conseguenza della perdita della vita soprannaturale, è anche vero che l'uomo dotato della grazia santificante, non la perde facilmente, perché non può facilmente commettere un peccato mortale. Questo evidentemente significa che il peccato mortale non può essere uno sbaglio morale qualsiasi, ma deve consistere oggettivamente in una trasgressione grave della legge divina e soggettivamente deve impegnare tutta l'attenzione dell'intelletto e della volontà libera.

Questo evidentemente non pregiudica il motivo del peccato e i peccati mortali non saranno commessi soltanto per malizia o per odio esplicito, ma potranno esserlo anche per fragilità o per ignoranza, ma sempre, quale che sia il loro motivo, devono avere una certa gravità oggettiva e un sufficiente grado di coscienza soggettiva, per poter essere veramente considerati come mortali, cioè tali da allontanare l'uomo dal suo Dio uccidendo nella sua anima il germe della vita soprannaturale.

Il peccato mortale allontana l'uomo da Dio, impedisce l'infusione della grazia e vi oppone un ostacolo. In tal modo il peccato esclude necessariamente la grazia e la carità, che ordinano l'uomo a Dio e quindi, per poter essere rimesso, occorrerà che si verifichi nell'uomo peccatore un riconversione dell'anima verso Dio come fine ultimo della vita umana. L'anima ordinata a Dio evidentemente non ne può essere contraria e quindi si esige che le siano rimessi i peccati, ma allo stesso tempo l'ordine dell'anima a Dio può realizzarsi solo per mezzo della carità e della grazia abituale. Così la grazia e la ~~613~~ carità, riordinando la mente a Dio, tolgono il suo allontanamento da Dio distruggendo così il peccato. Così si può dire che nella giustificazione dell'empio la grazia e la carità causano la remissione dei peccati, in quanto Dio, infondendo di nuovo la grazia, riconduce la mente umana a sé e toglie così il peccato. A sua volta però la remissione del peccato aprirà la strada all'infusione della grazia, disponendo alla sua ricezione in linea di causalità materiale.

## **2. La remissione dei peccati come disposizione alla consecuzione della grazia abituale.**

Nella nuova infusione della grazia, con la quale inizia il processo della giustificazione dell'empio, Dio stesso prende per primo l'iniziativa e questa iniziativa è assoluta in quanto non suppone nulla da parte del soggetto giustificato. Colui infatti che è sottoposto al processo della giustificazione non è un uomo già giusto e disposto quindi ad accettare la grazia infusa, bensì un peccatore contrario a Dio e perciò precluso all'infusione della sua grazia. Nonostante questa indisposizione del soggetto, Dio infonde la grazia, ma allo stesso tempo, proprio infondendola, dispone anche il soggetto a riceverla e perciò si può dire che l'infusione attuale della grazia non suppone nessuna disposizione, anzi, crea la disposizione del soggetto distruggendo in lui il peccato, ma questa stessa disposizione operata nel soggetto dalla grazia attualmente infusa è richiesta in vista della consecuzione della grazia infusa non più soltanto a modo di atto, bensì a modo di un vero e proprio abito del soggetto in questione.

S. Tommaso afferma esplicitamente che “in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis”<sup>35</sup>33) e la rettitudine della volontà significa evidentemente la giustizia soprannaturale come l’insieme integrale di tutte le virtù infuse, che per natura sua si oppone ad ogni peccato. La grazia può essere ricevuta solo in un soggetto privo di peccati. Se in un determinato soggetto vi è un peccato previo alla giustificazione, è necessario che esso sia rimesso nella giustificazione stessa, affinché il soggetto possa -614- ricevere il dono abituale della grazia santificante.

Il processo in cui il peccato viene rimesso e la grazia viene infusa si chiama appunto “giustificazione” e deve essere inteso come un unico moto con due mutazioni: l’una che distrugge il peccato, l’altra che genera la grazia nell’anima. Queste due mutazioni fanno parte di un unico moto, perchè sono ordinate l’una all’altra. Infatti la remissione dei peccati è una disposizione per la recezione della grazia e la grazia abituale informante il soggetto causa in lui la disposizione che consiste nella remissione dei peccati. Proprio questa tesi della teologia tomista è del tutto inaccettabile per Lutero<sup>36</sup>34), secondo il quale la remissione, o meglio la non-imputazione del peccato, e l’infusione della grazia con la conseguente santificazione dell’uomo, sono due processi ben distinti l’uno dall’altro.

In tal modo la grazia non escluderebbe il peccato, ma coesisterebbe con esso nell’anima del giusto, in un modo tale però da spingere continuamente il cristiano a combattere il peccato che continua a sussistere in lui. Né si può dire che S. Tommaso ammetta anche lui una coesistenza tra grazia santificante e peccati veniali o peccati mortali rimanenti secondo la pena temporale dopo la remissione effettiva della colpa e della pena eterna. Per Lutero non si trattava solo di “rimasugli del peccato”, ma del peccato vero e proprio. Evidentemente la teoria del “simul iustus et peccator” deriva dalla dottrina nominalista secondo cui Dio potrebbe anche giustificare infondendo la grazia ma lasciando l’uomo allo stesso tempo nel peccato. La grande differenza però sta nel fatto che ciò che per Lutero era la vera e propria giustificazione era per i nominalisti un caso puramente ipotetico, che si potrebbe verificare solo “de potentia Dei absoluta”.

Per S. Tommaso invece il legame tra la remissione dei peccati e l’infusione della grazia abituale è strettissimo. Il peccato mortale si oppone al fine ultimo, al quale ordina la grazia e perciò un uomo che si dà un fine ultimo al fuori di Dio viene immediatamente privato della grazia e della carità. Per poter conseguire di nuovo il dono della grazia, l’uomo dev’essere liberato precedentemente dal peccato e per poter essere liberato dal peccato -615- dev’ essere di nuovo orientato verso Dio per mezzo di una nuova infusione della grazia e della carità.

Una tale infusione però non è richiesta per la remissione dei peccati veniali, i quali non avvengono contro il fine ultimo, ma solo al di fuori di lui e pertanto basta un nuovo atto della carità elicitato in virtù dell’abito ancora presente della grazia santificante. Dio nell’atto del perdono inizia ad amare di nuovo l’uomo e questo amore è di natura sua creativo, producendo nell’uomo un effetto corrispondente sotto la forma della grazia abituale<sup>37</sup>35). La remissione dei peccati dispone così il

---

<sup>35</sup> 33) *Summa Theologiae* II-II, q.8, a.4 c.a.

<sup>36</sup> 34) Cfr. Th. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, pp.23-24.

<sup>37</sup> 35) Cfr. *IV Sent.* d.16, q.2, a.2, q.1a 1 sol.; *Summa Theologiae* III, q.86, a.3 c.a. ; I-II, q.113, a.2 c.a.

soggetto a ricevere la grazia santificante, ma allo stesso tempo la stessa disposizione è l'effetto della grazia santificante infusa.

Ci si può chiedere come la grazia santificante infusa da Dio opera la remissione dei peccati. E' ovvio che la grazia abituale agisce in linea di causalità formale, essendo per natura sua una forma soprannaturale, ma l'azione formale esige come complemento un'azione in linea di causalità efficiente. Per questo S. Tommaso dirà che è Dio stesso che causa e conserva la grazia nel suo essere operando efficacemente nell'essenza stessa dell'anima, mentre la forma da lui causata, conservata e conferita all'anima non raggiunge l'essenza stessa dell'anima pur aderendo ad essa come una forma accidentale al suo soggetto<sup>38</sup>36).

Indubbiamente la presenza di Dio e il suo agire nell'anima sono ben distinti dalla presenza di una forma creata. Rimane però la questione se l'unica realtà soprannaturale creata nell'anima è la grazia santificante oppure se vi è un'altra realtà creata conferita non sotto l'aspetto di una forma, bensì sotto quello di una mozione transeunte. La questione allora è se vi è, oltre alla grazia abituale, anche la grazia attuale. Nelle sue opere giovanili S. Tommaso conosce sicuramente la realtà della grazia attuale, ma non ne esamina molto da vicino l'azione nel processo della giustificazione. Sembra che il modello interpretativo sia quello di materia disposta-forma infusa con il complemento di un'azione efficace diretta di Dio nell'anima.

Nelle opere posteriori invece viene messa maggiormente in ~~-616-~~ risalto la considerazione del processo della giustificazione come di un vero e proprio moto, per mezzo del quale si passa dal peccato alla giustizia. Rimane evidentemente la causalità materiale-formale, ma è completata dalla causalità efficiente-finale non solo in quanto Dio agisce nell'anima, ma in quanto questa sua azione efficiente si traduce nel conferimento di mozioni soprannaturali create transeunti, cioè nel conferimento degli aiuti della grazia attuale. In tal modo la stessa infusione della grazia abituale si presenterà come una mozione attuale.

La remissione dei peccati sarà allora causata dalla grazia in un duplice modo: in linea di causalità efficiente per mezzo dell'infusione attuale e in linea di causalità formale per mezzo del suo contenuto, che è appunto la forma soprannaturale della grazia santificante. E l'uno e l'altro tipo di grazia sono evidentemente conferiti da un atto increato di Dio, che agisce direttamente nell'intimo dell'anima. Ma la sua azione non si manifesta soltanto nel dare una forma soprannaturale creata, ma anche nel darla in una mozione transeunte soprannaturale creata.

S. Tommaso descrive la realtà del peccato nell'anima come quella di un impedimento, di un "obex", all'infusione della grazia. Questo impedimento consiste allora nella corruzione del principio vitale soprannaturale e può essere tolto soltanto per una nuova infusione della grazia, che dà così origine ad una vita nuova. Il peccato mortale attacca quindi lo stesso principio vitale e non può essere rimosso senza un rinnovamento di questo stesso principio per una nuova generazione. Anche il peccato veniale pone un impedimento, ma non distrugge il principio vitale, limitandosi ad impedirne l'atto peculiare. Per la sua rimozione non sarà perciò richiesta una nuova infusione della grazia, perché il principio della vita soprannaturale rimane intatto, ma occorrerà un atto intenso e enrgico, tale da contrastare l'ostacolo del peccato veniale.

L'immagine è quindi quella di un impedimento consistente in una grave corruzione, che non può essere tolta se non per una nuova generazione e quella di un ostacolo aggiunto, che può essere

---

<sup>38</sup> 36) Cfr. *De Verit.* q.28, a.2 ad 8.

tolto per mezzo di un moto enrgico destinato a rimuovere l'ostacolo<sup>39</sup> 37). Un'altra immagine altrettanto significativa di cui si serve il Santo Dottore per illustrare la differenza tra il peccato mortale e veniale è quella -617- di una macchia sul corpo che può essere inerente al corpo stesso in una maniera tale da sfigurarlo togliendogli il dovuto decoro, ma può essere causata anche estrinsecamente dall'apposizione di fango o di polvere, tale da non togliere del tutto il decoro, ma sufficiente per impedirlo.

La prima immagine descrive il peccato mortale, l'altra il peccato veniale. Il peccato mortale infatti toglie all'anima il suo decoro privandola della grazia; il peccato veniale invece macchia l'anima per mezzo di una sua disordinata adesione affettiva a qualche bene temporale. Il peccato mortale può essere rimesso solo ristabilendo nell'anima la grazia, di cui è stata privata e questo non può avvenire al di fuori di una nuova infusione. Il peccato veniale invece può essere rimesso per mezzo di atto umano procedente dalla grazia ancora esistente nell'anima, tale da togliere l'affetto disordinato ai beni terreni<sup>40</sup>38).

Questi esempi scelti dallo stesso S. Tommaso fanno vedere chiaramente la differenza tra il peccato mortale e il peccato veniale nei riguardi della grazia santificante. L'uno toglie l'abito della grazia, mentre l'altro ne impedisce soltanto l'atto. Vi sarà allora anche una grande differenza nella remissione dell'uno e dell'altro peccato. Per togliere il peccato mortale occorre infatti un' infusione nuova dell'abito distrutto; per rimuovere invece l'ostacolo del peccato veniale, basta ristabilire l'atto che ne è impedito. In entrambi i casi si richiede però l'intervento della grazia sia attuale sia santificante.

Nella giustificazione vera e propria che rimette i peccati mortali, la remissione avviene per mezzo di una infusione attuale della stessa grazia santificante. Nella remissione dei peccati veniali invece l'anima deve elicitare un atto umano sotto la mozione della grazia attuale, in virtù dell'abito della grazia santificante, che possiede ancora senza aver bisogno che questo le sia di nuovo infuso.

La grazia si oppone in genere al peccato in modo tale, che di sua natura il peccato impedisce la grazia e la grazia rimuove il peccato. Ma la gravità del peccato può essere diversa e allora sarà diversa anche la natura dell'impedimento opposto alla grazia e sarà diversa anche la grazia richiesta -618- per la remissione del peccato nell'uno o nell'altro caso. La giustificazione termina però al peccato mortale che distrugge per mezzo della remissione e perciò non sarà mai senza una nuova infusione attuale della grazia abituale.

Nell'ordine tra le parti della giustificazione<sup>41</sup> 39) S.Tommaso distingue, come in ogni moto, la mozione del motore, il moto del mobile e la perfezione del moto, che consiste nell'arrivo al suo termine. Il primo momento nel moto della giustificazione consiste nell'infusione della grazia, che è il motore, dal quale segue tutto il moto. Il secondo momento consiste nei due atti del libero arbitrio, perchè il soggetto mobile nella giustificazione è la stessa anima, che per mezzo di un cambiamento di orientamento da parte della volontà libera passa dal peccato alla giustizia. Tra questi due moti il primo sarà quello dell'accesso a Dio per mezzo della fede e il secondo che ne deriva, sarà quello del

---

<sup>39</sup> 37) Cfr. *De Malo* q.7, a.11 c.a.

<sup>40</sup> 38) *Summa Theologiae* III, q.87, a.2 ad 3.

<sup>41</sup> 39) *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.6 c.a.

distacco dal peccato per mezzo della contrizione. Il terzo ed ultimo momento della giustificazione dell'empio consiste nella remissione del peccato, nella quale il processo della giustificazione arriva al suo fine e alla sua consumazione.

La remissione dei peccati però dipende dall'infusione della grazia ricevuta nell'anima, come una forma soprannaturale che espelle un'altra forma o meglio la deformità contraria del peccato. L'infusione della grazia rientra quindi anche nel termine della giustificazione, insieme con la remissione del peccato, anche se si tratta di mutazioni diverse, perchè specificate da oggetti diversi. La remissione dei peccati dipende dal distacco dal termine *a quo* e la consecuzione della grazia infusa, dall'accesso al termine *ad quem*. Queste due mutazioni però formano un unico moto e sono ordinate l'una all'altra, come la generazione di una forma nuova è ordinata all'espulsione della forma precedente.

La grazia abituale che subentra nell'anima informandola e disponendola con l'espellere il peccato, raggiunge così l'ultima disposizione del soggetto, alla quale segue immediatamente la consecuzione della grazia stessa. Le disposizioni precedenti possono essere continue secondo una progressiva intensificazione di determinate qualità e una remissione corrispondente delle qualità contrarie, -619- a condizione che le qualità in questione siano suscettibili di una certa gradualità secondo il più e il meno. Le qualità di questo tipo saranno allora identiche specificamente, anche se non numericamente come effetto della nuova forma. La disposizione ultima invece è perfetta e coincide perciò con la perfetta e piena introduzione della forma nuova nel soggetto distruggendo ed escludendo perfettamente e completamente la forma precedente. "Per quanto quindi considerata formalmente come termine del moto di alterazione, sia in qualche modo causa materiale della forma, considerata invece in se stessa è già effetto della forma, come tutti gli accidenti che ineriscono al nuovo composto"<sup>42</sup>40).

La disposizione ultima del soggetto coincide quindi con l'introduzione della forma nuova e in linea di causa materiale la precede, mentre in linea di causa formale la segue, come il suo effetto. Un soggetto deformato dal vizio non può essere riformato da una buona qualità, se non per mezzo di una espulsione precedente del contrario. L'espulsione però non può avvenire se l'espellente non è uscito dal suo principio. Ora l'infusione della grazia perfeziona il soggetto per concomitanza, ma di per sé dice la produzione della grazia dall'agente e così l'infusione della grazia precede l'espulsione del peccato come la causa precede l'effetto<sup>43</sup>41). La grazia infatti espelle in linea di causalità formale il peccato e perciò dev' essere già causata per processione dall'agente divino, che la infonde in linea di causalità efficiente, prima che il peccato sia espulso. Spetterà infatti alla grazia santificante infusa il ruolo di espellerlo.

S. Tommaso distingue accuratamente i due ordini di causalità: quella materiale e quella formale. Alla causalità materiale appartiene tutto ciò che riguarda la disposizione del soggetto e la rimozione di eventuali impedimenti. In questo senso la corruzione della forma precedente nella generazione appartiene alla causalità materiale. Siccome poi la causa precede l'effetto, si può dire

---

<sup>42</sup> 40) M. FLICK, SJ, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, p.44 con riferimento. a *Summa Theologiae* III, q.7, a.13 ad 2.

<sup>43</sup> 41) S. BONAVENTURA, *Expos. in lib. IV Sent.*, d.17, p.1, a.2, q.1 concl.; *Opera omnia*, Borde-Arnaud, 1668, t.V, p.215b.

che in linea di causalità materiale la corruzione della forma precedente precede la generazione della forma nuova e nel caso -620- della giustificazione la remissione dei peccati precede l'infusione della grazia abituale ricevuta nel soggetto. Inverso è invece l'ordine della causalità formale, che coincide con quello della causalità efficiente e finale e perciò in quest'ordine di cause l'infusione della grazia santificante precede la remissione dei peccati, come l'introduzione della nuova forma precede la rimozione della forma precedente<sup>44</sup> 42). Le cause poi si completano a vicenda e così la remissione dei peccati causa materialmente l'infusione della grazia e l'infusione della grazia causa formalmente la remissione dei peccati e lo stesso vale anche in linea di causalità efficiente-finale in quanto la forma è introdotta dall'agente per un determinato fine.

Nella giustificazione l'anima umana è il soggetto del moto dal peccato alla giustizia, ma nel moto si può considerare sia il recesso dal termine *a quo*, sia l'accesso al termine *ad quem*. Dalla parte del soggetto stesso precede il recesso dal termine *a quo*; invece, dalla parte dell'agente che muove il soggetto mobile, è inteso per primo l'accesso al termine e poi il recesso dal punto di partenza. Così si può dire che dalla parte dell'uomo giustificato la remissione dei peccati in qualche modo precede l'infusione della grazia, ma dalla parte di Dio giustificante l'infusione della grazia precede la remissione dei peccati.

Di per sé però l'infusione è assolutamente prima, perchè la giustificazione dev'essere considerata da parte di Dio che muove piuttosto che dalla parte dell'uomo mosso. Tutto il moto dal peccato alla consecuzione della grazia dipende dall'infusione della grazia come dal suo principio attivo<sup>45</sup> 43). In questo modo si ottengono gli stessi risultati nella giustificazione considerata come un moto di quelli ottenuti nella giustificazione considerata come introduzione di una forma nuova ed espulsione della forma precedente. Dalla parte del soggetto mobile, cioè secondo la causalità materiale, la remissione dei peccati precede l'infusione completa della grazia; dalla parte dell'agente movente invece e secondo la causalità formale, la remissione dei peccati segue l'infusione della grazia santificante nell'anima. -620 aggiunta-

Una rilettura "ecumenica" recente di S. Tommaso mette in questione l'interpretazione tradizionale della sua dottrina sulla giustificazione e sui suoi effetti nell'uomo con lo scopo preciso di stabilire un "accordo" tra il Dottore Comune e Lutero. Così si dice che entrambi insistono sulla preminenza della misericordia divina rispetto alla giustizia<sup>46</sup> (n), ma si dimentica di aggiungere che, mentre per S. Tommaso la misericordia divina è una meravigliosa e gratuita continuazione della sua stessa giustizia, per Lutero la misericordia di Dio annulla l'ordine della sua giustizia. Così si spiega come Lutero può sostenere la tesi dell'uomo "simul iustus et peccator", tesi del tutto insostenibile nella prospettiva tomista.

Si dice anche che la "grazia creata" non è una entità fisica reale né qualcosa di concettuale e inseribile in un "sistema di grazia", bensì una pura e semplice indicazione della misericordia increata di nell'uomo<sup>47</sup> (o). Ora S. Tommaso non mette in dubbio che la grazia "creata" è un effetto

---

<sup>44</sup> 42) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.4, q.1a 1 sol.

<sup>45</sup> 43) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.8 ad 1.

<sup>46</sup> (n) Cfr. O.-H. PESCH, *Die Theol. D. Rechtf.*, p.602.

<sup>47</sup> (o) Cfr. *ibid.*, pp. 622-623 e S. PFÜRTNER, etc., p.99.

dell'amore divino increato nell'uomo, ma questo effetto non è solo un indizio, ma qualcosa di reale esistente nell'anima umana a modo di una qualità soprannaturale. Una volta ridotta la grazia creata nell'uomo a un puro "indizio" dell'amore divino, non è difficile trovare un accordo con i protestanti, i quali infatti ammettono anche loro in questo senso, e in questo senso soltanto, la "realtà" della grazia e la "presenza della salvezza nel mondo"<sup>48</sup>(p). E' evidente che anche nella prospettiva protestante la grazia raggiunge l'uomo, ma non è mai veramente sua, né pone una "qualità" nella sua anima, né rimette realmente i peccati distruggendoli. Come si vede, la concezione protestante è ben diversa da quella tomista, secondo cui la grazia raggiunge l'uomo diventando veramente qualcosa di suo, informando la sua anima e distruggendo veramente i peccati mortali.

-621-

### **C. B. La vita di grazia. La giustificazione continua.**

L'uomo giustificato e investito della grazia di Cristo inizia subito a compiere delle opere meritevoli, opere equivalenti al bene soprannaturale e in qualche modo infinito della vita eterna. Questo è possibile solo se la grazia ricevuta nella prima giustificazione continua ad operare nell'uomo giusto costituendo un vero e proprio principio operativo soprannaturale, in virtù del quale le potenze operative vengono continuamente risanate ed (199-12) elevate sul piano dei beni soprannaturali.

L'atto umano procedente da una facoltà dell'anima formata dalla grazia santificante e dalla carità, ha in tal modo ragione di merito *ex condigno*. Anche in stato di grazia abituale l'uomo ha bisogno della mozione divina naturale e soprannaturale, cioè della grazia attuale, per compiere i suoi atti e ha bisogno anche delle sue potenze operative naturali, perchè gli atti umani, per essere veramente umani, per appartenere realmente all'uomo, devono procedere da esse. Ora le facoltà dell'anima, per poter costituire un principio di operazione soprannaturale, hanno bisogno della grazia abituale sanante ed elevante e per procedere al loro atto, hanno bisogno della premozione e della grazia attuale.

La potenza operativa naturale e l'atto connaturale che da essa procede è formata dalla grazia santificante e attuata o mossa dalla grazia attuale. In entrambi i casi la grazia (sia abituale sia attuale) si serve della potenza naturale operativa e del suo atto come di un suo presupposto naturale, come di un suo soggetto. La grazia però trova il soggetto affetto dal peccato originale ed eventualmente anche da peccati personali e quindi informa e muove le potenze operative inclinate al male dal peccato precedente.

Se le potenze naturali dell'anima fossero del tutto corrotte dal peccato, non potrebbero essere soltanto risanate dalla grazia, ma dovrebbero essere sostituite da essa. Nell'ipotesi di una totale corruzione della natura umana, la grazia non potrebbe trovare nell'uomo un soggetto e non potrebbe quindi costituire una realtà puramente accidentale, ma dovrebbe avere l'indipendenza

---

<sup>48</sup> (p) Cfr. H. KÜNG, *Rechtfertigung*, pp.254-255 e O.-H. PESCH, *Die Theol. d. Rechtf.*, p.716.

ontologica di una sostanza, per poter fare a meno di un soggetto (nell'ipotesi appunto della sua totale corruzione) e sostituirsi ad esso sia sul piano entitativo che su quello operativo. Così la giustificazione avverrebbe *nell'uomo* ma non sarebbe mai propriamente *dell'uomo* proprio come sostiene la tesi luterana.

Per conseguenza anche la seconda giustificazione per mezzo delle opere -622- meritevoli sarebbe impossibile, perché gli atti che sono alla base del merito non sarebbero veramente umani. Il merito infatti, che costituisce una continuazione della prima giustificazione, ha la stessa struttura del primo momento della giustificazione. Si esige infatti l'intervento della grazia attuale, che muove il libero arbitrio (anche se questa volta l'azione della grazia non sarà un'infusione nuova dell'abito soprannaturale). Si esige anche la presenza della grazia abituale, della carità e di tutte le altre virtù infuse in modo tale che gli atti della volontà e delle altre potenze operative siano veramente formati dalla grazia e dalla carità. Si esige infine che l'azione divina nell'uomo dotato della grazia santificante e dell'uso retto del suo libero arbitrio, porti ad un atto umano buono e elevato sul piano soprannaturale in modo tale da corrispondere al premio quasi infinito della vita eterna.

La grazia santificante che l'uomo riceve nella giustificazione adorna la sua anima, ma non si limita a questo. Per mezzo delle virtù che essa contiene, la grazia santificante porta l'uomo ad agire in conformità con il dono che ha ricevuto, meritando così un aumento continuo del dono stesso e se riceve anche il dono della perseveranza finale (che non è oggetto di merito), meritando anche la vita eterna. Anzi, ogni atto meritevole è già ordinato alla vita eterna, anche se il premio non potrà essere raggiunto se non dopo (200-12) la morte e per questo si esige la perseveranza finale per entrare appunto in possesso del dono della beatitudine perfetta, al quale ci ordina ogni nostro atto umano compiuto con l'aiuto di Dio e formato dalla grazia, che Cristo ci ha meritato per mezzo della sua vita, morte e risurrezione.

Siccome questa giustificazione continua o seconda giustificazione presuppone una certa sanità naturale del soggetto della grazia, in un modo tale che gli atti meritevoli possano essere allo stesso tempo atti procedenti dalla grazia e dal libero arbitrio, essendo così degli atti veramente umani, esamineremo prima la sanità fondamentale del soggetto umano rimasta dopo la ferita del peccato originale. Dopo aver constatato che la natura umana, pur essendo inclinata sul piano operativo al male, è rimasta fundamentalmente buona in tutto ciò che riguarda l'aspetto entitativo della natura, con la possibilità di realizzazioni parziali buone, anche sul piano operativo, passeremo alla considerazione del modo in cui la grazia giustificante attua ed informa le potenze dell'anima, risanandole in vista della totalità del loro bene connaturale ed elevandole in vista dell'acquisto dei beni soprannaturali, in particolare della vita eterna. -623-

### **1. La sanità fondamentale delle potenze operative umane: la grazia non si sostituisce ad esse, ma le risana nel loro ordine e le eleva all'atto soprannaturale.**

L'anima non ha nessun diritto alla grazia né è in potenza naturale rispetto ad essa; allo stesso tempo però costituisce il soggetto proprio della grazia e quindi la può ricevere, se Dio la infonde liberamente e gratuitamente. Questo vuol dire che l'anima non esclude la grazia, non contiene nella sua natura principi contrastanti con la grazia e in questo senso è atta a riceverla.

Una tale attitudine, che implica la non-contraddittorietà tra il soggetto e la forma, senza però che la forma possa essere tratta dal soggetto, come da una potenza naturale per mezzo di un principio attivo naturale equivalente alla potenza naturale passiva, si chiama generalmente potenza obbedienziale. L'anima razionale è in potenza obbedienziale rispetto alla grazia infusa da Dio e così è capace di riceverla ed è atta a costituirne il soggetto naturale. L'origine della grazia però non è nell'anima stessa, bensì in Dio e in Dio solo, il quale la comunica all'anima per mezzo nell'infusione.

Il peccato ostacola l'infusione della grazia allontanando l'anima da Dio e come l'aria non può essere illuminata dalla luce del sole se vi è in mezzo un ostacolo non trasparente, così anche l'anima non può ricevere l'infusione della grazia, se non è rivolta verso Dio e in qualche modo "aperta" nei suoi confronti, in modo simile alla casa illuminata dal sole per mezzo di finestre aperte e rivolte verso il sole. Il peccato infatti "chiude" l'anima rispetto a Dio che infonde continuamente la grazia e chiudendola la distoglie da Lui facendola aderire all'opposto, cioè a degli oggetti che sono in grave contrasto con la legge divina.

Come ogni ostacolo che il soggetto contrappone ad una forma, anche il peccato non si limita solo ad impedire l'introduzione della forma stessa, ma rende anche il soggetto meno atto a riceverla. In tal modo non solo contrasta la prima ricezione della forma, ma ne impedisce almeno parzialmente gli effetti, nell'ipotesi che la forma sia stata introdotta nel soggetto eliminando l'ostacolo in questione. Un soggetto si muove con maggiore difficoltà da una forma all'altra se la forma precedente è più intensa e più aderente al soggetto. In tal modo il peccato ostacola l'infusione della grazia togliendone l'abito nel soggetto, ma oltre a questo effetto, che viene del tutto eliminato nella giustificazione, produce secondariamente una ferita nell'anima, -624- diminuendone l'attitudine naturale a ricevere la forma soprannaturale della grazia santificante.

Ora, la grazia ricevuta nell'anima perfeziona non solo l'anima stessa sul piano entitativo, ma anche le sue facoltà sul piano operativo. Il peccato diminuisce la capacità obbedienziale naturale dell'anima a ricevere il dono abituale della grazia e così diminuisce anche il bene naturale delle potenze operative. In questo senso si può parlare di vere e proprie ferite inflitte dal peccato alla natura e in un modo particolare alle potenze operative dell'anima umana<sup>49</sup>44).

La grazia come forma soprannaturale subentra nell'anima per mezzo delle potenze operative, che dispongono l'anima stessa alla sua ricezione e questa è la ragione per cui si richiedono i moti del libero arbitrio in vista della consecuzione della grazia santificante da parte dell'anima umana. Ora, come la grazia infusa perfeziona la stessa essenza dell'anima attraverso le potenze operative che da essa profluiscono, così il peccato contrasta la grazia e la sua azione nell'anima diminuendo l'attitudine naturale dell'anima a ricevere la grazia per mezzo di una ferita inflitta alle potenze operative dell'anima stessa.

E' indubbio che il peccato ferisce la natura umana rendendola tra l'altro anche meno atta, sul piano della potenza obbedienziale, a conseguire il dono della grazia santificante. La natura così

---

<sup>49</sup> 44) *De Malo* q.2, a.11 c.a.: "Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem; et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam. Unde cum huiusmodi habitus sit quoddam bonum naturae, et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem, et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem, peccatum excludendo gratiam et huiusmodi auxilia naturae, dicitur vulnerare naturam".

ferita è completamente distrutta come sostengono i luterani, oppure rimane in essa qualche bontà naturale almeno parziale? S. Tommaso non esita a dare una risposta decisamente favorevole alla rimanenza di qualche bene naturale nell'uomo afflitto dal peccato sia originale sia personale. La stessa considerazione del male concretizzato nel peccato, porta a questa conclusione. Il male infatti è una privazione dell'ente e quindi se fosse assoluto, l'ente stesso sarebbe completamente distrutto.

Ora, la privazione assoluta dell'ente è un non ente. In tal modo il peccato o il male assoluto sarebbe a sua volta un non-ente e quindi non potrebbe esistere realmente. Il peccato e il male assoluti non esistono. Anche la considerazione metafisica del bene porta a una simile conclusione. Il bene -625- di per sé è sempre integro e totale e quindi, se il male fosse una realtà completa, totale, integra, un tale male dovrebbe essere un bene, perché il bene è per definizione la pienezza dell'ente e della realtà. Ma una tale conclusione è ovviamente assurda, perché contraddittoria. Un male perfetto distruggerebbe quindi se stesso come male<sup>50</sup>45).

Il male perciò non esiste se non in un bene come la privazione dell'ente può essere reale solo se avviene in un ente reale e per conseguenza non può mai essere totale. Se fosse totale, non ci sarebbe. Questa analisi metafisica del male ne indica la natura più profonda, che è quella della parzialità opposta alla natura del bene che consiste in una totalità. Solo il bene può e dev'essere totale; il male è per natura sua parziale. E' qui la ragione per cui le virtù sono connesse formando una totalità e i vizi e peccati non sono connessi appunto perché parziali.

L'amore di Dio che informa tutte le virtù e le connette tra di loro è *amor congregativus* tendente all'unità, alla pienezza, alla totalità; invece, l'amore disordinato dei beni particolari, ed è proprio questa la radice del peccato, non può essere altro che parziale e si chiama perciò giustamente *amor disgregativus* in quanto tende alla dispersione ed alla parzialità. Il peccato esiste nel soggetto e ferisce la sua essenza diminuendone la bontà naturale; non è però in grado di toglierla completamente e se lo fosse, priverebbe se stesso del suo fondamento ontologico e non potrebbe per conseguenza esistere realmente.

Il peccato diminuisce il bene naturale dell'uomo senza poterlo togliere completamente. Questa conclusione in sé certa richiede una maggiore precisazione. Occorre infatti stabilire più esattamente i limiti del male naturale che il peccato causa nell'uomo. Ora, il peccato non può né togliere né diminuire la stessa natura o essenza dell'uomo secondo il suo aspetto strettamente entitativo. L'essenza però come natura è anche un principio di inclinazione e di operazione. Ogni essere infatti è seguito da una tendenza e da un'azione.

Sotto questo aspetto infatti il peccato può diminuire il bene naturale causando una ferita nelle inclinazioni naturali dell'anima umana. -626- L'inclinazione della natura umana si può considerare da parte della sua radice, che è la stessa natura e da parte della sua tendenza al bene come al suo termine e fine. Da parte del suo fondamento naturale l'inclinazione al bene non può essere diminuita dal peccato, perché il peccato non intacca né sminuisce la stessa natura.

---

<sup>50</sup> 45) Cfr. le splendide righe che S. Tommaso scrive a questo proposito in *Summa Theologiae* I-II, q.73, a.2 c.a.: “Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis: sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin *malum, si esset integrum, destruit seipsum*, ut dicitur in IV *Ethic.*; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et sec. hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria”.

L'inclinazione naturale invece diminuisce da parte della sua tendenza al bene, che viene ostacolata e almeno parzialmente impedita, così che il termine non potrà più essere pienamente raggiunto. Se vi fosse una diminuzione alla stessa radice dell'inclinazione, allora la continuazione di una tale diminuzione potrebbe portare all'annientamento totale dell'inclinazione stessa. La radice dell'inclinazione al bene è la stessa natura e in tal modo si dovrebbe ammettere la possibilità che la natura razionale venga completamente meno, il che è evidentemente assurdo.

Gli impedimenti invece che ostacolano il raggiungimento del termine da parte della tendenza possono continuare indefinitamente senza che la tendenza stessa sia completamente distrutta, perché rimane sempre intatto il suo principio naturale. S. Tommaso si serve allora ancora una volta dell'immagine dell'aria illuminata dalla luce del sole. La sua capacità di ricevere la luce diminuisce con la formazione in essa delle nubi, ma rimane intatta nella sua radice, in quanto l'aria stessa di natura sua è e rimane suscettibile di illuminazione<sup>51</sup> 46).

Il peccato non può né distruggere né diminuire la natura stessa dell'anima, ma diminuisce la sua inclinazione al bene attaccando le sue potenze operative. Anche qui però occorre un'altra distinzione, perché le potenze operative a loro volta si presentano come una natura e si presentano anche come un'operazione che scaturisce dalla loro tendenza. Sotto l'aspetto naturale entitativo nemmeno le potenze operative dell'anima con le loro tendenze proprie possono subire un danno; invece, sotto l'aspetto operativo, in quanto cioè dicono formalmente un ordine all'operazione tendente al fine della loro tendenza naturale, sono inclinate al male dal peccato non del tutto, ma così da non poter mai raggiungere la pienezza del loro bene -627- connaturale.

In questo senso si deve interpretare la sentenza del GAETANO, il quale tende ad affermare che la natura decaduta corrisponde esattamente allo stato della natura pura con la sola differenza che l'imperfezione della natura pura non ha ragione di pena come l'ha invece quella della natura decaduta. Questo si può dire sia dell'anima sia delle sue facoltà operative, parlando del loro aspetto entitativo, il quale effettivamente non è cambiato, ma non si può dire delle facoltà dell'anima sotto l'aspetto operativo, il quale sarebbe retamente ordinato al bene connaturale nello stato di natura pura, ma non lo è più nello stato di natura decaduta<sup>52</sup>47). In entrambi gli stati non si potrebbe realizzare il bene umano pieno, perché anche nello stato di natura pura le potenze inferiori si sottrarrebbero parzialmente al dominio di quelle superiori, ma *in statu naturae purae* si potrebbe realizzare il bene pieno delle singole potenze prese una per una, il che invece si può realizzare solo in parte *in statu naturae lapsae*.

Le potenze inferiori sono state vulnerate dal peccato in modo tale che si sottraggono maggiormente al dominio della parte intellettuale dell'anima, ma hanno conservato come tutte le

---

<sup>51</sup> 46) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.85, a.2 c.a.: "praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio: uno modo, ex parte radice; alio modo, ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum: eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam ... Sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum".

<sup>52</sup> 47) A quanto pare il MOLINA non era disposto ad ammettere nessuna differenza né entitativa né operativa tra lo stato di natura pura e quello di natura decaduta. Cfr. i testi citati da P. LUMBRERAS, OP, *De peccato originali quaedam Molinae placita*, Angelicum XVII, 1940, 2-3, p.257. Lo stesso parere sostiene anche, con un espresso riferimento al GAETANO, S.PALLAVICINI, SJ, *Assertionum theologiarum libri quinque*, Corbelletti, Romae, 1649, l. II, cap.1, n.10, pp.319-320.

altre facoltà operative una tendenza naturale buona rispetto al loro oggetto proprio. Possono essere soggetto di peccato mortale, ma non per se stesse, bensì soltanto in quanto si possono e si devono sottomettere all'ordine della ragione. Non spetta infatti ad esse il compito di ordinare al fine ultimo, né possono per conseguenza allontanarsi da esso. Perciò i peccati che rimangono unicamente nelle potenze inferiori, detti perciò "peccati di sensualità", sono di natura loro veniali anche se dispongono al peccato mortale, aumentando la sottrazione della parte inferiore dell'anima all'ordine di quella superiore<sup>53</sup>48). Questo disordine ovviamente cresce con il peccato, perché l'uomo perdendo per mezzo del peccato l'ordine della ragione rispetto a Dio, perde per questo stesso fatto anche l'ordine della parte sensitiva dell'anima rispetto alla ragione. L'unità sensibilità-razionalità è in qualche modo contenuta nell'unità più alta ragione-Dio e -628- distrutta quest'ultima, viene meno anche la prima.

Per quanto poi riguarda le facoltà superiori dell'anima intellettuale, anch'esse hanno conservato la loro bontà naturale, pur perdendo la pienezza operativa rispetto al loro fine proprio. Anche nello stato di natura decaduta la ragione naturale conosce determinate verità sia di ordine speculativo sia di ordine pratico, ma non può mai raggiungere la piena sapienza e prudenza, in quanto queste virtù implicano una certa totalità di conoscenza razionale<sup>54</sup>49). Le conoscenze parziali vi sono e formano delle scienze vere, senza però avere ragione di sapienza o, sul piano morale, di vera prudenza.

Un'altra ragione però impedisce sul piano morale l'acquisto pieno della prudenza. Questa virtù infatti perfeziona l'intelletto pratico e quindi si estende ai singoli bene operabili per mezzo della volontà, che tende in essi attraverso la conoscenza intellettuale. In questo senso la prudenza non richiede solo la rettitudine dell'intelletto, ma anche la rettitudine della volontà e di tutte le altre potenze appetitive da essa imperate.

Per quanto riguarda la volontà come appetito intellettuale, essa risente più direttamente delle ferite del peccato, perché è quella potenza per mezzo della quale si vive rettamente e per mezzo della quale si commettono i peccati. Dopo la caduta originale la volontà abbandonata a se stessa non può rimanere a lungo senza un peccato, potendo evitare gli atti singoli, ma non potendo evitarne la totalità. Questo significa che la volontà, nello stato di natura decaduta, abbandonata a se stessa e senza un particolare aiuto di Dio non può conservarsi a lungo nel bene della ragione.

Sarebbe però del tutto erroneo voler vedere in ciò una corruzione totale, tale da determinare la volontà al male<sup>55</sup> 50). Rimane infatti la tendenza radicale al bene e parzialmente porta dei risultati reali naturalmente buoni, ma nella totalità della sua tendenza la volontà e il suo libero arbitrio, pur non essendo estinti, sono inclinati al male e impediti nella loro inclinazione naturale al bene. Di tutte le facoltà dell'anima si può dire generalmente che sono attenuate ed inclinate sul piano operativo senza essere completamente distrutte dal peccato. -629-

---

<sup>53</sup> 48) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.74, a.4 c.a.

<sup>54</sup> 49) Cfr. CAIETANUS, *Com. in I-II*, q.109, a.1; VII, p. 290 (II): "ex puris naturalibus etiam in hoc statu (i. e. post lapsum) possumus cognoscere non solum speculativa, sed moralia; quamvis in hoc statu non possumus ex eisdem esse prudentes".

<sup>55</sup> 50) Cfr. GONET, *Clypeus, De scientia Dei*, disp.IV, a.6, n.196, cit. da GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, p.184.

I danni che il peccato reca alla natura devono essere distinti secondo la differenza dei beni naturali, dei quali era dotato il primo uomo prima del suo peccato. Questi beni sono di tre categorie fondamentali. Il primo bene naturale è costituito dagli stessi principi naturali e dalle proprietà che ne derivano. Di quest'ordine di beni naturali è l'anima e le sue facoltà operative. Una seconda classe di beni naturali riassume le inclinazioni della natura al bene delle virtù. Un terzo bene della natura è la giustizia originale conferita al primo uomo nella creazione con i suoi doni preternaturali e soprannaturali.

Si tratta di un bene *della* natura, ma allo stesso tempo di un bene che oltrepassa i limiti dei beni naturali. Il peccato non toglie né diminuisce la prima categoria dei beni naturali, in quanto l'uomo conserva intatta la sua anima con le sue potenze operative e tutti gli altri principi naturali di ordine ontologico. Il terzo tipo di beni è invece stato completamente tolto, perché il suo essere nel soggetto era dovuto non già ad un'acquisizione da parte del soggetto stesso, bensì ad una infusione gratuita da parte di Dio. I beni della seconda categoria invece non sono stati tolti completamente, ma sono stati diminuiti.

Ogni atto umano infatti aumenta o diminuisce una inclinazione assecondandola o contrastandola. Siccome l'atto del peccato originale e personale contrasta l'abito della virtù acquisita, diminuendo così la tendenza della rispettiva potenza operativa al bene della virtù in questione, si deve dire che ogni atto del peccato, in quanto è contrario al bene della virtù, diminuisce l'inclinazione naturale a questa stessa virtù<sup>56</sup>51). Nell'ipotesi di una natura integra, in cui sarebbero presenti i doni preternaturali senza i doni soprannaturali, l'uomo potrebbe realizzare tutti i beni connaturali di tutte le virtù naturali acquisite secondo la loro pienezza, realizzando così in pieno il bene connaturale all'uomo intero. Questa pienezza non è più possibile nello stato di natura decaduta né per quanto riguarda tutte le virtù naturali prese insieme, né per quanto riguarda le singole virtù nel loro ordine al proprio bene connaturale. Le realizzazioni dei beni naturali sono reali, ma sempre parziali<sup>57</sup>52). -630-

La natura decaduta consente la realizzazione di beni naturali parziali, come l'organismo ammalato permette un moto parziale impedendone però l'agilità connaturale. Evidentemente in entrambi gli stati l'uomo, essendo privo della grazia santificante, non può elicitarne nessun atto di ordine soprannaturale e per conseguenza non può acquistare nessun merito. Gli infedeli però e i peccatori, pur essendo privi della grazia, fanno delle opere particolari buone, quando non agiscono in virtù dell'infedeltà o del peccato, come anche l'uomo giusto può fare degli atti al di là o addirittura contro il fine al quale lo ordina la grazia santificante, peccando venialmente o mortalmente<sup>58</sup>53).

Il dono della grazia santificante ricevuto nella giustificazione ridà alla natura umana i beni soprannaturali senza restituirle i beni preternaturali come l'immortalità o l'impassibilità, i quali saranno però riacquistati dopo la gloriosa risurrezione. La grazia, oltre ad elevare l'uomo ad un bene superiore, lo perfeziona anche in linea dei suoi stessi beni connaturali, risanando la natura ferita dal peccato. Le penalità del peccato però restano anche dopo la giustificazione, ma sono in

---

<sup>56</sup> 51) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.85, a.1 c.a.

<sup>57</sup> 52) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.2 c.a.

<sup>58</sup> 53) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.10, a.4 c.a.

qualche modo rese innocue dall'aiuto della grazia. La natura dell'uomo giustificato è perciò una natura decaduta, ma restaurata dalla grazia di Cristo.

Il peccato produce nell'uomo la macchia, che lo priva della grazia e del decoro interiore soprannaturale, la corruzione del bene naturale, che consiste nell'inclinazione delle potenze operative al male e il reato di pena, in virtù del quale l'uomo merita la dannazione eterna. Tutti questi effetti del peccato possono essere riparati solo per mezzo della grazia nella giustificazione. La restituzione della grazia santificante toglie la macchia, l'attrazione della grazia al bene contrasta la corruzione del bene naturale e la riconciliazione con Dio toglie il reato della pena eterna.

Per risorgere dal peccato l'uomo ha bisogno della grazia sia di quella abituale sia di quella attuale. Questo vale ovviamente anche per la continuazione della giustificazione nella vita del giusto, il quale può compiere opere meritorie solo in virtù della grazia santificante e con l'aiuto della grazia attuale<sup>59</sup>54). La grazia giustificante -631- restituisce all'uomo il dono soprannaturale rendendogli possibile anche il raggiungimento pieno del bene connaturale.

La giustificazione però è possibile solo perchè il peccato non distrugge completamente la natura umana. Se non fosse così, non vi sarebbe nessun soggetto per la grazia santificante, la quale perciò non potrebbe nemmeno esistere e anche se esistesse non potrebbe essere veramente dell'uomo. La grazia infusa nella giustificazione infatti ha la sua origine soprannaturale nell'infusione gratuita da parte di Dio, ma in quanto è ricevuta nell'uomo, ne raggiunge veramente la natura informandola come una forma accidentale, che informa il suo soggetto.

## **2. La collaborazione tra le facoltà naturali e la grazia: le opere meritorie continuano la giustificazione ricevuta.**

La grazia santificante conferita all'uomo nella giustificazione rimane in lui abitualmente, continuando sempre a santificarlo. L'uomo giustificato acquista un nuovo modo di essere, diventa "nuova creazione" e persevera in questo stato anche se può perderlo con un peccato grave. La grazia abituale, alla quale termina la giustificazione, rimane quindi nell'uomo prolungando così la prima giustificazione e pertanto si chiama giustamente seconda giustificazione.

La grazia che informa abitualmente l'uomo produce continuamente il suo effetto di santificazione ed è accompagnata da mozioni transeunti di grazia attuale, quando l'uomo si muove liberamente a elicitare degli atti soprannaturali (cfr. I Cor12,3; Ef 1,17-18)<sup>60</sup> 55). La grazia conferita originalmente nell'istante della prima giustificazione, si trasforma in un vero e proprio stato di grazia, in quanto lo stesso termine della giustificazione è la consecuzione del dono soprannaturale a modo di abito e perciò a modo di una realtà stabile permanente.

La grazia ricevuta da Dio nella giustificazione santifica l'uomo non soltanto nel momento stesso in cui viene conferita, ma continuamente. La grazia è nell'uomo giusto un effetto della

---

<sup>59</sup> 54) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.7 c.a.; q.114, a.2 c.a.

<sup>60</sup> 55) <sup>12)</sup> F. AMIOT, *Les idées maîtresses de Saint Paul*, Cerf, Paris,1959, p.134.

dilezione divina speciale nei suoi confronti. Questo amore speciale di -632- Dio è di natura sua creativo e per conseguenza produce un effetto creato nell'uomo. Questo effetto creato è un aiuto soprannaturale, in virtù del quale l'uomo non raggiunge solo qualche bene creato, ma un (201-13) bene che eccede l'ordine della sua natura, il bene che consiste nella fruizione perfetta di Dio stesso. Questo aiuto poi si chiama grazia non solo perchè è gratuitamente concesso, ma perchè rende l'uomo gradito ("redditur gratus") a Dio con un titolo speciale e privilegiato<sup>61</sup> 56).

Dio, amando l'uomo in un modo del tutto particolare, gli conferisce un dono che lo santifica abitualmente e lo rende grato a Dio stesso, il quale continua così in virtù di questo stesso dono ad amare l'uomo, al quale lo ha conferito nel suo amore gratuito ed infinitamente generoso. Al primo atto dell'amore speciale di Dio corrisponde nell'uomo l'infusione della grazia santificante e la prima giustificazione; alla continuità di questo amore divino speciale corrisponde poi il dono abituale della grazia santificante, che abilita l'uomo ad essere sempre santo davanti al Signore e a progredire sulla via della santità con l'aiuto attuale di Dio, producendo gli atti meritori, degni della vita eterna.

L'amore speciale di Dio, come ogni amore divino, è creativo e come l'amore con cui Dio ama universalmente tutte le cose si traduce in creazione e in conservazione di tutto il creato, (202-14) così l'amore speciale con cui Dio ama gli uomini si traduce nell'infusione della grazia santificante, che fa dell'uomo una "nuova creatura" e nella conservazione di questa stessa grazia, che mantiene l'uomo sempre gradito a Dio e capace di camminare verso la consecuzione della beatitudine perfetta.

La grazia può essere paragonata alla luce, che continuamente si diffonde nell'aria; così infatti anche Dio diffonde continuamente il dono soprannaturale nelle anime, ma non sempre questo dono viene recepito dall'uomo a causa della sua indisposizione<sup>62</sup> 57). In tal modo la giustificazione non può essere che continua. Dio infatti infonde costantemente la grazia e questa viene recepita, quando il soggetto è disposto e pertanto finchè rimane la disposizione dell'anima, la grazia santificante le viene costantemente infusa ed è costantemente recepita in essa.

Questa è esattamente la posizione di S. Tommaso: -633- "L'Aquinate espressamente dice che Dio opera la giustificazione in ogni momento della vita, come il sole illumina la terra. L'uomo concreto non è mai senza l'influsso della grazia, la presenza dello Spirito Santo e il loro operare (203-15) nel suo intimo".<sup>63</sup> 58) Anche l'empio è costantemente illuminato dalla grazia, ma questa non può raggiungere il suo cuore, finchè rimane l'ostacolo del peccato. Una volta rimosso questo

---

<sup>61</sup> 56) <sup>13</sup> *Contra Gentes* III, 150, n.3226: "specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur, quibus auxilium praebet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed sui ipsius. Hoc igitur auxilium convenienter gratia dicitur, non solum quia gratis datur ..., sed etiam quia hoc auxilio homo speciali quadam praerogativa redditur Deo gratus".

<sup>62</sup> 57) <sup>14</sup> ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologica*, I.III, p. III, inq.1, tr.1, q.5, memb.4, sol.1; ed. Quaracchi 1948, t.IV, p.996 b: "lux prima, quae est Bonitas summa, semper lucet et radiat super creaturam, quantum est de se, et semper se diffundit; non tamen semper recipitur, quia creatura non potest ipsam recipere, quia est indisposita".

<sup>63</sup> 58) <sup>15</sup> E. KACZYNSKI, OP, *La legge nuova*, p.144 con riferimento. in n. 187 a *Summa Theologiae* II-II, q.4, a.4 ad 3: "Deus semper operatur iustificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris"; cfr. *Summa Theologiae* I, q.104, a.1; I-II, q.109, a.9 c.a. e ad 2.

impedimento nella giustificazione, l'uomo giusto non solo è illuminato dalla grazia, ma i suoi raggi raggiungono continuamente la sua anima continuando così perpetuamente l'opera divina iniziata nel primo momento della giustificazione. Dio stesso porta così a compimento ciò che ha iniziato nei giusti.

Cristo Signore, entrando nella storia dell'umanità, ci insegna la legge fondamentale della perfezione, la quale, realizzata nella persona singola del giusto, contribuisce alla trasformazione del mondo. Occorre però non soltanto essere nella carità, ma camminare in essa e questo in ogni occasione della vita, non solo nelle opere grandi, ma anche in quelle che sembrano piccole e quasi insignificanti. La carità che deriva direttamente dalla grazia santificante contiene in sé tutte le virtù ed esclude perciò tutti i peccati, non solo quelli più gravi, ma anche quelli che sembrano piccoli.

Allo stesso tempo la carità dà un'ampiezza soprannaturale quasi infinita non solamente alle opere eroiche di virtù, ma ad ogni opera buona, anche minima, fatta nella carità. Cristo, che ci ha meritato la salvezza, ci insegna la pazienza con la sua croce e ci infonde speranza con la sua risurrezione. (204-16) Costituito Signore, Egli "tutt'ora opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra".<sup>64</sup> 59).

Per mezzo di Cristo Salvatore Dio infonde continuamente la grazia operando intimamente nell'anima dei giusti -634- in vista della loro santificazione personale e in vista della trasformazione di tutta la società umana e di tutto l'universo, sottomettendo tutte le cose alla regalità di Cristo Signore. La giustificazione ha una sua continuità non solo nell'anima dei singoli uomini giusti attraverso tutta la loro storia personale, ma trova anche una certa continuità nella storia universale della salvezza.

Come nella prima giustificazione l'uomo non poteva ricevere la grazia senza accoglierla per mezzo degli atti del libero arbitrio, così la grazia santificante continuamente perfeziona l'anima umana nella seconda giustificazione, ma in modo tale che l'uomo stesso coopera liberamente con essa e con la mozione divina attuale, che riceve in vista dell'esercizio concreto dei suoi singoli atti soprannaturali. Solo così l'uomo può veramente camminare nella grazia, solo così può vivere veramente e sinceramente la sua vita soprannaturale di comunione amichevole con Dio.

La grazia si richiede perciò non solo per giustificare l'uomo facendolo passare dallo stato di peccato a quello di giustizia, ma serve anche per far camminare l'uomo giustificato per mezzo della fede in quel dono che ha ricevuto e su questo cammino deve essere sempre accompagnato dalla grazia, che ha ricevuto appoggiandosi su essa per evitare di ricadere nei peccati<sup>65</sup> 60). La grazia deve essere continua nell'uomo, anche dopo l'istante della giustificazione, perchè senza il suo sostegno l'uomo non potrebbe perseverare a lungo nello stato di giustizia e assai presto ricadrebbe nei peccati.

---

<sup>64</sup> 59) <sup>16</sup>) CONCILIUM VATICANUM II, *Gaudium et spes*, cap.III, n.38, par.1437; EDB, Bologna, 1976<sup>10</sup>, vol.1, p.839.

<sup>65</sup> 60) S.AUGUSTINUS, *De gr. e lib. arb.*, cap.6; MPL 44, col. 889-890: "Ideo necessarium est homini, ut gratia Dei non solum iustificetur impius, id est, ex impio fiat iustus, cum redduntur ei bona pro malis; sed etiam cum fuerit iam iustificatus ex fide, ambulet cum illo gratia, et incumbat super ipsum ne cadat".

La grazia però non si limita a contrastare il peccato aiutando efficacemente e costantemente l'uomo giustificato ad evitarlo, ma per natura sua porta a fare delle opere buone, soprannaturali, meritorie. E' infatti una forza attiva che dà all'uomo una perfezione entitativa, ma anche operativa. Come il tecnico ha in sé l'abito della sua arte che è potenzialmente ordinato all'opera concreta e passa all'atto quando occorre, così anche l'uomo giusto -635- possiede nella sua anima la grazia dello Spirito Santo, che lo rende "spirituale" e lo porta ad operare in conformità allo Spirito, che ha ricevuto passando all'atto concreto secondo le circostanze<sup>66</sup> 61).

La grazia è un abito per natura sua ordinato all'operazione e per conseguenza non è possibile che la grazia abituale rimanga senza nessuna azione nell'anima di un uomo giusto capace di elicitarne degli atti veramente umani. Anzi, le opere buone sono necessarie, perché senza di esse la nostra fede rimarrebbe morta. La fede viva infatti non può non operare per mezzo della carità che la anima. Non si tratta evidentemente delle opere legali precedenti la giustificazione con la pretesa di poter meritare la salvezza per mezzo di opere puramente naturali. Si tratta invece di opere che procedono dalla grazia santificante ricevuta nella prima giustificazione. Queste opere traggono pertanto la loro virtù salvifica non già dalla loro bontà naturale, che hanno dal libero arbitrio, bensì dalla grazia e dalla carità in virtù delle quali il libero arbitrio agisce mosso dalla grazia attuale corrispondente. Anche la seconda giustificazione è un dono di Dio, ma è un dono di natura sua attivo, pratico, operante<sup>67</sup> 62).

Mentre però nella prima giustificazione la volontà era soltanto mossa dalla grazia infusa, nella seconda giustificazione essa non è soltanto mossa, ma muove attivamente imperando il suo proprio atto e quello delle altre potenze dell'anima sottomesse al suo dominio direttamente o indirettamente. Questa è la ragione della distinzione tra la grazia operante e cooperante<sup>68</sup> 63). La grazia (205-18) attuale operante è una mozione soprannaturale, che muove la volontà in un modo tale che quest'ultima è mossa soltanto senza muovere attivamente. Ciò non vuol dire che non vi sia nella volontà una vera e propria automozione, perchè la volontà per natura sua muove se stessa, ma sotto la grazia operante l'automozione della volontà è effetto attivo soltanto della grazia. La volontà elicita l'atto della mozione da sé ma solo in quanto è mossa ad esso dalla grazia sopravveniente.

Quando invece la volontà libera comincia a comandare attivamente il proprio atto e -636- quello delle altre potenze sempre sostenuta in tutto ciò dalla mozione divina, allora la grazia si dice cooperante. Secondo questa distinzione appare chiaramente che la prima giustificazione è effetto della grazia operante, mentre la seconda giustificazione è il luogo proprio della grazia cooperante, la quale impegna non solo la mozione da sé del libero arbitrio, ma anche la causalità attiva del libero arbitrio nei confronti del suo proprio atto fisico, che è quello della mozione da sé.

Altrettanto si può dire della grazia santificante abituale nella sua azione in linea di causalità formale. Essa si dice operante in quanto conferisce all'anima una forma nuova e quindi un essere accidentale nuovo; si dice invece (206-18) cooperante in quanto dà all'uomo un nuovo principio operativo. All'aspetto entitativo della forma soprannaturale corrisponde la grazia operante; al suo

---

<sup>66</sup> 61) Questo si dice dei carismi speciali (*gratiae gratis datae*), ma vale anche per l'operazione della grazia abituale (*gratia gratum faciens*). cfr. S. BASILIUS, *Lib. de Spiritu sancto* 26, 61; MPG 32/180 B-D.

<sup>67</sup> 62) Cfr. F. AMIOT, *Les idées maîtresses de Saint Paul*, p.116.

<sup>68</sup> 63) <sup>17</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.111; a.2 c.a.

aspetto operativo corrisponde la grazia cooperante. La giustificazione che rende l'uomo giusto e gradito a Dio è effetto della grazia abituale operante, mentre la sua continuazione nelle opere meritorie è effetto della grazia cooperante, cioè della grazia abituale, in quanto è principio operativo del merito.

Gli stessi atti del libero arbitrio richiesti nella prima giustificazione sono meritori non a titolo di causa della giustificazione stessa, ma a titolo di effetto. La grazia operante infatti causando il primo moto libero, lo sostiene nella sua continuazione, diventando così immediatamente cooperante. La grazia abituale conferisce all'anima un modo d'essere soprannaturale, dandole immediatamente la capacità di elicitarne opere conformi a questo nuovo modo d'essere, opere quindi essenzialmente soprannaturali. La grazia giustificante come causa della giustificazione è operante, ma nei suoi effetti immediati diventa cooperante.

La grazia santificante è un abito operativo, il quale però non raggiunge immediatamente l'operazione, ma ordina il soggetto ad essa per mezzo delle virtù infuse, che derivano da essa come le potenze dell'anima derivano dalla sua essenza. Tra la grazia abituale e le virtù infuse vi è quindi la stessa differenza che esiste tra i loro rispettivi soggetti, cioè tra l'essenza dell'anima, che è il soggetto della grazia abituale e le potenze operative, che sono perfezionate dai singoli abiti virtuosi.

Così la grazia perfeziona l'essenza dell'anima facendola partecipe dell'essere divino, ma perfeziona anche le sue potenze operative ordinandole per mezzo delle virtù al loro atto. Le virtù acquisite ordinano all'atto conforme alla luce naturale della ragione; le virtù infuse ordinano analogicamente all'atto conforme alla luce soprannaturale della grazia abituale, facendo -637- camminare l'uomo secondo essa. Ogni virtù aiuta l'uomo in vista di un atto specifico corrispondente all'oggetto proprio della potenza operativa, che ne è il soggetto.

La provvidenza divina aiuta ogni ente nel suo operare dandogli delle capacità operative connaturali e questo avviene anche nell'uomo, il (637-18) quale acquista degli abiti virtuosi naturali in vista della realizzazione del bene naturale, ma riceve da Dio anche degli abiti soprannaturali infusi in vista della consecuzione del fine ultimo soprannaturale della sua vita<sup>69</sup>64). L'uomo rivestito della grazia santificante è dotato in virtù di essa di tutti gli abiti soprannaturali infusi delle virtù e dei doni e in questo modo l'uomo è giusto secondo tutto il suo essere e anche secondo tutto il suo operare realizzando sempre la volontà di Dio fondata nella sua verità e manifestata nella sua legge. L'uomo giusto e continuamente giustificato, gradito a Dio e vivente del dono ricevuto che lo santifica, si chiama giustamente "verità" e "legge animata"<sup>70</sup>65). La vita di grazia che continua nell'uomo l'opera della giustificazione è essenzialmente la vita delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo.

La grazia vissuta esige una lotta continua contro le tentazioni, che ne insidiano sempre l'esistenza. L'uomo senza la grazia mantiene la sua potenza fisica di evitare il peccato, ma perde la sua potenza morale di usare questo suo potere fisico naturale. Il peccato non toglie la capacità naturale di evitarlo, perché l'uomo rimane sempre libero di non peccare, ma questa capacità può

---

<sup>69</sup> 64) 18) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.62, a. 3 c.a.; I-II, a.110, a.3 c.a.; *Contra Gentes* III, 150, n.3231.

<sup>70</sup> 65) 19) Cfr. E. KACZYNSKI, OP, *La legge nuova*, p.159 con riferimento nel n. 43 a *Summa Theologiae* III, q.59, a.2 ad 1: "iudicium pertinet ad veritatem sicut ad regulam iudicii: sed ad hominem qui est veritate imbutus, pertinet secundum quod est unum quodammodo cum ipsa veritate, quasi quaedam lex et quaedam iustitia animata".

essere impedita e di fatto lo è sempre sul piano morale cosicché l'uomo, potendo evitare i singoli peccati, non li può evitare globalmente tutti. Anche in stato di natura riparata dalla grazia di Cristo l'uomo giustificato può evitare i singoli peccati veniali, ma non tutti, perché sempre rimane in lui il fomite del peccato, che consiste nel disordine delle potenze inferiori e nella loro tendenza a sottrarsi all'ordine della ragione.

Senza la grazia (208-20) santificante invece, non si possono evitare nemmeno tutti i peccati mortali, anche se rimane la libertà di non peccare nei riguardi di questo o quel peccato particolare.<sup>71</sup> 66). Come si vede, la grazia dà un aiuto -638- efficace contro il peccato sia per evitare i singoli peccati veniali, anche se non si possono evitare tutti, sia per evitare i peccati mortali non solo uno per uno, ma anche tutti insieme nella loro totalità.

Ma questo aiuto però non conferma l'uomo nel bene e pertanto rimane sempre il pericolo di un difetto morale libero, anche se la grazia aiuta nella lotta contro le tentazioni e le suggestioni del male. La grazia però non si limita a dare un aiuto, ma spinge l'uomo con soavità, ma anche con forza a combattere il male invitandolo a rimanere sempre all'altezza del dono, che in essa ha ricevuto. Questa lotta contro il male pervade la storia personale dell'uomo giustificato da Cristo, ma pervade anche la storia universale dell'umanità in cui si inserisce la storia personale dei singoli.<sup>72</sup> 67). La grazia è una forza divina che combatte il male sia sul piano personale sia su quello sociale ed ecclesiale. Come il peccato personale si ripercuote su tutto il mondo, così la grazia santificante di ogni uomo giusto trova una (209-22) sua espressione nella purificazione e santificazione del mondo intero.

La grazia santificante però non si limita ad aiutarci nella lotta contro il male, ma tende soprattutto a realizzare il bene, in modo particolare il bene soprannaturale supremo, che è la consecuzione della beatitudine eterna. In questo modo la grazia santificante è tutta protesa verso la futura realizzazione del fine ultimo della vita umana e a questo fine ordina tutta la persona dell'uomo giustificato. La grazia santificante evidentemente non equivale attualmente alla gloria eterna della visione beatifica, ma non di meno la contiene in sé virtualmente come l'albero è già contenuto nel seme. La grazia abituale è il seme della gloria eterna verso la quale cresce continuamente.

Per mezzo della grazia inoltre lo Spirito Santo inabitava nella nostra anima come causa sufficiente di vita eterna. La grazia santificante è allora un vero e proprio "pegno della nostra eredità" (II Cor. 1,22)<sup>73</sup>68). La grazia orienta l'uomo continuamente alla sua patria celeste, lo fa tendere ad essa e gli dà la capacità di fare delle opere meritevoli in vista di questo bene supremo.

-639- La grazia però realizza i beni soprannaturali come beni aggiunti al bene naturale e quindi conferendo la possibilità di realizzare un bene soprannaturale, dà allo stesso tempo la possibilità di realizzare anche pienamente il bene naturale che è alla sua base. L'attesa della beatitudine futura, a

---

<sup>71</sup> 66) 20) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.9 c.a.; q.74, a.3 ad.2; q.109, a.8 c.a.; III, q.87, a.1 ad 1. Per la distinzione tra la potenza fisica e morale di evitare il peccato cfr: GOUDIN, *Tract. Theol.*, t.II, q.3, a.7, pp.218-219.

<sup>72</sup> 67) 21) Cfr. CONCILIIUM VATICANUM II, *Gaudium et Spes*, cap.III, n.37, n.1434.

<sup>73</sup> 68) 22) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.114, a.3 ad 3.

cui ci orienta la grazia, non dispensa nei confronti dei beni naturali, anzi li suppone e li perfeziona nel loro proprio ordine, per trasformarli ed elevarli ad un livello superiore<sup>74</sup>69). Non vi è sicuramente nessuna continuità tra questo mondo e il mondo nuovo che Dio darà alla fine dei tempi, in quanto la natura non può rinnovare se stessa su un piano che la sorpassa, ma il cielo nuovo e la terra nuova, pur avendo la loro origine nella libera donazione da parte di Dio, riassumono in sé i valori naturali trasformandoli e illuminandoli.

La grazia tesa verso la gloria futura non è una realtà inerte, ma è una entità continuamente crescente. La vita dei giusti è un continuo cammino sulla via retta che porta a Dio. L'inizio di questo cammino è dato nella prima giustificazione, la sua continuazione si realizza nella seconda giustificazione. La prima conversione ci orienta verso Dio e ci fa prendere la strada giusta, ma la conversione continua durante tutto il cammino su questa strada, perché occorre sempre conservare la giusta direzione<sup>75</sup>70).

Camminando sulla strada giusta iniziata con la prima conversione a Dio, l'uomo amplifica in sé il dono della grazia, cresce nella grazia fino alla maturità in Cristo. La grazia nella sua prima infusione corrisponde alla creazione per analogia tra l'uomo rinnovato secondo il nuovo modo di essere della grazia e la produzione nuova di tutte le cose dal nulla. Quando poi Dio agisce nell'uomo giustificato e dotato quindi di grazia santificante, si dice che lo magnifica. Infine, in quanto la grazia consente un maggiore dominio della parte inferiore dell'anima, si dice che Dio conferma l'uomo nella grazia<sup>76</sup>71). La giustificazione iniziata dalla "creazione" della grazia nell'anima, continua nella "magnificazione" del giusto da parte di Dio e nella sua conferma nella grazia stessa. -640-

Magnificando e confermando l'uomo giusto nella grazia, Dio agisce in lui. Questo fatto si spiega perché l'uomo giustificato, per continuare sulla strada intrapresa nella conversione a Dio, deve camminare davanti a lui e questo cammino si svolge per mezzo degli atti umani formati dalla grazia e perciò meritevoli. Ma la grazia santificante, essendo di natura sua una forma soprannaturale, non muove all'azione in linea di causalità efficiente, anche se la facilita come ogni abito operativo e la informa, facendo dei suoi atti dei veri e propri meriti soprannaturali.

Perché il libero arbitrio, formato dalla carità derivante dalla grazia santificante, si muova al suo atto, vi è bisogno della premozione fisica e, trattandosi di atti soprannaturali, della grazia attuale. Così la grazia abituale e la grazia attuale continuano a completarsi nella loro azione sul libero arbitrio umano e con il libero arbitrio umano, anche dopo il primo istante della giustificazione nella sua continuazione durante tutta la vita in grazia e in giustizia. La grazia contiene in sé virtualmente la sua crescita fino alla vita eterna ed è perciò una realtà in continuo aumento. Questo aumento della grazia è dovuto agli atti umani operati dal libero arbitrio mosso dalla grazia attuale e formato dalla grazia abituale già avuta. Ogni atto meritorio infatti si estende fino alla vita eterna,

---

<sup>74</sup> 69) Cfr. CONCILIUM VATICANUM II, *Gaudium et spes*, cap.III, n.39, n.1441.

<sup>75</sup> 70) Cfr. C. SPICQ, *Agapé*, II, pp.39-41 a proposito di II Ts 3,5: "la vie morale et religieuse est considérée comme la progression sur une route droite". D.MONGILLO, OP, *Conversione permanente e asceti - riscoperta e rivalutazione del termine*, in: *Problemi e prospettive di teol. morale*, Brescia, 1976, II, cap.7, p.233: "conversione alcune volte indica l'inizio del cammino; oltre il cammino come tale, l'esistenza cristiana nella sua globalità, i cristiani sono i convertiti".

<sup>76</sup> 71) Cfr. *In Psal.* 50, ed. Parm. n.6.

che è il termine del cammino dell'uomo davanti a Dio e pertanto si estende anche a tutti i momenti intermedi tra l'inizio di questo cammino e il suo termine. In questo senso l'uomo può meritare con ogni suo atto formato dalla carità e dalla grazia, non solo la vita eterna, ma anche un progresso sulla strada verso questa meta e cioè un aumento della stessa grazia abituale<sup>77</sup>72).

L'uomo dotato della grazia santificante e mosso dalla grazia attuale, agisce in virtù della grazia che possiede e merita così il suo continuo aumento, diventando sempre più conforme a Dio per mezzo di quella grazia che è una partecipazione alla stessa vita divina. Il merito però che riguarda la vita eterna e il cammino verso di essa non si estende alla perseveranza finale, che è un dono speciale di Dio, in quanto implica una difesa particolare dal peccato e una serie di mozioni speciali di grazia attuale, tali da mantenere l'uomo in stato di grazia abituale fino alla fine della sua vita terrena. La grazia agisce col libero arbitrio e cresce continuamente e in questo senso si può parlare di una vera e propria giustificazione continua. -640 aggiunta-

E' evidente che la giustificazione continua è del tutto diversa nella prospettiva tomista e in quella luterana. Non basta infatti dire che entrambi, cioè S.Tommaso e Lutero, ammettono la necessità di lottare continuamente contro i peccati<sup>78</sup> (n),<sup>79</sup> perchè per il primo dopo la giustificazione non vi sono peccati mortali ma solo veniali, (210-24), mentre per il secondo una simile distinzione è del tutto inaccettabile. Infatti per Lutero l'uomo giustificato rimane veramente e profondamente peccatore nel senso pieno del termine, in quanto i suoi peccati mortali attuali non gli sono rimessi, ma soltanto "coperti" e non imputati.

E' vero pertanto che i cattolici ammettono una giustificazione continua come una lotta ininterrotta con i peccati e perciò fanno atti di dolore come ad esempio nell'atto penitenziale della S.Messa (o)<sup>80</sup>, ma la natura stessa di simili atti penitenziali indica che si tratta di peccati veniali e non già di peccati mortali, a meno che un uomo in peccato mortale, dicendo ad es. l'atto penitenziale della liturgia, non elicit un atto di contrizione perfetta; ma allora non si tratta più della giustificazione continua, ma della prima giustificazione, in cui viene rimesso il peccato mortale precedente anche al di fuori del sacramento della penitenza, supponendo sempre nel soggetto così pentito la disposizione a sottoporre i suoi peccati alle "chiavi della Chiesa", disposizione più o meno esplicita secondo la conoscenza che il soggetto ha dell'economia sacramentale istituita da Cristo Signore. -641- (211-25)

## II. L'ordine delle parti della giustificazione

Per comprendere meglio la dinamica della giustificazione in tutta la sua complessità di

---

<sup>77</sup> 72) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.114, a.8 c.a.

<sup>78</sup> (n) <sup>23</sup>) Cfr. O.-H. PESCH, *Die Theol. D. Rechtf.* etc., p.764.

<sup>79</sup> Lutero ammette la lotta ma non la vittoria, perché secondo lui il peccato resta, anche se non è imputato. Infatti Lutero, in fondo, non ha mai amato il peccato, anzi potremmo dire che da giovane lo vedeva in modo anche esagerato e tragico, come se Dio lo avesse già condannato. Tuttavia, pensando a un certo punto che a nulla sarebbero servite le forze del suo libero arbitrio, cadde, come dice il Maritain, in una "perversa rassegnazione", per la quale finì col non lottare più nonostante il suo odio per il peccato (NdC).

<sup>80</sup> (o) <sup>24</sup>) Cfr. H. KÜNG, *Rechtfertigung*, pp.61 e 232-239.

interazione tra grazia divina e libertà umana, occorre distinguere bene le sue singole parti e determinare il loro ordine. Tutta la giustificazione si svolge in un unico momento, nel quale la grazia divina muove ed informa il libero arbitrio, toglie il peccato ed entra nell'essenza stessa dell'anima come una vera e propria qualità soprannaturale. La mozione della grazia divina e quella del libero arbitrio umano sono infatti di natura tale, che la loro azione simultanea nella giustificazione risulta istantanea. Nello stesso istante della giustificazione si possono però distinguere diversi momenti separabili l'uno dall'altro e ordinabili secondo un preciso ordine di priorità e posteriorità naturale.

Dall'esame più attento di quest'ordine si potrà concludere all'importanza dei singoli momenti della giustificazione per il suo insieme e si potrà anche comprendere meglio l'interazione complessa tra la grazia divina e il libero arbitrio umano: il primato assoluto della prima e l'autonomia relativa di (212-25) quest'ultimo nella sua azione causale subordinata secondo il suo duplice moto sia di ordine intenzionale sia di ordine fisico e naturale. La distinzione tra l'atto libero sotto l'aspetto intenzionale del suo moto e sotto l'aspetto fisico permetterà infine di comprendere e spiegare meglio il postulato secondo il quale la dinamica dell'atto umano buono differisce da quella dell'atto umano cattivo, in quanto il primo è totalmente causato e da Dio e dall'uomo, mentre il secondo è causato da Dio e dall'uomo solo secondo tutto ciò che vi è di positivo in esso. D'altra parte, ciò che vi è di negativo, di difettivo, di mancato dev'essere ricondotto al solo libero arbitrio come alla sua causa prima deficiente.

## **A. L'ordine secondo il tempo: l'istantaneità.**

### **1. Il contatto istantaneo tra la grazia divina movente e il libero arbitrio umano mosso.**

Per S. Tommaso è certo che lo Spirito Santo opera la giustificazione dell'empio in un unico istante. Perciò nessuno può sapere nulla sullo stato in cui si trova un altro, cioè se è in stato di peccato o in stato di grazia. (73) (25) Questa è una di tante ragioni per cui un cristiano che riceve un sacramento da un ministro indegno non pecca, anche se pecca il ministro che lo conferisce. Nessuno infatti (642) è tenuto all'impossibile, ma è impossibile sapere qual è lo stato in cui si trova il ministro nel momento in cui amministra un sacramento, perché, nell'ipotesi che si trovasse in peccato portale, nulla vieta che egli sia giustificato in questo preciso istante dalla grazia dello Spirito Santo<sup>81</sup> (73).

La ragione per cui la giustificazione avviene in un (213-26) unico istante si deve perciò cercare soprattutto nella potenza infinita dello Spirito Santo, cosicché l'istantaneità della giustificazione è una manifestazione evidente della preminenza dell'azione divina nell'uomo, dalla quale dipende tutta la giustificazione nel suo insieme.

---

<sup>81</sup> (73) (25) Cfr. IV Sent. d.5, q.2, a.2, q.1a 5 ad 1: "isti non potest esse certum quod ille sit in peccato mortali, cum in uno istanti Spiritus operetur iustificationem impii".

Dio dà la sua grazia e dandola crea per mezzo di essa la disposizione dell'uomo a riceverla in modo tale che tutta la giustificazione sia da parte dell'uomo mosso e formato dalla grazia, sia da parte di Dio movente e formante l'uomo per mezzo di essa, abbia la sua unica origine nell'atto sovrano, con cui il Signore infonde il suo dono soprannaturale. Dio dà un cuore nuovo e uno spirito nuovo, toglie il cuore di pietra e dà un cuore di carne, rende possibile l'osservanza della sua legge e la vita pratica secondo la sua volontà, fa suo il popolo che si è scelto e diventa il suo Dio (cfr. Ez.11,19-20).

Questo fa supporre che Dio dichiara la nuova alleanza e allo stesso tempo crea la disposizione del popolo ad accoglierla<sup>82</sup> 74). Lo stesso si deve dire anche per la giustificazione nella prospettiva del Nuovo Testamento, in modo particolare in quella paolina. Quando si dice che Dio dichiara la remissione dei peccati e la giustificazione, (214-27) una tale dichiarazione non si limita ad una sentenza forense estrinseca, ma Dio causa nell'uomo ciò che dichiara. Giustificando l'uomo, Dio rimette i suoi peccati e in questo stesso momento dichiara che gli sono stati rimessi<sup>83</sup> 75).

Anche la letteratura patristica insiste sul primato dell'infusione della grazia, da cui dipende tutta la giustificazione in modo tale che nel momento stesso dell'infusione il libero arbitrio acquista l'ultima disposizione alla ricezione del dono infuso<sup>84</sup> 76). Nella teologia agostiniana la grazia libera il libero arbitrio, evidentemente non nel senso che gli dia -643- la sua libertà naturale, perchè questa, facendo parte della sua stessa natura, non può essere mai persa e quindi nemmeno recuperata, ma gli dà la "libertà" di compiere atti salutari, soprattutto quelli che nell'ambito della stessa giustificazione dispongono ultimamente alla consecuzione della grazia santificante.

Senza la grazia il libero arbitrio non giova per nulla alla salvezza, ma con la grazia è reso capace di osservare la rettitudine che gli è stata data<sup>85</sup>77). L'efficacia dell'azione divina (215-30) consiste nel fatto che nulla può avvenire di tutto ciò che ordina l'uomo alla salvezza, senza che sia stato prevenuto e preordinato dalla provvidenza divina<sup>86</sup> 78). La provvidenza, la predestinazione e l'azione della grazia giustificante, che ne è l'effetto, raggiungono tutte le parti della giustificazione, compresa la stessa disposizione del soggetto umano. In questo modo la disposizione *c'è già* dal primo momento dell'infusione.

Anche il Magistero della Chiesa è esplicito sulla priorità della grazia rispetto agli altri momenti della giustificazione. L'infusione della grazia non presuppone alcun merito da parte dell'uomo. "La ricompensa è dovuta alle opere buone se vi sono, ma la grazia che non è dovuta

---

<sup>82</sup> 74) <sup>26)</sup> Cfr. H.von . REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des AT*, p.65.

<sup>83</sup> 75) <sup>27)</sup> Cfr. P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1966, p.37: "Gottes Urteil erkennt nicht einen Tatbestand an, sondern schafft ihn". Questa ammissione esplicita di una reale creatività dell'amore divino produttore degli effetti reali nell'uomo è molto significativa da parte di un autore protestante.

<sup>84</sup> 76) <sup>28)</sup> Cfr. S. AUGUSTINUS, *De corrept. et gr.*, MPL 44/926.

<sup>85</sup> 77) <sup>29)</sup> Cfr. S. ANSELMUS, *Conc. praesc. et praed. necnon gr. Dei cum lib. arb.* ; MPL 158/524.

<sup>86</sup> 78) <sup>30)</sup> Cfr. S.BERNARDUS, *De gr.et lib.arb.tr.*, MPL 182/1019.

precede affinché vi siano<sup>87</sup>79). L'uomo fa qualcosa con il suo libero arbitrio in vista della consecuzione della giustizia e della grazia abituale, ma non può far nulla senza la grazia preveniente, per mezzo della quale Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo<sup>88</sup> 80). La grazia previene gli atti liberi e in qualche modo li precontiene in sé, così che nel momento dell'infusione la grazia infusa muove immediatamente il libero arbitrio, disponendo così l'uomo ultimamente (216-33) e in maniera adeguata alla consecuzione della grazia, che subentra nel soggetto umano in questo preciso istante espellendo nel contempo la forma contraria del peccato.

La disposizione del soggetto per mezzo degli atti liberi di un uomo che ne è capace, è sempre richiesta, ma può avvenire anche immediatamente come disposizione ultima senza alcuna preparazione -644- remota. Ad ogni modo, tutto ciò che il libero arbitrio fa in vista della giustificazione, lo fa mosso da Dio e pertanto non vi è preparazione del soggetto alla grazia che non sia a sua volta l'effetto della grazia. Dio può infondere la grazia movendo in questo stesso istante il libero arbitrio all'atto della preparazione adeguata e in questo si rivela appunto la potenza dell'agire divino, che non si limita a imprimere l'abito, ma con l'infusione dell'abito della giustizia produce nel libero arbitrio anche l'atto della giustizia<sup>89</sup> 81).

Ora, se è vero che la giustificazione nel suo insieme, secondo tutte le sue parti, dipende originariamente dall'infusione della grazia, siccome l'infusione della grazia avviene in un unico istante, ne segue che la giustificazione si realizza istantaneamente, senza una successione temporale. Per illustrare questa conclusione, S. Tommaso ricorre di nuovo all'analogia del moto della giustificazione con il moto naturale dei corpi. Nella generazione (217-33) di una forma nuova nel soggetto può accadere che la forma non entra immediatamente ed istantaneamente in esso e questo fatto è dovuto all'indisposizione del soggetto nei riguardi della forma che deve ricevere. L'agente che introduce la forma nuova, ha bisogno di un certo tempo per disporre il soggetto e informarlo successivamente della forma che introduce in esso. Dio però domina nell'atto della giustificazione tutte le sue parti, anche quelle che riguardano la disposizione del soggetto. Non vi è infatti nessuna disposizione nel soggetto in vista della consecuzione della grazia giustificante, che non sia causata da Dio che muove il libero arbitrio.

La disposizione che Dio causa nel soggetto avviene talvolta successivamente; talvolta invece avviene istantaneamente. Con questo, S. Tommaso non vuol dire che la giustificazione sia talvolta successiva e talvolta istantanea, ma intende indicare la differenza tra la preparazione remota, che precede secondo la successione temporale l'attimo della giustificazione e la preparazione prossima e adeguata, che rientra nella stessa giustificazione. Quest'ultimo tipo di preparazione è sempre richiesto, perché appartiene alla natura stessa della giustificazione, ma l'altro tipo di preparazione (quella precedente secondo la -645- successione del (218-34) tempo) può talvolta non essere richiesto, quando Dio converte il peccatore immediatamente a sé infondendogli la grazia e causando in lui

---

<sup>87</sup> 79) <sup>31</sup>) CONCILIUM ARAUSICANUM II ; DS 388 (can.18).

<sup>88</sup> 80) <sup>32</sup>) CONCILIUM TRIDENTINUM, Sess.VI; DS 1525; cfr. anche la stesura del decreto presentata ai Padri il 24 luglio 1546 in *Conc. Trid.*, editio Goerresiana, Friburgi Br., 1901, t.V, p.387, 32-36.

<sup>89</sup> 81) <sup>33</sup>) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.2, q.1a 1 ad 1; *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.2 ad 3; *De Verit.* q.28, a.3 ad 10, ad 19.

l'ultima disposizione alla ricezione del suo dono abituale. La giustificazione nel senso stretto della parola è perciò sempre istantanea e si realizza in un solo attimo.

Il ritardo nell'introduzione di una forma in un soggetto è dovuta alla sproporzione che vi è tra la forma e la materia, in cui essa dev'essere ricevuta. L'agente, introducendo la forma, dispone per mezzo di essa la materia alla sua ricezione e, per conseguenza, più forte è l'azione dell'agente, più veloce è la disposizione della materia, perché l'agente più forte vince con maggiore facilità una eventuale resistenza da parte del soggetto. La virtù divina è infinita e per conseguenza l'agente divino agisce con una forza infinita riducendo il tempo della disposizione del soggetto a un unico momento (tempo infinitamente piccolo). La disposizione che Dio crea nel soggetto della giustificazione è quindi istantanea e avviene nello stesso momento dell'infusione della forma soprannaturale. L'istantaneità della giustificazione dipende perciò dall'infinità della potenza divina, che è il primo agente nella giustificazione.

Ma vi è un'altra ragione ancora per cui la giustificazione si realizza in un solo attimo ed è una ragione che deriva dalla natura del soggetto, che dev'essere disposto alla ricezione della grazia giustificante. La disposizione ultima alla grazia avviene infatti per mezzo degli atti del libero arbitrio, ma questi atti sono di natura loro istantanei, in quanto la volontà umana muove se stessa in un momento solo senza successione del tempo. Questo fatto è dovuto indubbiamente alla sua spiritualità, che sottrae i suoi atti alla misura del tempo, in quanto il tempo suppone quantità estesa e quindi materia.

S. Tommaso però precisa che questo vale per il libero arbitrio secondo la sua natura. *Per accidens* infatti anche i moti spirituali dell'anima intellettuale, sia nella sua parte conoscitiva sia in quella volitiva, possono essere soggetti al tempo, in quanto suppongono la conoscenza sensitiva che è legata ad un (219-34) organo corporeo<sup>90</sup>82). L'istantaneità della giustificazione è dovuta principalmente all'infinita potenza dell'agente divino e secondariamente alla natura del soggetto umano, i cui atti dispositivi sono di natura spirituale ed hanno -646- quindi un moto istantaneo. La stessa istantaneità della giustificazione rivela in un modo molto significativo l'interazione di due agenti subordinati: la grazia divina infinitamente efficace e il libero arbitrio umano obbedenzialmente capace di ricevere la sua mozione secondo il suo modo proprio di muovere, in maniera cioè spirituale ed istantanea.

Il libero arbitrio infatti ha due moti, uno interiore, di natura intenzionale, istantaneo, procedente dal soggetto già attuato come sua perfezione immanente, come atto del perfetto, e un altro esteriore, fisico, sottomesso alla misura del tempo, in quanto procede dalla potenza all'atto e termina ad una realtà in qualche modo "esterna" rispetto al soggetto, in quanto l'atto volitivo sotto il suo aspetto esterno non è nella potenza volitiva, ma ne "esce" come qualcosa di esterno rispetto ad essa e si tratta allora dell'atto volitivo in quanto è atto (220-35) dell'imperfetto<sup>91</sup>83). Il moto interno del libero arbitrio è istantaneo, perchè sottratto alla misura del tempo; quello esterno invece

---

<sup>90</sup> 82) <sup>34</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.7 c.a.

<sup>91</sup> 83) <sup>35</sup> Cfr. *De Verit.* q.28, a.9 ad 11: "motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum; sic enim tempore mensuratur; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa eius operatione, quae est actus perfecti ...; et ita potest esse in instanti, sicut perfectum est in instanti".

è nel tempo e può essere istantaneo (e lo è di natura sua) o successivo (se si prende in considerazione la sua dipendenza dall'insieme della psicologia umana legata alla sensibilità e quindi alla corporeità). Si tratta evidentemente solo di due formalità diverse, sotto le quali può essere considerato un atto del libero arbitrio, il quale però è di natura sua un'operazione immanente nel suo insieme, perchè l'attuazione fisica, che lo fa passare esteriormente dalla potenza all'atto dandogli l'atto entitativo fisico, prodotto della premozione, ha per suo contenuto la stessa essenza dell'atto libero costituita da tutta la sua ricchezza di attualità intenzionale e quindi di perfezione immanente.

L'istantaneità si realizza anche sul piano della causalità formale. La forma acquisita comincia ad agire immediatamente nel soggetto e il soggetto a sua volta inizia istantaneamente ad agire secondo la forma appena acquisita. Siccome poi il moto del libero arbitrio è istantaneo, ne (221-36) segue che il libero arbitrio comincia ad agire immediatamente nello stesso momento in cui acquista la forma della grazia abituale. Non essendo in grado di spiegare l'immediatezza -647- del moto del libero arbitrio verso giustizia con la consecuzione istantanea della grazia abituale, taluni autori<sup>92</sup> 84) negano la possibilità che gli atti di preparazione ultima del libero arbitrio siano formati dalla grazia e dalla carità e perciò meritori.

S. Tommaso invece spiega assai bene come ciò sia possibile distinguendo tra l'infusione della grazia santificante, che muove il libero arbitrio alla consecuzione della medesima. In questo modo la grazia santificante c'è già nel primo momento dell'infusione e ciò nonostante occorrono i due atti del libero arbitrio mossi da essa per disporre alla sua consecuzione a modo di abito. Rispetto all'atto fisico del libero arbitrio, al quale la grazia attualmente premuove, essa è soltanto operante, ma il moto del libero arbitrio così attuato contiene già l'automozione intenzionale e sotto questo aspetto si può già parlare di una certa "attività" del libero arbitrio stesso, tale da costituire la base di un atto meritorio nell'ambito della prima giustificazione, che è pure effetto della grazia operante. (222-37)

Il libero arbitrio attivo già sul piano intenzionale diventa immediatamente attivo anche sul piano fisico collaborando d'ora in poi con la grazia attuale cooperante e continuando così la prima giustificazione nella seconda giustificazione. Lo stesso si deve dire per la grazia abituale, la quale è infusa a modo di atto, ma è per natura sua la grazia santificante, che in seguito sarà conseguita dal soggetto a modo di un abito. Presente sul piano entitativo come grazia operante dal primo momento dell'infusione, la grazia abituale comincia anche ad agire informando gli atti liberi (e sotto questo aspetto è già in qualche modo cooperante e principio di merito) e quando poi acquista nel soggetto un modo di essere abituale nella sua consecuzione da parte di esso, allora sarà cooperante a pieno titolo, informando non solo gli atti singoli elicitati dal soggetto e dalle sue potenze operative, ma informando il soggetto tutto intero e immettendo nelle sue potenze gli abiti infusi delle rispettive virtù soprannaturali.

Distinguendo accuratamente tra l'infusione e la consecuzione della grazia abituale e distinguendo -648- altrettanto chiaramente tra l'atto interno ed esterno della volontà libera, si riesce (223-37) a spiegare come la giustificazione possa essere nel suo insieme l'effetto della grazia operante,

---

<sup>92</sup> 84) <sup>36</sup> Così SCOTO, MEDINA i molinisti e i congruisti. Per questi ultimi cfr. L. MOLINA, SJ, *Concordia*, ed. cit., p.280, 10-25 e 287, 17-30; F. SUAREZ, SJ, *Opera omnia*, t. IX, lib. VIII, cap. 12, p.366 a.

pur contenendo in sè degli atti liberi meritori e quindi radicalmente prodotti sotto l'influsso della grazia cooperante. Si spiega così anche come gli atti liberi dispositivi siano già formati dalla grazia santificante infusa, alla cui consecuzione da parte del soggetto dispongono. Siccome poi la giustificazione nel suo insieme avviene istantaneamente, non si può parlare di un "prima" e di un "poi" tra le sue parti integranti nel senso temporale del termine, ma se ne deve parlare esclusivamente nel senso di successione secondo l'ordine naturale.

Tra l'infusione della grazia, gli atti del libero arbitrio, la remissione dei peccati e la consecuzione abituale della giustizia e della grazia santificante, non intercorre nessuno spazio di tempo. Nell'istante in cui la grazia infusa raggiunge l'anima, la libertà ne riceve la mozione e l'essenza dell'anima ne riceve la forma accidentale soprannaturale con l'espulsione simultanea dei peccati opposti. La forma acquisita fa operare il soggetto in conformità ad essa nell'istante stesso dell'acquisizione e se il moto del soggetto è di natura sua istantaneo, allora i suoi atti procedono immediatamente e istantaneamente dalla nuova forma come dal loro principio operativo<sup>93</sup>85). Proprio questo avviene nella giustificazione. Dio infatti infonde la grazia e il soggetto la riceve immediatamente; Dio (224-38) muove il libero arbitrio ed esso opera istantaneamente sotto l'influsso della mozione divina e in conformità alla forma soprannaturale infusa con essa.

Per quanto riguarda perciò l'acquisto delle virtù, vi è una grande differenza tra le virtù infuse e le virtù acquisite. Le prime infatti sono infuse immediatamente con la grazia santificante nella giustificazione e raggiungono prima la parte intellettuale dell'anima e solo per estensione, se si tratta di virtù con un soggetto nella parte inferiore dell'anima, raggiungono anche la parte sensitiva. S. Tommaso dimostra così che nella parte superiore dell'anima non vi sono delle passioni, in quanto l'acquisto di un abito e l'espulsione di un altro non avvengono per via di trasmutazione, -649- bensì per via di istantaneo influsso.

Nell'acquisto delle virtù acquisite invece si verifica il processo contrario: prima si muove successivamente la parte sensitiva e poi raggiunge come suo termine l'effetto inteso nella parte intellettuale<sup>94</sup>86). Come si vede, Dio raggiunge nell'infusione della grazia e delle virtù in essa contenute immediatamente la parte più alta, cioè la parte spirituale dell'anima umana (225-39) e per conseguenza la muove e la informa secondo il modo conveniente alla sua natura spirituale.

Invece, nell'acquisto delle virtù naturali acquisite è l'uomo che deve creare nell'anima degli abiti operativi buoni e può raggiungere questo scopo solo con un continuo sforzo morale, ripetendo cioè costantemente gli atti di una determinata virtù. Ora, quando l'uomo muove se stesso, la sua volontà suppone la conoscenza intellettuale e questa a sua volta è fondata sulla conoscenza sensibile, in modo tale che il libero arbitrio, il cui moto è spirituale ed istantaneo, di per sé si muove allora accidentalmente con un moto successivo, all'acquisto delle virtù naturali.

La vita morale naturale suppone inoltre come sua guida suprema e come la ragione di connessione tra i singoli abiti virtuosi, la prudenza e questa virtù, pur essendo nell'intelletto pratico

---

<sup>93</sup> 85) <sup>37)</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.7 ad 4: "in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam: sicut ignis, statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod iustificatio impii sit successiva".

<sup>94</sup> 86) <sup>38)</sup> Cfr. *De Verit.* q.26, a.3 ad 12.

come nel suo soggetto proprio, esige la rettitudine anche nella parte appetitiva, non solo intellettuale ma anche sensitiva. Così si spiega perchè l'acquisto della prudenza naturale nell'intelletto pratico suppone degli sforzi prolungati indirizzati alla consecuzione delle virtù naturali nella parte sensitiva dell'anima.

Dio procede "dall'alto", raggiungendo subito la parte spirituale dell'uomo e la sua azione è (226-39) perciò istantanea. L'uomo invece, come si conviene alla sua natura, che è quella di un essere composto di anima e corpo e dotato di un intelletto legato ai sensi, procede "dal basso", raggiungendo l'effetto virtuoso nella parte spirituale per mezzo dell'acquisto precedente di virtù naturali nella parte sensitiva e la sua azione è pertanto successiva secondo il tempo.

Il moto della giustificazione si svolge tra due termini incompatibili, che non ammettono nulla in mezzo a loro. Il passaggio dall'uno all'altro dovrà allora essere istantaneo ed è proprio ciò che si verifica nella giustificazione dell'empio. Ma se è vero che una -650- mutazione può essere istantanea secondo il suo termine, è altrettanto vero che può essere successiva per quanto riguarda la causa del suo termine.

Così ad esempio l'aria si illumina immediatamente quando arriva il sole, ma le tenebre scompaiono successivamente perchè il sole arriva, muovendosi successivamente secondo un moto locale. Così anche nella giustificazione il passaggio dal peccato alla grazia, che sono i due termini della giustificazione, è istantaneo, ma la provvidenza divina può lasciare trascorrere un certo tempo tra i primi atti della preparazione (227-39) remota e la giustificazione vera e propria<sup>95</sup>87). Vi sono tre tipi di forme: talune ammettono una gradualità successiva di più e meno e secondo l'allontanamento da un termine e secondo l'avvicinamento all'altro e una tale forma è ricevuta successivamente nel soggetto e poi può essere successivamente intensificata o rimessa.

Talune forme invece non ammettono nessuna gradualità successiva nè secondo il distacco dal termine *a quo*, nè secondo l'accesso al termine *ad quem* e tali forme (ad es. le forme sostanziali) non possono essere ricevute successivamente nel soggetto, nè possono essere sviluppate in un secondo tempo. Tra questi due tipi di forme ve n'è un altro intermedio. Si tratta di forme che non ammettono gradualità di più e meno secondo il recesso dal loro opposto, ma ammettono una certa gradualità secondo il loro accesso al proprio principio, alla propria causa, al loro termine *ad quem*.

Una tale forma è ricevuta istantaneamente nel soggetto, ma una volta ricevuta è suscettibile di un ulteriore sviluppo graduale. Di tale natura è la grazia, il cui opposto è incompatibile con essa e perciò non ammette gradualità quanto al recesso dal termine contrario. La sua ricezione nel soggetto è pertanto istantanea, ma una volta ricevuta (228-40) in esso, conosce ulteriori sviluppi di intensificazione o di remissione secondo il maggiore o minore accesso alla sua causa che è Dio infondente la grazia<sup>96</sup>88).

Si può quindi dire che la prima giustificazione è istantanea; invece la sua continuazione nella seconda giustificazione conosce degli sviluppi successivi, essendo un vero e proprio avvicinarsi continuo a Dio-sorgente di ogni grazia. Il paragone che S. Tommaso stabilisce tra la grazia e la luce non è casuale. Entrambe infatti sono delle forme infuse da un principio -651-

---

<sup>95</sup> 87) <sup>39)</sup> Cfr. *De Verit.* q.28, a.9 c.a.

<sup>96</sup> 88) <sup>40)</sup> Cfr. *IV Sent.* d.17, q.1, a.5, q.1a 3 sol.

esterno, superiore e in qualche modo “primo” nel suo ordine. Le forme infuse, incompatibili con il loro opposto, lo eliminano subito, subentrando così immediatamente nel soggetto istantaneamente disposto da loro stesse alla loro propria ricezione. Ma una volta entrate nel soggetto, possono svilupparsi secondo gradi diversi di intensità, dipendenti dalla loro vicinanza al principio della loro infusione, da cui sono scaturite e siccome questo principio è di natura tale da superare sempre i suoi effetti, un tale sviluppo può essere continuo, senza mai raggiungere definitivamente il principio dal quale proviene.

## 2. Analisi del moto istantaneo.

S. Tommaso analizza con attenzione la successione e l'istantaneità del moto distinguendo tra diversi tipi del moto stesso. Le sostanze separate, di natura puramente spirituale, si muovono diversamente da quelle materiali. Siccome l'intelletto umano e la volontà che lo segue sono anch'essi di per sé spirituali, occorre esaminare bene la distinzione tra moto spirituale e moto corporeo, per rendersi conto della natura stessa della giustificazione, che è un moto dell'anima spirituale dal peccato alla giustizia.

Parlando del moto locale delle sostanze separate<sup>97</sup>89), il Santo Dottore mette in risalto la particolarità del loro essere in luogo, del loro essere nel tempo e per conseguenza anche del loro muoversi. Gli angeli sono *nel luogo* non per grandezza di estensione, ma per adesione di contatto e per conseguenza non sono circoscritti o contenuti nel luogo, ma lo contengono in maniera spirituale. Sono anche *nel tempo*, ma non in un tempo misurato da un moto differente da quello delle stesse sostanze spirituali e siccome siamo abituati a parlare del tempo come della misura del moto per prima e poi causata dal primo moto del cielo, bisogna dire che gli angeli sono “fuori di ogni tempo”, ossia che sono nel tempo soltanto “aequivoce”, avendo un tempo proprio dipendente unicamente dal loro moto e sottratto a qualsiasi altra misura.

In termini di linguaggio moderno, potremmo dire che hanno una specie di tempo “soggettivo” senza essere sottoposti alla misura di un tempo esterno. Questo loro tempo “proprio” può però essere continuo o discontinuo secondo la natura del moto -652- con cui si muovono. Il moto poi è continuo se abbandonano un luogo al quale aderiscono per contatto successivamente (trattandosi di un luogo divisibile); è invece discontinuo ed istantaneo, se abbandonano immediatamente tutto il luogo in cui erano precedentemente per aderire completamente ad un luogo nuovo senza successione e senza attraversare lo spazio costituito dai luoghi intermedi.

Nel moto continuo si può indicare l'ultimo tempo in cui erano nel luogo precedente, ma non l'ultimo istante; si può indicare invece il primo istante in cui sono nel luogo nuovo. E questo avviene anche nelle mutazioni istantanee dei corpi, ad es. nella generazione o nell'illuminazione, nelle quali l'acquisizione del nuovo stato avviene in un istante. La differenza tra il moto spirituale e il moto corporeo consiste però nella differenza del tempo in cui si trova questo stesso istante. Nei moti spirituali il tempo è dato dal moto del mobile, mentre nei moti corporei il tempo misura il moto del mobile, ma proviene dal moto di un mobile diverso. Nel moto discontinuo invece l'istantaneità si realizza e da parte del termine *a quo* e da parte del termine *ad quem*, in modo tale

---

<sup>97</sup> 89) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.53, a.3 c.a.

che si può indicare un ultimo istante, in cui il soggetto mobile era nel luogo precedente e un primo istante in cui è nel luogo nuovo. Il passaggio non è più dal tempo divisibile all'istante indivisibile che ne è il termine, ma da un istante indivisibile ad un altro.

Una conclusione simile vale anche per il moto interiore delle sostanze spirituali nel conoscere e nel volere e S. Tommaso ne parla esplicitamente quando cerca di provare che gli angeli non hanno peccato nel primo momento della loro creazione, bensì soltanto in un secondo "tempo" (intendendo per "tempo" sempre quello soggettivo, dipendente dal moto dello stesso mobile spirituale<sup>98</sup>90). Soprattutto bisogna considerare che l'intelletto separato, a differenza dell'intelletto umano, non è formalmente discorsivo, ma apprensivo<sup>99</sup> contenendo però *virtualiter eminenter* la discorsività nella stessa apprensione.

Vi è quindi anche qui una vera e propria deliberazione, ma consiste in una apprensione immediata. D'altronde anche nell'uomo stesso il passaggio dall'ultimo atto del consiglio all'atto di scelta libera è immediato ed istantaneo. Se poi vi fosse bisogno del consiglio, la scelta procederebbe immediatamente dall'apprensione dell'intelletto. Per quanto riguarda il tempo, che misura il moto della -653- mente nella deliberazione, bisogna distinguere il moto che è misurato da quello stesso tempo che causa, ad es. il moto del cielo, e il moto che è misurato da un tempo causato dal moto di un altro mobile, ad esempio il moto dei corpi misurato dal tempo causato dal moto del cielo.

In quest'ultimo caso l'identità del mobile non corrisponde a quella del tempo che lo misura. Così un corpo può riposare e il moto dei cieli che causa il tempo che lo misura continua. Diversa invece è la situazione, quando il moto di un mobile è misurato dal tempo che esso stesso causa, perché in questo caso all'identità del mobile corrisponde l'identità del tempo. Se il moto del mobile cessa, cessa anche il tempo. Ora nella conoscenza e nella volizione spirituale degli angeli vi è una certa successione di "tempo", in quanto non conoscono tutte le cose in una unica specie, ma diverse cose in diverse specie.

Tale successione però non dipende dal moto dei cieli, perché l'inferiore (il moto corporeo del cielo) non può misurare il superiore (la vita interiore delle sostanze spirituali) e pertanto la successione secondo il prima e il poi delle concezioni e delle affezioni angeliche, causano il loro proprio tempo, che ne è l'unica misura. Intendendo così il "tempo" si può dire che l'angelo "prima" conosce le verità naturali passando da una specie all'altra e "poi" conosce le verità soprannaturali rivelate da Dio.

Circa il primo tipo di verità (quelle naturali) l'angelo non può peccare; invece, circa il secondo tipo di verità (quelle di ordine soprannaturale) è possibile che vi aderisca o che se ne distacchi peccando. In tal modo il peccato degli angeli non avviene nel primo istante della loro creazione, bensì in un secondo "tempo". Il moto conoscitivo e volitivo delle sostanze spirituali è dato dal passaggio da una specie<sup>100</sup> all'altra ed è pertanto discontinuo secondo la discontinuità delle specie. La successione quindi non è continua, ma è un susseguirsi di istanti indivisibili. In questo senso si deve dire che il moto spirituale è istantaneo, anche se, nella sua estensione al moto locale può assumere caratteristiche sia continue (seguendo la natura divisibile del luogo stesso), sia discontinuo (seguendo la natura del suo proprio moto istantaneo).

---

<sup>98</sup> 90) Cfr. *De Malo*, q.16, a.4 c.a.

<sup>99</sup> Intuitivo (NdC).

<sup>100</sup> "Specie", qui, è la *species expressa o eidos*, ossia il concetto (NdC).

Il moto spirituale è sempre istantaneo, ma può essere continuo e allora passa dall'ultimo tempo al primo istante e può essere anche discontinuo e allora passa da un istante ultimo ad un istante primo. Anche il moto corporeo misurato dal tempo vero e proprio -654- può essere istantaneo, ma, essendo sempre misurato da un tempo diverso dal moto del mobile, è sottoposto alla sua continuità e quindi non può essere discontinuo, presentandosi così sempre come passaggio da un ultimo tempo al primo istante. S. Tommaso fa un'analisi accurata di un simile tipo di moto, quando parla dell'istantaneità della transustanziazione<sup>101</sup>91).

Le mutazioni istantanee delle cose naturali (corporee) sono sempre termini indivisibili del moto, perché i loro termini sono dati dalla forma e dalla sua privazione e quindi da due momenti incompatibili, tra i quali non v'è nulla di intermedio, se non accidentalmente secondo la disposizione del soggetto alla forma (se per disposizione si intende quella remota e non già quella ultima, che coincide con l'introduzione della forma stessa).

L'alterazione che precede la generazione di una forma sostanziale è un moto successivo con due termini indivisibili: l'uno è l'ultima disposizione del soggetto alla forma, l'altro è la forma stessa; il primo è dello stesso genere dell'alterazione, che è un moto secondo la qualità, l'altro invece è di un genere diverso, essendo la stessa forma sostanziale. Così il moto locale del sole termina all'illuminazione istantanea, consistente in una mutazione immediata tra la forma della luce e la sua privazione che sono le tenebre. Ora, l'ultimo termine di un moto misurato dal tempo è nell'ultimo istante del tempo e pertanto la forma sostanziale viene introdotta immediatamente nell'ultimo istante del tempo ed è simultanea con l'espulsione della forma contraria, che ne è la privazione. Nello stesso istante viene distrutta la privazione e generata la forma e perciò la privazione non c'è più e c'è la forma in questo stesso ultimo istante del tempo misurante il moto. Ma nel tempo continuo è inconcepibile un istante precedente immediatamente l'ultimo istante, perché tra l'ultimo istante ed il penultimo vi è la continuità del tempo medio.

Così non si può concepire un ultimo istante in cui c'è la forma contraria, ma quest'ultima vi è durante tutto il moto successivo di alterazione, mentre nell'ultimo istante del tempo misurante questo moto non vi è più la forma precedente e vi è già la forma nuova. Così nella transustanziazione durante tutto il tempo della proclamazione -655- delle parole della consacrazione vi è il pane e nell'ultimo istante non v'è più il pane, ma v'è già il corpo di Cristo. Il pane quindi esiste in un ultimo tempo e non in un ultimo istante, mentre il corpo di Cristo inizia ad esistere in un primo istante e tra l'ultimo tempo e il primo istante non vi è nulla di intermedio, come non vi è nulla di intermedio tra una linea e il punto che la termina.

Quest'analisi precisa del moto temporale istantaneo, che S. Tommaso presenta in diverse occasioni aiuta anche a comprendere l'istantaneità della giustificazione, in cui il soggetto mobile è la mente umana sottratta secondo la sua natura spirituale alla misura del tempo corporeo, ma sottomessa ad essa in quanto la conoscenza umana da cui dipende anche il moto volitivo procede dalla conoscenza sensitiva, la quale a sua volta è sottomessa ad un organo corporeo e quindi in qualche modo alla misura del tempo esterno continuo.

S. Tommaso applica la sua dottrina sul tempo continuo e discontinuo, sul moto successivo e istantaneo nell'ambito della stessa continuità del tempo e sulle diverse caratteristiche del moto

---

<sup>101</sup> 91) Cfr. *Quodl.* VII, 9 (q.4, a.2 c.a.) e parall. *Summa Theologiae* III, q.75, a.7; IV *Sent.* d.11, q.1, a.3, q.1a 2.

spirituale e corporeo anche alla giustificazione e all'istantaneità del suo moto<sup>102</sup>92). Un'obiezione possibile contro questa istantaneità della giustificazione si basa sulla diversità tra l'ultimo istante, in cui l'uomo è ancora nel peccato e il primo istante in cui è in grazia. Tali istanti successivi richiedono un tempo intermedio e quindi il passaggio dall'uno all'altro non può essere istantaneo.

Per rispondere a questa istanza il Santo Dottore distingue tra i moti sottomessi al tempo continuo e quelli che gli sono sottratti. Nel primo caso si può indicare solo l'ultimo tempo in cui vi è la forma contraria e il primo istante in cui vi è la forma nuova; nell'altro caso invece vi è un ultimo istante in cui vi è la forma precedente ed un primo istante in cui vi è la forma nuova, ma il moto rimane istantaneo perché il passaggio tra i due istanti è discontinuo e quindi privo di tempo intermedio.

La mente umana, soggetto del moto della giustificazione, è di per sé al di fuori del tempo, ma accidentalmente gli è sottomessa, considerando le specie intelligibili nei fantasmi secondo un tempo continuo. Sotto questo aspetto ha quindi la caratteristica di un moto temporale e pertanto non consente un ultimo istante in cui esiste la colpa, ma un ultimo tempo, e un primo -656- istante in cui vi è la grazia, mentre in tutto il tempo precedente vi era ancora la colpa. Come si vede, S. Tommaso considera la giustificazione come un vero e proprio moto e ne dà una analisi precisa.

Il moto con cui Dio raggiunge la mente è istantaneo e spirituale, perché la grazia infusa è di natura spirituale e di tale natura è anche l'essenza della mente umana. Ma il moto del libero arbitrio che pure fa parte della giustificazione, è accidentalmente sottomesso al continuo temporale secondo la condizione dell'uomo composto di anima e corpo e conoscente per mezzo della conversione ai fantasmi sensibili. Anche dalla parte del soggetto umano però vi è un moto istantaneo, perché il soggetto del peccato durante tutto il tempo precedente la giustificazione, nel momento preciso ed indivisibile della giustificazione, raggiunge la distruzione della forma precedente (remissione dei peccati) e l'acquisto della forma nuova (consecuzione della giustizia soprannaturale e della grazia santificante).

L'intreccio tra la causalità divina e la complessità dell'azione libera umana (*per se* spirituale, *per accidens* temporale) si rivela anche nell'istantaneità del moto giustificante. Infatti anche qui Dio si china verso l'uomo accettandone la condizione da Lui stesso creata e l'uomo in qualche modo "viene incontro" a Dio con la sua stessa libertà basata sulla spiritualità della sua anima, ragione formale del suo essere a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1, 26. 27).

(229-41)

## **B. L'ordine secondo la natura. Il primato della grazia.**

La teologia della giustificazione ha sempre cercato di dare una risposta alla questione riguardante la distinzione delle singole parti della giustificazione e il loro ordine reciproco, proponendo così un modello del processo della giustificazione, della cui complessità e istantaneità nessuno dubitava. In un unico momento avviene una serie di mutazioni le quali integrano, secondo un preciso ordine di natura, l'unico moto della giustificazione. Nell'indicare quest'ordine, i teologi

---

<sup>102</sup> 92) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.7 arg.5 e ad 5.

però non sono stati concordi. ILDEBERTO CENOMANENSE<sup>103</sup>93) distingue tra la pazienza di Dio che aspetta la penitenza, la sua disciplina, che esamina l'uomo in vista della giustizia, e la -657- giustificazione stessa che illumina in vista della vita (soprannaturale). La prima può essere paragonata alla mano estesa e minacciante; la seconda alla mano che preme e colpisce; la terza come la mano sovrastante che solleva in alto. La prima giova alla cautela, la seconda alla medicina, la terza alla protezione.

La terza, cioè la giustificazione è la più importante e si divide in giustificazione prima e seconda; la prima rende l'uomo giusto, è quella che fa il giusto; la seconda è invece quella che il giusto fa a sua volta, in quanto l'uomo non è uno strumento morto nelle mani di Dio che lo giustifica. La prima giustificazione poi ha tre figlie (cioè tre effetti), tra le quali la (230-42) prima è l'infusione della grazia, la seconda è la cooperazione del libero arbitrio e la terza è la distruzione del delitto (remissione del peccato). L'infusione è gratuita, la cooperazione è volontaria, la distruzione (del peccato) è "deifica" (e quindi congiunta alla consecuzione del dono santificante della grazia abituale). L'infusione scaccia le tenebre, la cooperazione elimina le spine, la distruzione del peccato toglie le rughe. Anche la seconda giustificazione ha tre parti: la continuazione nel bene, la promozione nel meglio, la consumazione nell'ottimo.

Come si vede, il linguaggio è molto plastico, adatto alla predicazione, ma ha il merito di far apparire con chiarezza la preparazione alla giustificazione, la sua realizzazione e la sua continuazione e di descrivere la complessità di questo processo, indicandone l'ordine delle parti con una netta insistenza sul primato della grazia e sulla precedenza dei moti dispositivi del libero arbitrio nei riguardi della remissione dei peccati e della consecuzione del dono abituale della grazia.

PIETRO DI POITIERS<sup>104</sup> 94) insiste sull'istantaneità della giustificazione ; la grazia opera e coopera simultaneamente nell'uomo secondo la simultaneità del tempo, ma non secondo quella della natura. Secondo la natura viene prima l'infusione della grazia e segue la cooperazione, perchè nella sua infusione la grazia eccita il libero arbitrio, il quale nello stesso momento presta il (231-43) consenso e coopera con essa. Quattro sono perciò i fattori che concorrono alla giustificazione: l'infusione della grazia, il moto proveniente dalla grazia e dal libero arbitrio, la contrizione e la remissione dei peccati. -658-

Non vi è in tutto ciò nessuna priorità di tempo, ma naturalmente precede l'infusione della grazia e le altre tre parti seguono secondo lo stesso ordine di natura. Ognuna di queste parti si dice "giustificazione", perché nessuna di loro può essere nell'uomo (giustificato) senza le altre tre. La seconda giustificazione è il moto procedente dalla facoltà del libero arbitrio e dalla grazia previa ed è la fortificazione nella fede, in quanto la fede è un moto procedente dalla fede (come virtù infusa) e dal libero arbitrio.

In questa descrizione è interessante l'accento messo sull'istantaneità della giustificazione e la chiara distinzione tra l'ordine temporale e quello di natura, il quale poi consente la distinzione delle quattro parti tra le quali quella assolutamente prima, da cui seguono le altre tre è identificata con l'infusione della grazia, mentre gli atti del libero arbitrio precedono la remissione dei peccati.

---

<sup>103</sup> 93) <sup>41</sup> HILDEBERTUS CENOMANENSIS, *Sermo sextus in Coena Domini*; MPL 171/541 C - 542 AB.

<sup>104</sup> 94) <sup>52</sup> PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque*, lib.III, cap.1; MPL 211/1042-1044.

L'atto di fede non è descritto con esattezza, ma si ritrova in quello che l'autore chiama "motus surgens ex gratia et libero arbitrio" e in questo atto la grazia non è soltanto operante, ma cooperante con il libero arbitrio, il quale è ovviamente attivo. L'altro moto del libero arbitrio che segue il primo è poi chiaramente indicato come "contritio".

GUGLIELMO D'AUXERRE<sup>105</sup> 95) connette tra di loro la grazia e l'espulsione del peccato. Come il peccato espelle immediatamente la grazia, così la grazia, quando subentra nel soggetto giustificato, espelle immediatamente il peccato. La (232-44) remissione del peccato è quindi un effetto immediato della grazia infusa e per conseguenza il moto del libero arbitrio e la contrizione non possono precedere l'espulsione del peccato. Un'altra ragione per cui il moto libero deve seguire la remissione dei peccati, è, secondo Guglielmo, il carattere meritorio del suo moto nell'ambito della giustificazione.

Il merito deve procedere dal soggetto come da una radice già purificata e questa purificazione è impensabile senza la precedente remissione dei peccati. La conclusione sarà perciò la seguente: in primo luogo bisogna porre l'infusione della grazia, in secondo luogo, la remissione dei peccati quanto alla colpa e alla pena eterna; in terzo luogo si mette il moto del libero arbitrio e in quarto, la contrizione. Segue in quinto luogo la remissione della pena temporale. Il fatto di annoverare -659- tra le parti della giustificazione la remissione della pena temporale, che avviene in seguito alla prima giustificazione, indica che l'Autore non ha esplicitamente presente la distinzione tra mutazione istantanea e successiva.

Interessante è anche l'assenza della distinzione tra l'infusione della grazia e la sua consecuzione da parte del soggetto: la grazia infusa è già nell'uomo e non può non espellere (233-44) immediatamente il peccato. La relazione tra l'infusione della grazia e la remissione dei peccati è quindi immediata, così che gli atti del libero arbitrio non possono incidere tra questi due termini, ma debbono seguire.

L'atto di fede non è chiaramente identificato e si dice semplicemente "motus liberi arbitrii", mentre l'atto di contrizione è chiamato esplicitamente col suo nome. Nonostante la divergenza tra l'ordine delle parti nella giustificazione secondo questa prospettiva e le altre due precedenti, rimane un aspetto comune a tutti questi modelli proposti, per spiegare il dinamismo della giustificazione ed è sempre *l'incontestabile primato dell'infusione della grazia*, dalla quale dipendono le altre parti della giustificazione.

Per quanto riguarda lo stesso S. TOMMASO D'AQUINO<sup>106</sup>96), vi è una notevole divergenza tra le sue opere giovanili e la *Summa Theologiae* a proposito dell'ordine naturale tra le parti della giustificazione. Nelle opere giovanili la grazia viene considerata prevalentemente come "forma" e la giustificazione come un'informazione del soggetto, che svolge il ruolo di una causa quasi-materiale. Sotto l'aspetto della forma, ed è questo il modo di considerare la giustificazione *per se* e *simpliciter*, prima c'è l'infusione della grazia, alla quale segue immediatamente la

---

<sup>105</sup> 95) <sup>43)</sup> GUILLELMUS ALTISSIODORIANUS, *Summa Aurea in IV libros Sententiarum*, lib.III, tract.II, cap.1, q.2; ed. Pigouchet, Parisiis, Unveränderter Nachdruck Frankfurt an Main, Minerva, 1964, Fo.122 vb-ra.

<sup>106</sup> 96) <sup>44)</sup> Cfr. l'ottima analisi fatta dal P. M. FLICK, SJ, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Romae, Gregoriana, 1947, p.198-199.

remissione dei peccati e solo dopo questa seguono gli atti del libero arbitrio. L'ordine è ovviamente inverso, se la considerazione avviene sotto il punto di vista della causalità materiale: il soggetto si prepara prima con gli atti liberi, poi è liberato dal peccato ed infine riceve la grazia santificante. L'ordine indicato nelle opere dell'età matura, soprattutto nella *Summa Theologiae*, è proprio (234-45) quello scartato nelle opere giovanili e consiste nel primato dell'infusione della grazia, alla quale seguono poi gli atti del libero arbitrio e finalmente la remissione dei peccati, con la consecuzione della grazia santificante e a questa parte termina il processo della giustificazione trovando in essa la sua -660- perfezione e consumazione.

S. Tommaso propone questo nuovo ed ultimo modello del processo della giustificazione non rinnegando del tutto la prospettiva precedente, ma modificandola in quanto arricchisce la considerazione originale della giustificazione, con la considerazione della medesima come un moto dal peccato alla giustizia, in cui il soggetto dotato del libero arbitrio è mosso da Dio che infonde la grazia giustificante. La causalità formale-materiale è così completata da quella finale-efficiente e l'ordine delle parti risulta diverso.

La grazia non informa soltanto, ma muove anche efficacemente alla giustizia e occorrerà perciò distinguere tra la sua infusione attuale e la sua consecuzione abituale. Gli atti del libero arbitrio seguono allora l'infusione della grazia, ma precedono la remissione dei peccati e la consecuzione della grazia abituale, svolgendo nei confronti di questo termine ultimo e perfetto della giustificazione una vera e propria azione dispositiva, sia materiale sia strumentale, secondo le due linee di causalità formale ed efficiente. Il libero arbitrio si trova allora secondo tutte le considerazioni possibili tra due momenti della grazia, cioè tra la sua infusione, dalla quale segue e la sua consecuzione alla quale dispone. L'azione preparatoria del libero arbitrio è in tal modo sempre sostenuta dalla grazia divina, che lo muove ai suoi atti salutari e lo informa dando ai suoi atti appunto la caratteristica di essere meritori e salutari.

Non vi è perciò nessuna preparazione dell'uomo alla grazia precedente l'azione divina. La grazia attuale previene sempre il libero arbitrio sia nella preparazione remota, non limitandosi solo ad offrire delle occasioni provvidenziali invitanti alla conversione, ma operando intimamente nell'anima umana, sia nella preparazione ultima ed adeguata, che fa parte della stessa giustificazione e che segue dall'infusione attuale della stessa grazia abituale. L'infusione della grazia ottiene così un rilievo ancora maggiore, in quanto muove il libero arbitrio e ne informa l'atto, distrugge il peccato nel soggetto e lo informa della grazia santificante conseguita a modo di un abito soprannaturale permanente.

(235-45)

## I. L'azione causale della grazia sul libero arbitrio

Come abbiamo visto, nelle sue opere giovanili S. Tommaso non mette molto in risalto l'azione efficace della grazia attuale, che previene il libero arbitrio in linea di causalità efficiente e talvolta dice perfino che se fosse così, gli atti liberi non sarebbero pienamente tali perchè non sarebbero pienamente in nostro possesso. Anche -661- nelle sue opere giovanili però insiste sul primato della grazia. L'uomo si dispone alla ricezione della grazia abituale e gli stessi atti

dispositivi di preparazione adeguata sono già formati dalla stessa grazia abituale, che è infusa in quel preciso istante ed entra nel soggetto informandolo.

Il libero arbitrio<sup>107</sup> (x) da solo basta in questa prospettiva alla preparazione remota, ma non basta alla conversione efficace. Infatti, affinché si realizzi quest'ultima occorre che gli atti liberi siano formati dalla grazia santificante e meritori. Nello stesso moto è infusa la grazia e si muove il libero arbitrio: in quanto il moto procede dal libero arbitrio, è disposizione alla grazia; in quanto è formato dalla grazia, è meritorio. La forma che entra nel soggetto espelle in questa stessa sua azione la forma contraria e così il (236-46) moto dell'alterazione termina all'ultima disposizione e alla generazione della forma.

Poiché l'alterazione è un moto continuo, il suo principio e i mezzi con cui si dispone il soggetto precedono secondo il tempo l'introduzione della forma sostanziale, il cui istante coincide con quello dell'ultima disposizione. Il moto della volontà invece non è continuo e perciò il suo primo moto può bastare per creare la disposizione ultima e se non basta il primo basterà l'ultimo di una serie di moti precedenti insufficienti (preparazione remota) e con il moto ultimo e sufficiente viene infusa la grazia santificante<sup>108</sup>(97).

Come si vede, il libero arbitrio non è sostenuto da Dio in linea di causalità efficiente intimamente operante in esso - un aspetto che S. Tommaso metterà in risalto nelle sue opere posteriori. Già qui si richiede però almeno la simultaneità dell'infusione della grazia e del moto libero e quest'ultimo dispone sufficientemente solo se procede già dalla grazia infusa ed informante in linea di causalità formale. In quanto il moto del libero arbitrio procede formalmente dal libero arbitrio stesso, è dispositivo; invece, in quanto procede da esso come formato dalla grazia santificante, ha ragione di merito.

La funzione dispositiva del libero arbitrio consiste effettivamente nella sua apertura intenzionale all'infusione della grazia giustificante e una simile apertura dev'essere considerata come -662- disposizione quasi-materiale del soggetto in vista della ricezione della forma soprannaturale, che è la grazia santificante. L'apertura della libertà umana non consiste in un atto (e quindi non vi è ancora sotto questo aspetto un'azione efficiente della grazia attuale, né un'azione dispositivo-strumentale dello stesso libero arbitrio), ma in una modalità del libero arbitrio data dal suo atto non "fisico" ma intenzionale e questa può essere sia di apertura sia di chiusura.

Nessuno può meritare la grazia con gli atti del libero arbitrio, ma se ha la libertà "aperta" alla grazia, quest'ultima viene infallibilmente infusa, perché Dio irradia la grazia su tutti; se invece oppone un ostacolo all'influsso della grazia, la grazia, pur essendo continuamente irradiata da Dio, non raggiunge più l'anima indisposta. Evidentemente il libero arbitrio passa dall'"apertura" alla

---

<sup>107</sup> (x) 45) Usiamo il termine "libertà" per indicare non solo la caratteristica della facoltà volitiva umana, ma anche per indicare questa stessa facoltà chiamata da S. Tommaso "libero arbitrio" e identificata con la volontà stessa (cfr. I, q.83, a.4). Ovviamente, in quanto dotata del libero arbitrio, tutta la facoltà volitiva è in qualche modo "libera" e si può chiamare "libertà". Il momento più specificamente umano si trova però nella libertà di scelta, nell'indeterminazione dell'ultimo giudizio pratico, nel passaggio tra il consiglio e l'elezione. La facoltà libera può essere conosciuta nella sua "libertà" dagli atti concreti che elicit. E' per questo che nel nostro studio partiamo da un'analisi di atti liberi procedenti dalla "libertà" umana mossa da Dio.

<sup>108</sup> 97) 46) Cfr. II Sent. d.5, q.2, a.1 c.a. dove si parla della decisione degli angeli.

“chiusura” per mezzo di un atto, che è quello del peccato e in questo atto la volontà è mossa da Dio solo a tutto ciò che vi è di positivo in esso, mentre la sua deformità morale formale e quindi la stessa chiusura sul piano intenzionale interiore, è dovuta alla volontà libera come alla causa assolutamente prima.

Un soggetto così impedito e chiuso non solo non riceve più la grazia, ma ha anche la volontà distorta, contraria a Dio fine ultimo e rivolta con un affetto disordinato verso dei beni particolari, che le sostituiscono soggettivamente il vero fine ultimo che è Dio. Per rettificarsi di nuovo, per “aprirsi” a Dio rivolgendosi a Lui come al suo fine ultimo anche soggettivamente, la libertà umana ha bisogno di un altro atto, ma questa volta di un atto buono e quindi tutto premosso da Dio, tanto secondo la sua attualità fisica, quanto secondo il suo contenuto interiore formale moralmente retto.

(237-47)

Mentre però l’atto cattivo è pienamente nel potere del libero arbitrio, essendo al di sotto delle sue capacità naturali<sup>109</sup>, e pertanto ha bisogno solo della premozione naturale all’atto fisico e alla materialità del suo contenuto interiore, l’atto buono supera le capacità naturali non del libero arbitrio integro, bensì del libero arbitrio distorto e ferito dal peccato e perciò, per elicitarlo, la libertà umana avrà bisogno non solo di una premozione naturale, ma anche di una mozione previa soprannaturale, della grazia attuale, la quale, come si è già detto, raggiunge allora l’atto tutto intero perchè è interamente buono e quindi interamente un “ente”<sup>110</sup> 97 bis).

Come si vede il -663- libero arbitrio dispone materialmente alla forma della grazia abituale impedendo o non impedendone l’infusione. Un tale impedimento di natura sua non è un atto “fisico”<sup>111</sup> y), bensì uno stato interiore, di ordine “intenzionale”, in (238-49) cui si trova la volontà libera. Per passare però dalla volontà retta alla volontà distorta occorre un atto moralmente cattivo, un peccato come atto vero e proprio, di ordine “fisico”, il quale termina alla deformità interiore della volontà, alla sua indisposizione e all’impedimento, che oppone all’infusione della grazia. Similmente, per passare di nuovo alla rettitudine e all’apertura interiore della volontà nei confronti del suo Dio continuamente irradiante la luce della sua grazia, è necessario un atto “fisico” di conversione, questa volta però sostenuto non solo da una premozione naturale, ma anche da una grazia attuale soprannaturale.

In coloro che sono infettati dal peccato originale senza peccati personali la volontà è distorta non sul piano di un atto personale, ma sul piano della natura (il peccato originale infatti raggiunge l’uomo e le sue potenze operative non attraverso la persona, bensì attraverso la natura umana) e per la sua rettificazione non si richiede allora un atto personale di conversione, ma un inserimento in Cristo, che assume e rinnova la natura umana, con la conseguente imputazione dei meriti dello

---

<sup>109</sup> Col peccato l’uomo si degrada, scende in certo modo al di sotto di se stesso (NdC).

<sup>110</sup> 97 bis) <sup>47</sup>) Cfr. *Contra Gentes* III, 159, n.3313 e 160, n.3314.

<sup>111</sup> (y) <sup>48</sup>) Il termine “fisico” che ricorre spesso in questo studio non indica ovviamente nulla di ciò che rientra nella scienza comunemente chiamata “fisica”. Nel vocabolario scolastico il termine viene usato per contrapporre il modo di essere naturale (fisico) a quello intenzionale (essere rappresentativo dell’oggetto nel soggetto) e morale (essere formale dell’atto umano *in genere moris*). Per questa distinzione cfr. R. MORENCY, SJ, *L’union de grâce* etc., p.178 ss. e A. GARDEIL, OP, *La structure de la connaissance mystique*, Revue Thomiste 29, 1924, VII, p.225 ss.

stesso Salvatore, i quali suppliscono allora alla mancanza di meriti personali <sup>112</sup>. Questo però è possibile solo nell'ambito del sacramento della rigenerazione, il quale rettifica la volontà disordinata a causa del peccato originale sul piano della natura senza un atto di conversione personale, perché non è preceduto nessun atto di avversione personale. In coloro però che sono capaci di una mozione libera e sono affetti anche da peccati personali l'avversione personale dev'essere tolta per mezzo di una conversione personale, sia nella giustificazione sacramentale, sia in quella extra-sacramentale. In ogni caso l'atto con cui viene rettificato il libero arbitrio risulta sempre da una grazia attuale precedente.

Come abbiamo già visto, S. Tommaso propone nelle sue opere giovanili uno schema della giustificazione fondato sulla causalità prevalentemente formale della grazia, considerata come prima nell'ordine della causa formale e come ultima in quello della causa materiale, in cui è preceduta dagli atti del libero arbitrio<sup>113</sup> 98). Più tardi, -664- mettendo maggiormente in risalto la caratteristica della giustificazione come di un moto, S. Tommaso darà un maggiore rilievo alla causalità efficiente sia quella principale della grazia attuale (infusione), sia quella strumentale del libero arbitrio. (239-50)

Evidentemente questo cambiamento, pur comportando una diversa sistemazione delle parti della giustificazione e sottolineando maggiormente la dipendenza di tutte dall'infusione della grazia, non può essere considerato come un abbandono totale dello schema precedente, il quale viene mantenuto in tutto ciò che vi è di buono in lui (la grazia infatti svolge anche una azione in linea di causalità formale e il soggetto si comporta nei suoi riguardi come una causa quasi-materiale), ma è completato ed arricchito da aspetti nuovi che permettono una spiegazione più esauriente e più completa<sup>114</sup>99).

L'elemento più significativo dello schema completo della giustificazione è quello del primato assoluto dell'infusione della grazia e della sua azione motrice e formatrice sugli atti del libero arbitrio. Tra l'atto del libero arbitrio moralmente buono e il suo atto meritorio sul piano soprannaturale non v'è nessuna continuità immediata e l'intervento della grazia infusa nella giustificazione si rende così assolutamente necessario<sup>115</sup>100). La prospettiva molinista invece<sup>116</sup> 101) stabilisce un legame infallibile tra la bontà naturale e l'infusione della prima grazia; l'uomo naturalmente buono (senza intervento della grazia preveniente) deve ricevere la grazia, non però perché gli sia dovuta per natura come pensavano i Pelagiani, ma perché Dio ha stabilito di concedere gratuitamente la grazia a tutti coloro che vivono una vita naturalmente onesta.

SUAREZ, polemizzando con VASQUEZ, contesta la formulazione finale secondo cui "la grazia è data *affinchè* l'uomo si converta", ammettendo soltanto quella causale secondo cui "la

---

<sup>112</sup> P.Tomas Tyn ha scritto fuori testo e a mano: MORENCY – GARDEIL (NdC).

<sup>113</sup> 98) <sup>49</sup> Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.2, q.1a 2 ad 2 e a.4, q.1a 1 sol.

<sup>114</sup> 99) Di questo si è già accorto il card. GAETANO, *Com.* in I-II, q.109, a.6, Ed. Leonina, VII, pp.300-301 (VI) scrivendo a proposito di questo sviluppo dottrinale in San Tommaso: "dicta sua ... ad meliorem sensum reducens, declarando et addendo".

<sup>115</sup> 100) <sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, p.300 (V).

<sup>116</sup> 101) <sup>51</sup> Cfr. l'analisi della posizione molinista-congruista in VAN DER MEERSCH, art. "Grâce", DThC VI/2, col.1603.

grazia è data *perchè* l'uomo si è convertito<sup>117</sup>102). Una cosa simile invece (240-53) risulta del tutto impossibile secondo la prospettiva tomista, la quale segue lo schema ultimo e più perfetto della giustificazione presentato da S. Tommaso. Il buon uso del libero arbitrio viene da Dio e se raggiunge il livello soprannaturale è impensabile senza la grazia preveniente. Questo vale poi in particolare anche per gli -665- stessi atti del libero arbitrio nell'ambito della giustificazione, i quali, essendo meritori, devono essere necessariamente preceduti dalla mozione della grazia attuale e formati dalla grazia abituale che viene infusa<sup>118</sup>103).

La disposizione alla forma infatti deve procedere dalla forma stessa e quindi gli atti liberi disponenti alla grazia procedono già da essa. Occorre evidentemente distinguere con S. Tommaso tra l'infusione e la consecuzione della grazia abituale<sup>119</sup>104). Gli atti liberi nella giustificazione seguono l'infusione di cui sono l'effetto e precedono la consecuzione in vista della quale dispongono il soggetto. L'uomo si converte a Dio *perché* Dio gli *infonde* la grazia, *affinchè* questa stessa grazia sia *conseguita* da lui a modo di abito permanente. (241-55)

Dio, infondendo la grazia giustificante, agisce sull'uomo e la sua azione è efficacissima perchè immediata. Il libero arbitrio si muove infatti mosso immediatamente da Dio stesso con una mozione soprannaturale attuale e transitoria passivamente ricevuta a modo di un'entità velle nello stesso libero arbitrio. La creatura ragionevole è un motore secondario vicinissimo al motore primo e mosso direttamente da quest'ultimo. Ora, più vicino è il motore secondario a quello primo e principale, più uniforme è il suo moto rispetto al primo motore. Sembrerebbe perciò che l'immediatezza dell'azione divina sull'uomo gli tolga la proprietà del moto libero rendendolo uniforme e quindi determinato *ad unum*.

Il principio però secondo il quale il motore secondo ha un moto più uniforme, se è più vicino al primo, vale per i moti intesi come passaggio dalla potenza all'atto, come l'atto di un ente in potenza in quanto in potenza. Così infatti la vicinanza maggiore del primo motore aumenta l'attualità e la determinazione del secondo, in quanto l'atto è per natura sua determinato e determinante, mentre la potenza è indeterminata e dispersiva.

Se invece si intende per moto l'atto del perfetto come quello di conoscere o di volere, allora la vicinanza maggiore del primo motore non rende più uniforme l'atto della (242-55) causa seconda quanto all'effetto, anzi l'azione della causa seconda -666- è più perfetta ed è perfetta proprio perchè vicina alla causa prima, e più pluriformi sono i suoi effetti, perchè l'agente spirituale è per natura sua universale e quindi tale da dominare gli effetti particolari; rende<sup>120</sup> però più uniforme l'azione della causa seconda quanto al modo di agire, che risulta più incisivo, perchè più simile all'azione del primo agente, che toglie al secondo agente le incertezze, le esitazioni, le variazioni

---

<sup>117</sup> 102) <sup>52)</sup> Cfr. F. SUAREZ, SJ, *Opera omnia*, ed. Berton, t.IX, p.367a; l.VIII, c.12.

<sup>118</sup> 103) <sup>53)</sup> Cfr. D. BAÑEZ, OP, in V.B. de HEREDIA, OP, *D. Bañez y las controv. etc.*, Madrid, 1968, p.227; e idem, *Com. in I*, q.23, a.5, § Henricus, cit. in DUMMERMUTH, o.c., p.281.

<sup>119</sup> 104) <sup>54)</sup> Cfr. VAN DER MEERSCH, DThC VI/2, col.1632.

<sup>120</sup> Il primo Motore (NdC).

della sua disposizione naturale imperfetta. In tal modo la mente umana mossa direttamente da Dio-causa prima si muove efficacissimamente alla stessa pluralità del suo effetto<sup>121</sup> 105).

San Tommaso accenna qui ad una distinzione ripresa dai suoi discepoli nella discussione teologica attorno all'efficacia degli aiuti divini. Si tratta della distinzione tra determinazione causale e formale. La grazia efficace predetermina il libero arbitrio sul piano causale, non sul piano formale. In altre parole la mozione previa dà all'atto libero la sua attualità "fisica", ma gliela dà in quanto è appunto per essenza sua libero, cioè in quanto consiste in un atto e in un contenuto intenzionale. La predeterminazione toglie all'atto libero procedente dal (243-56) libero arbitrio l'indifferenza passiva e quindi imperfetta, lasciandogli, anzi promovendo, attuando e causando in esso, l'indifferenza attiva che ne costituisce la perfezione propria.

Dio è un agente estrinseco, ma Egli stesso ha dato l'inclinazione libera alla volontà e quindi, anche se agisce "dal di fuori", agisce pure intimamente e "dentro" alla volontà libera movendola secondo la sua propria inclinazione interna<sup>122</sup> 106). L'azione divina determina quindi l'azione del libero arbitrio, ma lo fa secondo la modalità libera che gli è propria. Secondo la posizione *congruista*<sup>123</sup> 107) un tale influsso previo e determinante della causalità divina sul libero arbitrio impedisce il moto libero di quest'ultimo togliendogli la potenza all'opposto. Il libero arbitrio emette infallibilmente l'atto a cui Dio lo muove efficacemente. Questo, secondo i tomisti, non impedisce che *in sensu diviso*, considerato formalmente come libero arbitrio, quest'ultimo possa dissentire anche sotto l'influsso -667- efficace della premozione divina, anche se di fatto non dissente mai.

E' interessante che recentemente sono venuti incontro alla tradizionale posizione molinista-congruista, evidentemente con intenti ben diversi e addirittura opposti, degli autori protestanti<sup>124</sup> 108), i (244-59) quali dichiarano che la libertà potenziale di dissentire anche sotto l'influsso della grazia efficace così come è insegnata dalla scuola tomista è di fatto irreali e quindi inconciliabile con la libertà vera e propria. In questi autori recenti bisogna ovviamente considerare anche la totale incapacità di rendersi conto dell'analogicità dell'ente e quindi della distinzione tra ente potenziale ed ente irreali; secondo questa visione piuttosto univoca dell'ente, l'ente o è attuale o non è.

Mentre il congruismo rimprovera al tomismo di togliere la libertà perchè insisterebbe troppo sull'influsso della grazia, il protestantesimo è d'accordo che di fatto esso la toglie e se ne compiace, ma gli rimprovera di voler ancora salvare, a quanto pare a questi autori solo verbalmente, la libertà. La verità è che gli uni e gli altri sbagliano nell'attribuire al tomismo un predestinazionismo tale da distruggere la libertà della volontà umana e le affermazioni del libero arbitrio da parte di autori tomisti sono tutt'altro che puramente verbali.

Soprattutto occorre considerare che Dio agisce in una maniera trascendente e quindi al di là della stessa differenza tra il necessario ed il contingente essendo stato creato e l'uno e l'altro da Lui

---

<sup>121</sup> 105) <sup>55</sup>) Cfr. *De Verit* q.24, a.1, arg.14 e ad 14.

<sup>122</sup> 106) <sup>56</sup>) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.105, a.4 ad 1; ad 2.

<sup>123</sup> 107) <sup>57</sup>) Cfr. R. BELLARMINUS, SJ, *Disp. de controversiis christ. fidei adversus huius temporis haereticos*, t.IV, Mericanti, Romae, 1840, p.403ab (III ,1, 1, c.12).

<sup>124</sup> 108) Cfr. G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Gleerup, Lund, 1956, p.91.

stesso. Eminentemente libero, Dio contiene in sé la ragione formale di ogni libertà; infinitamente forte nel suo agire, Egli raggiunge tutte le sfumature dell'atto libero e tutte le sue determinazioni. Egli però lo causa e lo determina proprio secondo il modo che gli è proprio e che è quello della libertà. Dio agisce sul libero arbitrio muovendolo a muovere se stesso e predeterminandolo a determinare se stesso.

Nell'atto libero infatti è importante l'oggetto specificante, il quale essendo inadeguato, viene presentato come tale alla volontà dal giudizio pratico e quest'ultimo rimane pertanto indifferente<sup>125</sup>. La volontà nel suo atto efficacemente causato da Dio non può non rimanere libera, perché non può, nello -668- stesso atto di volizione, volere necessariamente un oggetto che le è presentato come non necessario dall'intelletto pratico. Sarebbe addirittura contraddittorio che un atto volontario fosse necessario nonostante l'indifferenza del giudizio pratico da cui deriva.

La volontà è già *in actu primo* in una determinata disposizione circa il suo oggetto e il suo atto in vista di questo oggetto. Questa disposizione è di natura sua intenzionale e costituisce l'essenza dell'atto libero; invece l'essere "fisico" dell'atto libero viene dalla premozione predeterminante da parte di Dio, il quale applica la volontà così disposta *ad actum secundum* e l'attuazione "fisica" contiene in tal modo in sé la stessa disposizione della volontà, di cui è l'attuazione. Se questa disposizione riguarda un oggetto adeguato alla volontà e quindi necessitante in linea di causalità finale, l'atto sarà spontaneo ma necessario; se invece l'oggetto è inadeguato rispetto alle aspirazioni della volontà sul piano finalistico, allora l'atto, pur essendo efficacissimo e determinatissimo sul piano dell'attuazione esterna, sarà secondo la sua stessa essenza interna così attuata, perfettamente libero.

La predestinazione divina antecedente causa il nostro libero consenso, però racchiude in sé una relazione ad esso come all'oggetto e all'effetto che causa. Sul piano causale l'azione divina è antecedente, sul piano "formale" invece non lo è perché attua una volontà formalmente già disposta (245-59) sul piano intenzionale interiore. Si tratta evidentemente di due aspetti formali diversi: nell'atto concreto l'essenza reale dell'atto umano libero non si sottrae alla causalità divina, la quale ne raggiunge tutte le sfumature, attuandolo sul piano "fisico" dell'atto di essere; l'esistenza infatti attua un'essenza già definita in se stessa, ma attuandola la permea intimamente raggiungendola in tutte le sue sfumature anche minime.

La mozione divina riguarda l'atto primo della volontà applicandola all'atto secondo, ma già nell'atto primo così applicato la volontà vuole il suo oggetto e per riflessione virtuale vuole volerlo - quando Dio attua fisicamente questa autodeterminazione intenzionale sia specificativa che esercitativa, agisce perfettamente in linea della stessa autodeterminazione libera già presente nell'atto primo intenzionale. Questo non significa che Dio aspetta l'autodeterminazione umana o che la sua azione sull'uomo addirittura dipenda da essa, ma vuol dire che l'azione divina sull'uomo rispetta perfettamente la natura dell'atto volontario, facendo uscire da lui il suo atto secondo nel modo che gli -669- è proprio<sup>126</sup>109). (246-60) La volontà già in atto rispetto alla sua disposizione

---

<sup>125</sup> La cosiddetta „indifferenza“ della volontà nel linguaggio scolastico significa che il libero arbitrio non è determinato *ad unum*, ma padroneggia le sue possibilità di scelta che lo lasciano „indifferente“ non nel senso che non lo interessino, ma nel senso che le sue possibilità non determinano la differenza delle scelte, scelte che invece dipendono da lui (NdC).

<sup>126</sup> 109) 59) Cfr. I.GONZALEZ DE ALBEDA , OP, *Commentariorum et disputationum* etc., p.74 b; PHILIPPUS A SS.ma TRINITATE, OCD, *Disp. theol. in I-II Divi Thomae*, t.II, p.508 b – 509 a; J.B.GONET., OP, *Clypeus*, tr.IV,

intenzionale libera è come tale in potenza all'atto entitativo "fisico" e quest'ultima potenza le è tolta dalla mozione divina predeterminante, in un modo tale che la volontà libera non solo mantiene, ma realizza la sua stessa attualità e ricchezza interiore potenzialmente già presente e ora attuale.

L'attualità conferita da Dio pervade poi tutto l'atto umano, anche la sua essenza data dall'autodeterminazione interiore libera in tutto ciò che quest'ultima ha di reale, di positivo e quindi di buono. Potenzialmente l'essenza dell'atto umano precede la sua attuazione entitativa proveniente da Dio; attualmente invece l'essenza stessa dell'atto umano si realizza dentro alla sua attualità "fisica" proveniente dalla mozione divina.

Dio, muovendo la volontà, ne attua la disposizione potenzialmente già presente e attuandola la causa. In questo modo la disposizione interiore ed intenzionale della volontà è come potenza già qualcosa di reale, di costituito, di definito, ma come atto si realizza solo nella mozione divina e nella attuazione fisica che essa conferisce. Sotto il primo aspetto precede; sotto l'altro segue l'azione divina. Precede però solo come potenza, come essenza priva di atto entitativo, anche se già definita e dotata di un suo contenuto interiore (il quale, nell'atto umano, è fornito dall'atto intenzionale della mente); segue invece come atto umano attuale, concreto, realmente esistente e imbevuto secondo tutta la sua essenza dell'esistenza così acquisita.

Dio, come motore esterno, è la causa prima da cui dipende ogni moto, anche quello del libero arbitrio, secondo il principio universale di causalità (247-60) e la sua azione non si limita ad una guida estrinseca dell'anima umana attraverso le diverse occasioni della vita, ma lo raggiunge nel suo intimo<sup>127</sup> 110). Dio agisce in modo tale che l'origine della sua azione è esterna, ma gli effetti ai quali termina sono interiori rispetto ad ogni agente secondo e in modo particolare rispetto alla libertà umana. L'azione procede allora da Dio e procede anche dalla causa seconda. Il libero arbitrio mosso da Dio non -670- è perciò passivo, ma è mosso da Dio proprio per muoversi. Questo vale evidentemente anche a livello soprannaturale nelle opere buone, che sono doni di Dio, ma allo stesso tempo sono oggetto di un precetto, cosicché si può intuire che siamo noi a compierle ed è Dio che fa sì che noi le facciamo<sup>128</sup> 111).

Ora, se l'atto umano libero procede dal libero arbitrio come dalla causa seconda, ma prossima rispetto all'effetto, è ovvio che l'agente infonde la sua caratteristica all'effetto in modo tale che il libero arbitrio dà attivamente al suo atto l'impronta essenziale della sua libertà, della sua indifferenza attuale, della sua ricchezza intenzionale<sup>129</sup> 112). In tal modo l'atto umano, pur essendo (248-63) causato dalla premozione divina, non è soltanto passivo, nemmeno nel primo momento della giustificazione sotto l'azione della grazia operante e può pertanto avere ragione di merito, perchè l'attività del libero arbitrio, la sua mozione da sè sul piano intenzionale, attuata dalla mozione

---

disp.9, a.5, § 1, n.75; t.I, p.336 a; L.V. GOTTI OP, *Theologia scholastico-dogmatica* etc., q.IV, dub.II, § 1, t.III, p.273b-274a; R.GARRIGOU-LAGRANGE, OP, art. "Prémotion physique" in DThC XIII/1, col. 48; M.BROWNE, OP, *De modo intrinseco libertatis* etc., Angelicum IX, 1932-4, pp.489-490.

<sup>127</sup> 110) <sup>60</sup> Cfr. *Contra Gentes* III, 89, n.2649; *Quodl.* I, 7, q.4, a.2 c.a.

<sup>128</sup> 111) <sup>61</sup> S.AUGUSTINUS, *De Praedest. sanct.*, c.11; MPL 44/976: "Ideo enim haec et nobis praecipuntur, et dona Dei esse monstrantur; ut intelligatur quod et nos ea facimus, et Deus facit, ut ea faciamus".

<sup>129</sup> 112) <sup>62</sup> Cfr. Th. de LEMOS, OP, *Panoplia Gratiae*, tr.II, c.13, n.145; t.III, p.120 b.

attuale della grazia, esige radicalmente la mozione da sè del libero arbitrio anche sul piano fisico, in modo tale che la sua prima mozione, effetto della grazia attuale operante, si trasforma immediatamente come in una continuazione diretta nella mozione del libero arbitrio attivo come causa seconda, anche sul piano “fisico” e la grazia che sostiene questa attività sarà pertanto una grazia cooperante e l’atto tutto intero, sia nella sua radice, sia nella sua continuazione, sarà meritorio.

Non è pertanto giusto ridurre l’attività della volontà solo al suo atto esteriore intendendo per atto esteriore addirittura l’atto imperato alle altre potenze<sup>130</sup> 113). La volontà impera infatti anche il suo proprio atto (riflessività), il quale può allora essere considerato non solo come elicitato, ma anche come imperato dalla volontà libera movente se stessa al proprio atto. Questa automozione però avviene sia (249-64) sul piano intenzionale e così la volontà è già attiva nei confronti del suo atto sotto l’influsso della prima grazia operante essendo fisicamente solo mossa senza muovere, sia sul piano fisico, quando la volontà muove se stessa anche fisicamente assecondando l’azione della causa prima e i suoi atti saranno -671- allora degli effetti della grazia cooperante.

In maniera radicale il merito è già presente nel primo moto della libertà causato dalla grazia operante; invece, in maniera formale e completa è presente nell’attività libera non solo intenzionale, ma anche “fisica” sotto l’influsso della grazia cooperante. L’attività “intenzionale” della volontà libera come movente se stessa esige infatti radicalmente la sua mozione da se stessa anche sul piano “fisico”. Gli atti dispositivi adeguati, che fanno parte della giustificazione, sono già meritevoli, in quanto elicitati dal libero arbitrio già attivo almeno interiormente con l’esigenza di continuare questa attività anche esteriormente sia negli atti elicitati che in quelli imperati. La grazia che muove il libero arbitrio umano ai suoi atti salvifici, lo muove sempre in maniera tale che esso muova se stesso a sua volta e questo vale generalmente per ogni tipo di grazia - quella operante e (250-64) quella cooperante -, con la sola differenza della modalità del moto attivo della libertà umana, la quale può essere sia interiore (intenzionale) sia esteriore (fisica).

L’incontro tra l’azione divina e la libertà umana si realizza proprio negli atti meritorii del libero arbitrio. Non è lecito separare questi due momenti come se l’uno fosse completamente estraneo all’altro, come vorrebbe fare la teologia protestante, né è lecito presentare la grazia come in qualche modo assorbita e appropriata dal libero arbitrio come vorrebbero alcune correnti nella teologia orientale<sup>131</sup> 114). Le due azioni, o meglio linee di azione, hanno delle origini perfettamente distinte, ma si incontrano nell’azione stessa, in quanto la causa libera creata agisce in virtù della causa prima increata, cosicché l’azione è propria del soggetto umano e dominata da esso e allo stesso tempo proviene dalla mozione soprannaturale del tutto gratuita da parte di Dio ed è informata dalla forma soprannaturale del dono abituale della grazia santificante.

S.Tommaso insiste sulla presenza nell’azione meritoria e del moto libero e della grazia divina come di due principi attivi distinti, ma intimamente cooperanti a due livelli subordinati di causalità<sup>132</sup> 115). L’atto meritorio infatti dev’ essere dominato dall’uomo perchè possa essere offerto

---

<sup>130</sup> 113) <sup>63</sup>) Questa è la tesi di F.ZIGON, *Gratia operans et cooperans*, in: EThL V, 1928-4, pp.623-626.

<sup>131</sup> 114) Cfr. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, Aubier, Paris 1960, pp.194-195.

<sup>132</sup> 115) <sup>64</sup>) Cfr. *De Verit.*, q.29, a.6 c.a.

da lui a Dio come un prezzo da lui pagato per un premio e -672- allo stesso tempo deve avere un valore intrinseco equivalente al bene strettamente soprannaturale della vita eterna, il che è possibile solo perchè l'atto è tutto imbevuto della grazia santificante. Il fatto che gli atti di preparazione adeguata del libero arbitrio nell'ambito della giustificazione siano meritevoli, manifesta che nella giustificazione avviene questo mirabile incontro tra la libertà umana e la grazia divina.

Gli atti liberi però non sono meritori in quanto riguardano la giustificazione stessa (e perciò nel suo ambito risultano dalla sola grazia operante), ma lo sono in quanto ordinano l'uomo già giustificato alla vita eterna (e così risultano dalla grazia cooperante, nell'ambito della giustificazione seconda, che continua il primo momento della ricezione della grazia santificante nella vita del giusto). La giustificazione dipende tutta dall'azione della grazia infusa, ma l'infusione della grazia non lascia il libero arbitrio (251-65) inattivo: lo trova già nel suo atto interiore e lo muove all'atto esteriore di collaborazione e di continuo progresso sulla via della santificazione intrapresa con il primo istante della giustificazione. -672 aggiunta-

A questo proposito vi sono dei tentativi recenti di avvicinare S. Tommaso a Lutero. Per riuscire in questo intento bisogna ovviamente annullare la libertà umana negli atti mossi dalla grazia attuale. Si esclude così la libertà di indifferenza, dicendo che la conversione a Dio riguarda il fine ultimo e quindi l'oggetto adeguato della volontà, nei confronti del quale essa non può rimanere indifferente<sup>133</sup> (n). Questo è vero, ma non in *status viae* (dove avviene la conversione), perchè in questo stato il fine ultimo che è Dio non può essere adeguatamente proposto e la conversione rimane quindi perfettamente libera (un fatto confermato da tante conversioni mancate). Nè si può dire che la giustificazione esclude la libertà umana perchè dipende tutta dalla predestinazione<sup>134</sup> (o). Basta leggere solo un po' S. Tommaso per accorgersi che, secondo lui, Dio predestina l'uomo a convertirsi a lui *liberamente*, così che la stessa libertà è effetto della predestinazione e dell'azione divina nell'uomo.

(252-67)

## II. La libertà come essenza dell'atto volontario fisicamente premosso<sup>135</sup> (x)

### a) L'atto libero in genere

Alla base della volontà c'è la natura e alla base della libertà c'è la determinazione. La volontà infatti ha una potenza *ad multa*, mentre la natura è determinata *ad unum*. Ora, se si considerano diversi livelli dell'ente, si può dire che alla base dell'ente naturale c'è la volontà in quanto la natura creata è un'opera della volontà divina. Se invece si considera un'unica realtà dotata di natura, intelletto e volontà, allora precede la natura, segue l'intelletto e alla fine viene la volontà.

---

<sup>133</sup> (n) <sup>65</sup> Cfr. O.-H. PESCH *Die Theol. d. Rechtf.* etc., p.682

<sup>134</sup> (o) <sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, p.855, 857, 861, 870, 873-874 e cfr. anche p.697. A pag. 862 si legge addirittura: "Wo Gottes Wirken unmittelbar den kategorialen Einzelakt trifft, ist nicht mehr einzusehen, wie dieser noch frei bleiben soll". Un molinista che accusa i tomisti di determinismo non potrebbe essere più esplicito.

<sup>135</sup> (x) <sup>67</sup> Cfr. M BROWNE., OP, *De modo intrinseco libertatis* etc., Angelicum IX, 1932-4, pp.482-490.

La natura è il principio di sussistenza, mentre la volontà è il principio dell'ordine del sussistente al fine. L'inclinazione della volontà a sua volta è una realtà nel senso pieno del termine e quindi ha a sua volta una natura determinata e precisamente definita dall'inclinazione necessaria della stessa volontà al fine ultimo. La natura della volontà però non le toglie la caratteristica di essere (253-68) volontà e quindi di essere libera circa tutti gli oggetti all'infuori del fine ultimo adeguatamente presentato dall'intelletto.

L'azione della natura precede e fonda l'azione della volontà e anche in Dio la generazione naturale del Figlio è la ragione di tutto ciò che avviene per volontà divina, cioè delle creature<sup>136</sup> 116). L'atto libero -673- procede da un ente che è una natura individua e sussistente e procede da questo supposito secondo la conoscenza previa dell'intelletto. La stessa potenza volitiva si presenta come una tendenza e può essere considerata come una natura tendente in maniera determinata al suo fine connaturale preconosciuto come tale. Come si vede, nell'atto volitivo si ritrovano tutte queste componenti: la natura, l'intelletto e la stessa tendenza volitiva, che procede dalla natura secondo la conoscenza intellettuale diretta ad un fine presentatole da essa.

La rappresentazione intellettuale, o conoscitiva in genere, che si interpone tra l'ente naturale, che è il soggetto della volizione e la volontà, fa sì che la tendenza di un tale soggetto dotato di conoscenza non sia solo naturale e "fisica", ma ha anche una sua interiorità intenzionale propria. La tendenza volitiva allora (254-69) sarà di ordine naturale-fisico e di ordine rappresentativo-intenzionale. Se l'intenzione dell'intelletto non è solo una rappresentazione immediata e particolare come avviene nella conoscenza sensitiva, ma è un concetto astratto e universale, tale da contenere in sé molti individui, come avviene nella conoscenza intellettuale, la tendenza volitiva che ne segue non sarà determinata alla volizione dei singoli beni particolari, ma sarà "distaccata" da essi come l'universale è al di sopra dell'individuo e li dominerà.

Solo il bene riconosciuto come infinito fa coincidere l'apertura universale con la sua concretezza e quindi non potrà non essere voluto; tutti gli altri beni invece saranno voluti liberamente in base a questa volizione naturale fondamentale e quasi per differenziazione da essa. La ragione per cui la volontà vorrà questo o quel bene particolare sarà allora la sua caratteristica di essere fine, di partecipare alla ragione formale del fine, che la volontà vuole spontaneamente, ma necessariamente; allo stesso tempo però la partecipazione particolare di un bene limitato alla ragione universale di fine non adegua l'infinità universale di questa stessa "ratio finis" e perciò, in quanto distinto dal (255-69) fine ultimo, il fine particolare sarà voluto liberamente.

L'atto libero procede quindi dalla stessa tendenza naturale della volontà per mezzo della conoscenza intellettuale della ragione universale del fine o della sua realizzazione particolare e parziale nel bene limitato liberamente voluto. L'atto volitivo procede quindi da un soggetto naturale per mezzo dell'intelletto in modo tale che la stessa potenza volitiva contiene in sé la naturalità della sua stessa tendenza e l'illuminazione interiore dell'intelletto, il quale nella presentazione dell'oggetto adeguato determina la natura stessa della -674- volontà causandone invece l'indifferenza attiva nella presentazione di un oggetto particolare inadeguato, sussunto sotto la ragione universale del bene, ma distinto da essa e quindi voluto liberamente e senza determinazione naturale.

---

<sup>136</sup> 116) 68) Cfr. *De Pot.*, q.2, a.3 ad 6.

La volontà, considerata formalmente come volontà, è per natura sua indeterminata e quindi contrapposta al modo di causare delle cause naturali. L'effetto infatti assomiglia alla forma dell'agente per mezzo della quale agisce. Le cose naturali hanno una sola forma che conferisce a loro l'essere e perciò quale una cosa è, tale è l'effetto della sua operazione. La forma per mezzo della quale agisce la volontà non è una sola, ma sono molte forme secondo la moltitudine dei concetti conosciuti dalla ragione. Ciò che la volontà fa non è quindi tale e quale è l'agente, ma è tale quale l'agente lo conosce e lo vuole<sup>137</sup> 117).

Il principio dell'operazione è la forma e la forma naturale che dà l'essere "fisico" è una sola. Per conseguenza le azioni naturali seguono la forma unica e determinata del soggetto da cui procedono. Ma vi sono dei soggetti dotati di una forma naturale che contiene in sé una pluralità di forme intenzionali. La forma naturale infatti può essere una sola perchè l'essere che dà al soggetto è uno solo, ma l'essere unico sul piano naturale può essere moltiplicato infinitamente sul piano (256-70) della rappresentazione conoscitiva, per mezzo della quale un soggetto naturale riceve in sé l'essere di altre cose naturali.

Evidentemente non si tratterà del loro essere fisico, perchè allora vi sarebbero più forme in un unico individuo, il che contraddice il principio dell'individuazione. La presenza delle altre cose naturali in un soggetto può avvenire perciò solo secondo la rappresentazione conoscitiva dell'oggetto distinto dal soggetto e intenzionalmente presente in esso. Se la rappresentazione conoscitiva è dell'oggetto secondo la sua particolarità, come avviene nella conoscenza sensitiva, allora le specie conoscitive esistono nel soggetto conoscente in maniera intenzionale, ma particolare, e la tendenza che ne segue è spontanea ma non libera.

Se invece la rappresentazione è universale come avviene nell'intelletto, la presenza della specie conoscitiva è intenzionale e universale anche quanto al -675- suo contenuto conoscitivo e la tendenza che ne segue sarà imbevuta di questa pluralità di individui contenuti nell'universale conosciuto e quindi non potrà essere determinata ad un solo individuo particolare, ma è aperta a molti e cioè indeterminata e libera.

La volontà è imbevuta della ricchezza intenzionale della conoscenza intellettuale e segue l'intelletto come la tendenza segue la forma operativa di un determinato soggetto naturale. La volontà però non è l'intelletto e quindi non si ferma alla rappresentazione conoscitiva, (257-70) ma, essendo per natura sua una tendenza, tende, attraverso essa, alla realtà esterna, naturale e "fisica"<sup>138</sup>, rappresentata dalla specie intelligibile. Questa realtà evidentemente non è universale e astratta, ma, secondo il suo essere reale, "fisico" e naturale, è concreta e individuale. L'intelletto rende possibile una simile tendenza perché conosce l'individuo proprio nella sua specie intenzionale universale e la volontà tende all'individuo esterno e concreto così conosciuto, cioè tende ad esso come ad un individuo sussunto sotto un concetto universale che non adegua.

Da questa inadeguatezza trae la sua origine la libertà, che caratterizza ogni atto di volizione di un oggetto particolare come la sua stessa essenza o natura<sup>139</sup>. L'atto di scelta volontaria

---

<sup>137</sup> 117) <sup>69</sup>) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.41, a.2 c.a.; *De Pot.*, q.3, a.13 c.a.

<sup>138</sup> Meglio: ontologica. Può trattarsi di una realtà fisica ma anche spirituale (nota del Curatore).

<sup>139</sup> Della libertà (NdC).

riguardante un oggetto particolare come particolare è per essenza sua libero. La volontà, imbevuta<sup>140</sup> dall'intelletto, differisce da esso nella sua funzione come la tendenza differisce dalla rappresentazione. La volontà infatti non produce una somiglianza dell'oggetto nel soggetto, ma imprime qualche somiglianza del soggetto volente nel bene voluto operando l'unione tra il soggetto amante e il bene amato<sup>141</sup> 118). L'atto della volontà nella scelta di un bene particolare appartiene alla volontà e quindi procede da essa come da una tendenza del soggetto verso l'oggetto concreto, ma questa stessa tendenza è pervasa dalla mediazione del consiglio pratico dell'intelletto deliberante, il quale valuta il rapporto tra il bene particolare e la ragione universale del bene secondo una valutazione "aperta", in quanto la particolarità del bene da scegliere non adegua la ragione universale del bene, lasciando così un margine di apertura che imprime nell'atto concreto della volontà umana la caratteristica essenziale di indifferenza attiva, di indeterminazione e quindi di libertà. -676- (258-71)

## **b. L'atto umano concreto**

La bontà e la malizia qualificano moralmente ogni atto umano concreto. Non vi è infatti un atto umano concreto moralmente indifferente. Nei due casi però il rapporto tra la libertà umana e la mozione - sia naturale che soprannaturale - da parte di Dio dovrà essere diverso, in quanto l'atto umano buono dipende tutto da Dio e tutto dall'uomo, mentre l'atto umano cattivo dipende e da Dio e dall'uomo in tutto ciò che ha di buono, ma sotto il suo aspetto di malizia morale formale si sottrae alla causalità divina dipendendo unicamente dalla volontà umana disordinata.

Vediamo ora come si svolge in particolare un'azione umana buona e un'azione umana cattiva con il mutuo intervento a livelli di causalità diversi e subordinati uno rispetto all'altro della libertà umana e della premozione naturale e soprannaturale divina.

*-aggiunta: scritto a mano a p.681-*

In genere si possono distinguere tre aspetti del bene e del male.

- 1) *L'aspetto ontologico:*
  - a. l'aspetto ontologico *trascendentale* e in questo senso il bene coincide con l'ente;
  - b. l'aspetto ontologico *predicamentale* e in questo senso l'atto fisico come un ente particolare è sempre buono; la sua particolarità però consente uno spazio al limite e alla privazione.
- 2) *Il bene antropologico*, che è di ordine interiore e intenzionale ed è potenziale rispetto alla sua attuazione "fisica". Il male formale come pura privazione avrà qui il suo luogo. Il male morale sarà infatti costituito da un atto umano (259-71) disordinato e quindi da un'autodeterminazione disordinata della volontà libera nel suo atto interiore, che ha una sua realtà intenzionale, ma è puramente privativo sul piano dell'ente fisico.

---

<sup>140</sup> Fecondata (NdC).

<sup>141</sup> 118) 70) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.87, a.4 c.a.; *Contra Gentes* I, 79, nn.673-675; e soprattutto *De Pot.*, q.10, a.2 ad 11.

3) *La bontà e malizia formalmente morale* dipenderà perciò dalla conformità o meno dell'atto umano nella sua realtà interiore alla norma della legge morale.

‣ **Il dinamismo interno dell'atto umano buono**

Bisogna precisare, per quanto riguarda l'intervento divino, che gli atti umani parzialmente buoni possono essere elicitati dall'uomo con la sola premozione naturale, mentre gli atti umani di ordine soprannaturale, oppure di ordine naturale, ma tali da adeguare la totalità del bene umano connaturale (ad es. la capacità di evitare tutti i peccati mortali) nell'ipotesi attualmente verificatasi della natura umana corrotta, necessitano l'intervento della mozione divina soprannaturale della grazia attuale. Se tale mozione porta effettivamente al suo termine la grazia conferita, è stata efficace; se invece tale termine non è stato di fatto raggiunto, bisogna nondimeno supporre che l'uomo aveva l'aiuto sufficiente per raggiungerlo, che Dio gli ha dato l'aiuto della grazia attuale sufficiente, radicalmente efficace, (260-71) ma impedita dal disordine intrinseco della volontà.

L'aiuto efficace invece trova la volontà disposta a collaborare e crea in essa questa stessa disposizione che trova. La disposizione infatti precede sul piano intenzionale, fisicamente potenziale e segue sul piano intenzionale fisicamente attuato dalla mozione divina. In questo modo non vi è contraddizione nell'affermare che la grazia trova una disposizione che essa stessa crea attuandola su di un livello diverso. Dopo questa precisazione riguardante l'aiuto divino soprannaturale, possiamo procedere all'analisi dei due atti umani - quello moralmente buono e quello cattivo - parlando della mozione divina in genere, che comprende in sé sia la premozione fisica "naturale", sia la grazia preveniente attuale nell'ordine soprannaturale. -677-

S. Tommaso dice che il bene e il male delle azioni dev'essere giudicato come il bene e il male delle cose naturali. Ora in tutte le cose il bene è coestensivo con l'essere: ogni cosa è tanto buona quanto è dotata di essere. Certe cose però mancano di qualche aspetto dell'essere, non hanno la pienezza dell'essere e quindi sono buone in tutto ciò che hanno di essere, ma in quanto mancano della pienezza dell'essere, mancano del bene e pertanto si dice che sono "cattive". Il bene consiste perciò non solo nell'essere, ma nella sua pienezza; il male per conseguenza non consiste nella totale privazione dell'essere che lo annienterebbe, ma nella sua privazione parziale.

Nell'atto umano perciò vi sarà tanto di bene quanto vi è dell'essere dovuto a un tale atto e in quanto gli mancherà qualcosa della pienezza di essere dovuta, sarà considerato come cattivo.<sup>142</sup> 119). L'atto umano sarà buono se ha tutta quella pienezza di essere che deve avere; sarà cattivo, se gli (261-72) mancherà qualcosa di questa pienezza. In questo caso conserverà una bontà parziale, ma siccome la bontà è per sé totale e integra, dovrà essere considerato semplicemente come cattivo e solo sotto un certo aspetto particolare come buono.

In altre parole l'atto umano buono si presenta come una pienezza di essere corrispondente a ciò che è dovuto a un tale atto (non si richiede ad esempio che l'atto umano sia infinito, perché sarebbe una perfezione che non gli è propria ed è per questa ragione che non si dà mai qualcosa come il "male metafisico" consistente nell'assenza di una perfezione non dovuta). Un atto umano

---

<sup>142</sup> 119) 71) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.18, a.1 c.a.

buono corrisponde ad una certa pienezza di essere; non vi è in esso nulla di mancato, nessun vuoto di essere, nessuna privazione, nessuna parzialità.

Ora, la volontà come causa dell'atto umano buono dev'essere a sua volta buona e lo è sempre nel suo atto naturale; non lo è invece sempre nel suo atto formalmente volitivo, perchè sotto questo aspetto formale è in potenza al bene e al male morale. L'atto naturale della volontà è la sua tendenza naturale al bene universale e questa tendenza non è libera nè responsabile e quindi non può -678- essere moralmente qualificata. Tuttavia, come una realtà naturale è buona. Da questa tendenza naturale di volere il fine in genere la volontà libera riconduce se stessa all'atto di volere un tale fine con un tale ordine di mezzi in vista di esso.

La volontà muove allora se stessa a volere attualmente un tale fine con tali mezzi; il termine della sua propria mozione è un atto di volizione concreta, che ha un'esistenza (e sotto questo aspetto si parla dell'esercizio dell'atto) e una natura specifica, data dal rapporto all'oggetto e al fine (e sotto questo aspetto si parla della (262-71) specificazione dell'atto). La tendenza volitiva attuale nei riguardi del suo fine naturale universale attua la volontà nell'atto di volizione di un fine concreto da raggiungere con determinati mezzi. In una maniera analogica l'intelletto che attualmente conosce i principi naturali universali, conduce se stesso all'atto di conoscenza delle conclusioni più particolari.

Affinchè la volontà sia buona non solo come natura nel suo atto naturale (così infatti è sempre buona), ma anche nel suo atto formalmente volitivo procedente dalla volontà in quanto è volontà, la volizione libera del fine particolare da raggiungere con tali mezzi ordinati ad esso deve essere a sua volta ordinata<sup>143</sup> 120). Per essere buono l'atto umano dev'essere ordinato ad un fine moralmente buono raggiunto con mezzi retti e nelle dovute circostanze concrete. Ora, un tale atto pienamente buono è anche pienamente un ente e perciò dipende secondo tutto se stesso dalla mozione del primo agente divino, alla quale si deve ricondurre tutto ciò che vi è di ente nell'effetto. Si dovrà ricondurre a Dio tanto la bontà naturale dell'atto, il suo aspetto fisico, e anche la sua intenzionalità interiore, il suo aspetto di libertà, responsabilità, moralità. Tutto (263-72) ciò infatti esiste e per conseguenza è causato da Dio come dalla sua causa prima e dalla volontà come dalla sua causa seconda<sup>144</sup> 121).

La moralità poi sarà buona non solo materialmente, cioè in quanto l'atto ha una tale qualificazione morale oggettiva (così infatti risulta "buona" anche la moralità materiale del peccato, in quanto cioè costituisce una qualità oggettiva realmente esistente), ma sarà buona anche formalmente, in quanto l'atto libero realizza -679- la relazione di corrispondenza con la norma morale ultimamente fondata nella stessa natura umana. Si può allora dire che la stessa intenzionalità interiore con la sua moralità formale corrisponde alla bontà naturale, alla quale l'uomo è ordinato. La bontà della volontà libera, della volontà come volontà, corrisponde allora alla bontà naturale della volontà, della volontà come natura. Il fine particolare, oggetto di scelta libera, corrisponde allora infatti al fine universale ed ultimo, oggetto di tendenza naturale. L'atto sarà buono e secondo la sua attuazione fisica e secondo la sua essenza costituita dal suo atto intenzionale interiore e

---

<sup>143</sup> 120) 71 bis) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.8, a.3 c.a.; *De Malo* q.2, a.3 ad 2.

<sup>144</sup> 121) 72) Cfr. *De Malo*, q.3, a.2 c.a.

l'essenza sarà allora tutta attuata, causata, permeata ed pervasa dall'atto fisico proveniente dalla mozione divina. La premozione fisica raggiungerà (264-73) allora con la sua azione causale tutte le dimensioni dell'atto umano buono.

‣ **Il dinamismo interno dell'atto umano cattivo.**

Nell'atto umano cattivo l'interiorità dell'atto sotto l'aspetto morale formale è disordinata e consiste pertanto in una privazione della relazione di corrispondenza con la norma morale e sotto questo aspetto l'atto si presenta in una sproporzione tra il fine particolare realizzato in esso e il fine naturale ultimo, al quale l'uomo è destinato. Tale sproporzione costituisce una privazione dell'ente e questa come non-ente si sottrae alla causalità divina, essendo dovuta unicamente al disordine, al difetto, alla mancanza nell'atto interiore della volontà libera, il cui atto intenzionale così disordinato è fisicamente attuato nella premozione senza che la causalità divina raggiunga il disordine formale.

La privazione dell'ente non può esistere<sup>145</sup> e quindi non può essere attuata o direttamente causata. Occorre però distinguere bene tra la moralità formale e materiale. Come realtà naturale, "fisica", l'atto del peccato è sempre "buono", non lo è invece moralmente. La moralità deriva evidentemente dalla libertà dell'atto, ma lo qualifica in due modi, sia riferendosi alla sua (265-73) esteriorità come una qualsiasi qualificazione reale, sia riferendosi formalmente alla sua intenzionalità interiore, fonte della sua libertà e quindi della sua moralità.

Nel primo caso si ha la moralità materiale, nel secondo la moralità formale e solo quest'ultima è disordinata, mancata, privata dell'essere dovuto e quindi non-essere, ma un non-essere esistente dentro ad un essere reale, che è l'atto fisico e la sua "natura" esteriore con tutte le sue qualificazioni reali, compresa quella della moralità materiale. Anche in questo caso l'atto è tutto causato da Dio, tranne il disordine morale -680- formale, il quale, preso in se stesso, è un non-ente, un puro difetto e quindi al di fuori di ogni causalità effettiva. Con ciò stesso si sottrae alla causalità divina, che è sempre effettiva e deve essere perciò attribuito alla causalità seconda della volontà, quale causa prima e deficiente della privazione dell'ordine morale formale in un atto umano cattivo. In questo senso si può dire che l'uomo peccando impedisce l'azione divina non ricevendo da Dio ciò che Egli è sempre pronto a dargli<sup>146</sup> 122). (266-74)

In che modo però resiste la volontà alla mozione divina? La sua stessa resistenza è un atto e quindi è a sua volta causata da Dio o in che modo deve intendersi l'impedimento che la libertà umana oppone peccando all'azione divina? S. Tommaso constata che la volontà prima dell'elezione deficiente di un bene particolare con un male per sè annesso dev'essere già deficiente in se stessa, non facendo attenzione alla regola della norma morale. Il non fare attenzione non è un atto, ma è causato dalla sola volontà nella quale c'è il potere di agire o non agire. La volontà attua se stessa in

---

<sup>145</sup> In realtà la privazione esiste, ma esiste come non-ente o non-essere. Padre Tomas intende dire che non ha essere, non è essere (NdC).

<sup>146</sup> 122) 73) Cfr. Fr.SYLVESTRIS Ferrariensis, *Com. in Contra Gentes* III, 159; ed. Leonina, Romae, 1926, t.14, p. 466 a: "merito homini imputatur, si gratiam ... non accipiat: quo denim non recipiat aliquid ab eo qui paratus est dare, et qui quandoque ad accipiendum instigat, non est absque eius imputatione".

un atto in cui non bada alla norma morale e il difetto della volontà assume ragione di colpa proprio perchè è da essa attuato dall'atto concreto di scelta libera disordinata.

Il difetto dell'ordine razionale non è un peccato attuale, ma non è nemmeno casuale e quindi è un difetto volontario. Il difetto stesso non è moralmente cattivo precedentemente all'atto, ma lo è nell'atto, perchè la volontà non doveva determinare se stessa ad un atto senza rettificare il suo ordine rispetto alla norma morale. La volontà imprime al difetto precedente all'atto la ragione di colpa morale, perchè l'atto è nel suo potere<sup>147</sup> 123). La volontà resiste (267-75) alla mozione divina sottraendosi ad essa non con un atto concreto, positivo, che dovrebbe essere a sua volta causato da Dio, ma con un disordine puramente privativo che deriva dalla sola volontà.

L'intenzione potenziale del fine disordinato viene attuata dalla volontà, che determina interiormente se stessa alla scelta attuale di un tale fine. Dio attua fisicamente l'essenza costituita dall'atto volontario intenzionale disordinato dandole l'essere e attuandone così tutte le dimensioni, causandole, con la sola eccezione dello stesso disordine morale formale. Nell'atto buono invece - 681- l'atto intenzionale interiore è ordinato e perciò non presenta nessuna privazione ontologica ed è attuato fisicamente tutt'intero da Dio, la cui mozione ne causa quindi tutte le dimensioni, compresa quella della stessa libertà ordinata, dello stesso ordine morale formale. La malizia formale del peccato è dovuta solo all'uomo, mentre la bontà dell'atto umano buono è dovuta tutta all'uomo e tutta a Dio: all'uomo come causa seconda e a Dio come causa efficiente prima.

-682- (268-1)

## CONCLUSIONE

La conclusione di questo lavoro cercherà di mettere in evidenza le tesi principali e la connessione tra di loro. Si tratterà quindi di un breve riassunto dei risultati ottenuti durante lo studio del problema della giustificazione, con la finalità principale di far vedere gli sviluppi di questo lavoro. Le conclusioni parziali delle singole parti di questo nostro studio avevano bisogno di ampie dimostrazioni, spiegazioni e documentazioni con l'inconveniente, purtroppo inevitabile, di perdere di vista l'insieme. Ripasseremo allora i singoli punti principali riducendoli alle enunciazioni fondamentali e ordinandoli in modo tale che possa apparire con chiarezza lo sviluppo interno di questa nostra tesi, cioè la stessa tesi nel suo insieme.

---

<sup>147</sup> 123) 74) Cfr. *De Malo*, q.1, a.3 c.a.; *Contra Gentes* III, 10, nn.1947-1950; *II Sent.*, d.39, q.1, a.2 c.a.

## I. I. LA PREMINENZA DEL TOMISMO NELLE SOLUZIONI O PRINCIPI DI SOLUZIONE OFFERTE DA S. TOMMASO A PROPOSITO DELLA GIUSTIFICAZIONE.

Già nell'introduzione a questo studio abbiamo accennato alla scelta del tema, che riguarda il processo della giustificazione sotto il duplice aspetto dell'azione divina e della libertà umana secondo gli insegnamenti di S. Tommaso d'Aquino. La scelta dell'autore che abbiamo seguito non è stata casuale. E' stata determinata non solo dalle esortazioni continue del Magistero Ecclesiastico<sup>148</sup> 1) e nemmeno dalla saggezza eminente (269-1) oggettivamente insita negli scritti del Dottore Comune, bensì soprattutto dalla particolare sapienza, con cui egli tratta il problema tanto arduo della giustificazione, del moto dell'uomo dotato di intelligenza e di libera volontà dallo stato di peccato allo stato di giustizia e di grazia. Tra tanti tentativi di soluzione quello offerto da S. Tommaso presenta sempre dei vantaggi incomparabili assumendo in sé tutti i principi positivi degli altri sistemi e aggiungendovi un'unità sintetica ordinata, secondo i dettami del più alto sapere metafisico atto a cogliere e ad illuminare anche gli aspetti più "umili" della verità. -683-

Il trattato sulla grazia di cui fa parte la questione della giustificazione è inserito, secondo lo stesso ordine dottrinale indicato da S. Tommaso, nella parte morale della teologia. Tale opzione scientifica non può sorprendere se si prende in considerazione il fatto che la parte morale dell'unica scienza teologica tratta della libertà umana davanti a Dio e la giustificazione è propriamente un moto libero dell'uomo dal peccato verso il suo Dio. Ora, nella morale in genere S. Tommaso ci offre un modo di procedere estremamente prudente, tale cioè da evitare (270-2) gli estremi nocivi.

La moralità infatti consiste sempre in una adeguazione alla regola della ragione ed è messa in pericolo quando i principi che dovrebbero ordinare l'agire umano si discostano da questa regola. Il Santo Dottore dimostra un senso molto acuto tanto della legge morale con i suoi obblighi universalmente validi, quanto per la concretezza dell'atto umano con tutta la sua vitalità.

In tal modo riesce ad evitare parimenti un legalismo eccessivamente rigido ed astratto, ma anche un lassismo superficiale sfociante in piena anarchia morale. L'uomo non è in grado di salvarsi da solo, ma Dio non lo salva nemmeno senza un suo contributo attivo. Così si evita sia l'attivismo insito nel naturalismo pelagiano, sia il quietismo insito nello pseudosoprannaturalismo luterano o giansenista. La legge morale conserva i suoi contenuti e obbliga gli sforzi umani secondo degli impegni precisi e allo stesso tempo si avverte la preminenza della legge nuova, il cui contenuto più alto, specificamente nuovo e che pervade tutti gli altri contenuti "esterni", è la grazia, l'aiuto divino soprannaturale, la mozione forte, soave ed intima dello Spirito Santo, che rende possibile all'uomo la realizzazione della chiamata di Dio<sup>149</sup> 2). Come si vede, S. Tommaso "semper media via procedit", evitando ogni eccesso e osservando quella rettitudine, che è richiesta sia negli atteggiamenti pratici e concreti dell'uomo nella sua vita morale, sia nell'elaborazione speculativa e sistematica dei principi più generali dai quali derivano. (271-3)

---

<sup>148</sup> 1) Cfr. ad es. la Lettera di S.S. PAOLO VI "Lumen Ecclesiae" in AAS (1974) 12, pp. 673-702.

<sup>149</sup> 2) Cfr. E.KACZYNSKI, OP., *La legge nuova*, p. 33.

Ciò che vale per la morale tomista in genere, vale in modo del tutto particolare anche per il trattato sulla giustificazione dell'empio. L'uomo si muove nella giustificazione dal peccato alla giustizia e alla grazia santificante. La grazia è il principio e il -684- termine di questo moto. Ora, mettendo in risalto l'azione divina con cui viene infusa la grazia, facilmente si potrebbe pensare ad una coazione dell'uomo ad accettare la grazia che gli è data, ma S. Tommaso modera con prudenza certe espressioni di S. Agostino<sup>150</sup> 3), che potrebbero essere interpretate nel senso di una vera e propria coazione da parte di Dio. Egli afferma infatti che la grazia è per natura sua efficace e se Dio la ordina ad un determinato effetto, quest'effetto viene raggiunto infallibilmente, ma, se si tratta di un effetto libero, dev' essere raggiunto anche liberamente e quindi senza necessitazione causale. La mozione divina è infallibile, ma non necessitante.

Il termine della giustificazione è la grazia conseguita a modo di un abito dal soggetto umano. Ora, senza dubbio, la grazia è essenzialmente soprannaturale e perciò gratuita, non dovuta all'uomo. Se è così, si potrebbe immediatamente pensare che allora (272-4) la grazia rimane in qualche modo sempre esterna rispetto all'uomo, che gli è solo imputata, attribuita dal di fuori, che non è mai sua (tali e simili espressioni si incontrano spesso negli scritti di autori protestanti). S. Tommaso invece afferma con energia, contro ogni tentativo di ridurre la grazia ad una dimensione naturale dell'uomo o ad un aspetto dovuto alla sua natura, l'origine divina e perciò strettamente soprannaturale della grazia, la quale è e rimane accidentale e gratuita rispetto al suo soggetto, ma allo stesso tempo la grazia coinvolge e riveste l'uomo del suo splendore, ne risana le infermità, ne eleva l'anima e le facoltà, lo rende gradito a Dio e lo fa camminare sulla via della giustizia. La grazia, pur non essendo dall'uomo è realmente e agisce realmente nell'uomo.

Ma se la grazia pervade l'uomo tutto intero impegnandone tutte le facoltà nella sua mozione e informandone tutti gli abiti operativi buoni con il suo decoro soprannaturale, come si può dire che l'uomo dopo una simile trasformazione è ancora l'uomo e come si può dire che la potenza infinita di Dio che muove infallibilmente alla salvezza lascia all'uomo la capacità di autodeterminarsi? S. Tommaso risponde che la grazia non toglie, ma perfeziona la natura e perciò l'uomo gradito a Dio e partecipe della sua stessa vita non cessa di essere l'uomo secondo quella stessa natura che ha ricevuto dal suo -685- Creatore.

Questa natura poi è dotata di intelligenza e di libertà e se deve muoversi alla salvezza, il suo moto deve corrispondere alla sua stessa natura e deve perciò essere libero, dominato dalla volontà che determina se stessa ad esso. S. Tommaso insegna come la (273-4) volontà, attratta dal suo fine, conduce se stessa all'atto della scelta di determinati mezzi, mantenendo la sua indifferenza attuale formale, il suo moto interiore attivo che le è proprio, il quale a sua volta riceve l'attuazione forte e soave dalla premozione fisica e dalla grazia attuale conferita all'uomo da Dio<sup>151</sup>4). La volontà mantiene quindi pienamente il suo moto interiore non solo rispettato dalla premozione divina, ma addirittura attuato da essa nel suo proprio ordine.

---

<sup>150</sup> 3) Cfr. G BAVAUD., *La doctrine de la justification d'après S. Augustin et la Réforme*, in: *Revue des Etudes Augustiniennes*, V, 1959-1, p.30.

<sup>151</sup> 4) Cfr. M BROWNE., *OP, De modo intrinseco libertatis manente in voluntate humana physice praemota*, pp.487-488.

*Impegno umano e aiuto divino, libertà del moto con cui ci si muove alla giustizia e la sua premozione e predeterminazione da parte di Dio, la gratuità della grazia santificante e la sua inerenza intima al soggetto umano: ecco gli elementi che troviamo uniti in una mirabile sintesi nel pensiero di S. Tommaso a proposito della giustificazione, la quale trova così nei principi offerti dalla dottrina dell'Aquinate una spiegazione più equilibrata, più completa, più profonda.*

## **II. I PERICOLI DI FALSO IRENISMO DERIVANTI DA UN ECUMENISMO TROPPO AFFRETTATO - LA QUESTIONE DELLA GIUSTIFICAZIONE NELL'AMBITO DELLA DISCUSSIONE ECUMENICA.**

Il nostro intento in questo lavoro non era direttamente ecumenico. Non di meno il problema della giustificazione è legato ad una divergenza notevole tra la teologia cattolica e quella protestante. Per conseguenza è impossibile che uno studio sulla giustificazione, al di là di ogni dibattito polemico, non abbia delle ripercussioni anche sul dialogo ecumenico e i punti principali, (274-5) che costituiscono l'oggetto di una eventuale controversia tra le diverse denominazioni cristiane.

Tradizionalmente la giustificazione era il punto fondamentale di divergenza tra i cattolici e i protestanti<sup>152</sup> 5). Da questo problema -686- prese inizio storico e dottrinale la cosiddetta "riforma" di M. Lutero. Gli altri punti controversi derivano da questa opposizione fondamentale tra la concezione della giustificazione cattolica e quella protestante. Se la grazia giustificante è soltanto imputata e dichiarata in una sentenza divina che assolve l'uomo senza produrre alcun effetto reale nella sua anima, così che esso è e rimane profondamente peccatore, anche se combatte ogni giorno il suo peccato (e questa seconda giustificazione intesa come lotta incessante con il male, nella prospettiva protestante della duplice giustificazione, è ben distinta e separata dalla giustificazione che avviene per giustizia imputata e copertura esterna di peccati realmente esistenti), allora l'uomo si trova solo davanti al suo Dio, che lo proclama giusto senza alcuna mediazione ecclesiale o sacramentale con tutte le conseguenze che ciò comporta per la dottrina sulla Chiesa e sui Sacramenti, in modo particolare sulla presenza reale di Cristo nell'Eucarestia.

Recentemente si sono verificati dei tentativi di un approccio ecumenico su questo punto e da parte cattolica si è addirittura dichiarato che esso non poteva attualmente costituire alcun motivo di

---

<sup>152</sup> 5) Cfr. R. LEMONNYER, voce "Justification", DThC VIII/2, col. 2042 : "On sait ... que la doctrine de la justification est le point essentiel de divergence entre catholiques et protestants".

separazione dalla Chiesa<sup>153</sup> 6). Gli sforzi ecumenici tanto lodevoli in se stessi ed auspicati dal Magistero della Chiesa non sono però senza pericoli soprattutto quando si cerca un (275-7) accordo verbale facilmente raggiungibile, prescindendo dalle divergenze reali che continuano a dividere i cristiani tanto sul piano teorico quanto sul piano pratico. Questo fatto è spesso dovuto ad un significato diverso che le parti in discussione attribuiscono ad un determinato termine. Si tratta, in breve, di un pericolo relativo all'equivocazione sui termini<sup>154</sup> 7). Talvolta si afferma evidentemente il contrario dicendo che le formulazioni verbali sono diverse, ma i contenuti sono gli stessi. Anche qui però si tratta in non pochi casi di una riduzione affrettata ed equivoca di due proposizioni diverse con significati ben distinti ad un unico significato forzando l'interpretazione almeno di una di esse.

Per appoggiare le tesi di un simile avvicinamento ci si serve -687- spesso della stessa autorità di S. Tommaso, in modo tale che si ha quasi l'impressione che era Lutero a cogliere bene i suoi principi, i quali sarebbero invece stati male intesi e male applicati negli insegnamenti e nelle condanne ad essi annesse del Concilio di Trento. E' inutile dire che un tale modo di procedere urta contro la stessa verità storica. La ripugnanza che si incontra in Lutero nei confronti della teologia scolastica non deriva solo (276-8) dalla sua conoscenza limitata del tomismo, dalla decadenza della tarda scolastica nominalista che egli conosceva, bensì da un'avversione molto più profonda contro ogni tipo di razionalità naturale, contro ogni tipo di sistema teologico, contro ogni ragionamento sulla Parola di Dio.

Allo stesso modo i cattolici suoi contemporanei vedevano nella teoria della grazia imputata senz'alcun rinnovamento interiore dell'uomo una novità fino ad allora inaudita, rivoluzionaria, "in contrasto con la genuina tradizione cattolica"<sup>155</sup> 8). Voler usare S. Tommaso per appoggiare le tesi luterane mettendolo in contrasto con lo stesso Magistero del Concilio di Trento, non può mai avvenire senza forzare i testi di S. Tommaso, dandone un'interpretazione troppo personale e troppo soggettiva<sup>156</sup> 9).

Questo si verifica sia quando si dà troppa importanza all'espressione verbale senza tener conto dei contenuti, sia quando si cerca di stabilire una presunta convergenza reale a scapito di una profondissima differenza delle formulazioni, dell'approccio metodico, della mentalità fondamentale. Un indifferentismo e relativismo dottrinale derivante dal soggettivismo epistemologico (277-19) è generalmente alla base di simili tentativi, che separano con estrema facilità la forma dal contenuto, il termine dal concetto, il concetto dalla realtà oggettiva. -687 aggiunta-

L'agnosticismo e il soggettivismo sul piano epistemologico, il nominalismo e l'affermazione dell'equivocità sul piano della terminologia teologica, portano alla "relativizzazione" dei sistemi teologici e a facili scoperte di presunti "accordi" tra loro, se non accordi espliciti, almeno impliciti,

---

<sup>153</sup> 6) Cfr. K. RAHNER, SJ, *La gracia como libertad* (trad. dal tedesco), Barcellona, 1972, pp.196-197,- cit. da J. M. LECEA *Fe y justificación en Santo Tomas de Aquino*, ICCE, Madrid,1976, p.75.

<sup>154</sup> 7) Cfr. la lucida analisi di Th BEER., *Der fröhliche Wechsel und Streit*, p.1.

<sup>155</sup> 8) M FLICK, SI, *L'attimo della giustificazione etc.*, p.4.

<sup>156</sup> 9) *Ibid.*, p. 9.

ma “reali”<sup>157</sup> (n). Ora, il disaccordo tra Lutero e S. Tommaso è profondo e reale proprio perchè avviene non solo a livello di contenuti particolari, ma a livello dello stesso sistema, del vocabolario scientifico o meno, del metodo teologico fondamentale.

La carità unisce e l’invito all’unità ecumenica è un invito alla carità reciproca, ma S. Tommaso stesso ci insegna che la carità non c’è mai senza l’insieme di tutte le altre virtù e la verità è una di esse. Siccome poi le virtù sono connesse tra loro possiamo avere fiducia che l’implacabile e talvolta dolorosa divisione, che la verità impone, non sarà mai senza la consolante unità alla quale aspira la carità, né si può opporre l’una all’altra: *per unire bisogna distinguere*.

-688-

### III. PRESUPPOSTI FILOSOFICI.

#### a. Epistemologia e ontologia.

Secondo la dottrina di S. Tommaso l’ente reale è il primo e proprio oggetto della conoscenza e non c’è pertanto da meravigliarsi se le concezioni ontologiche dell’ente dipendono dalla concezione epistemologica della conoscenza umana. Ogni preclusione soggettivistica della conoscenza nei riguardi dell’ente reale preso secondo tutta la sua estensione trascendentale, limita necessariamente la metafisica, la scienza dell’ente in quanto è ente. S. Tommaso non si pone il problema critico prima del problema metafisico e in ciò differisce essenzialmente dal modo di procedere della filosofia moderna dipendente in maggior parte dalla critica kantiana.

Questo fatto non è dovuto ad un disprezzo della teoria della conoscenza, bensì ad una esigenza metodologica fondata sull’opzione scientifica del Dottore Comune, secondo la quale la stessa scienza dell’ente, la stessa metafisica, è possibile solo se si ammette in partenza il realismo epistemologico, che afferma la capacità del soggetto conoscente di conoscere la realtà così come è in se stessa, indipendentemente dal soggetto. Questa trasparenza fondamentale dell’intelletto nei confronti del suo oggetto reale non è oggetto di una prova, perché è presupposta ad ogni prova possibile ed è pertanto evidente, ma trova la sua conferma sia nella dimostrazione dell’assurdità della tesi opposta, sia nell’analisi “psicologica” (nel senso aristotelico del termine) della conoscenza umana intenzionalmente aperta alla realtà in tutta la sua estensione a causa della spiritualità e semplicità di ogni conoscenza e particolarmente della conoscenza intellettuale.

La conoscenza umana procede per astrazione dai fantasmi sensibili alla formazione dei concetti universali. L’ente non è riducibile né alla particolarità dell’individuo distinto e separato da ogni altro individuo, né a un’essenza universale dotata di un essere univoco comune allo stesso modo a tutte le essenze senz’alcuna differenza delle loro caratteristiche specifiche o individuali. In

---

<sup>157</sup> (n) <sup>10</sup> Cfr. PESCH O-H., *Theol. d. Rechtfertigung* etc., pp.628, 698, 874. Cfr. anche la lettera di K. BARTH a H. KÜNG (in: KÜNG H., *Rechtfertigung*, p.11 ss.). Il teologo protestante stenta a credere ad un accordo tra la dottrina protestante e gli insegnamenti cattolici (assai autorevoli) del Concilio di Trento.

una prospettiva realistica opposta agli eccessi sia dell'empirismo sia dell'idealismo, l'ente appare in tutta la ricchezza della sua individualità, della sua essenza o natura e del suo atto di essere o esistenza.

L'atto d'essere è comune a tutti gli enti, ma allo stesso tempo ogni ente ha la sua essenza individua distinta da quella di ogni altro ente reale concreto. Il realismo epistemologico scopre così la struttura analogica dell'ente composto di essenza e -689- di atto d'essere, come dalla potenza e dall'atto. L'atto entitativo è per sé infinito<sup>158</sup>, perché separabile da ogni potenzialità limitante e sarà perciò partecipato diversamente dai singoli enti concreti limitati dalla potenzialità della loro essenza. L'ente per natura sua ha una struttura analogica che è quella dell'unità nella diversità; l'unità dell'essere comunemente ed universalmente predicato di ogni ente non toglie la diversità delle essenze individuali di questo o quell'altro ente reale concreto. L'atto d'essere attua l'essenza come l'atto attua la potenza, ma attuandola non solo non ne toglie le caratteristiche specifiche ed individuali, ma le realizza mettendole in atto.

*L'epistemologia realista di S. Tommaso gli apre la strada verso la scoperta dell'ente secondo la sua struttura analogica, nella quale l'unità dell'essere realizza la differenza propria delle essenze individue, che vi partecipano secondo il loro modo proprio.*

#### **b. L'azione causale e la subordinazione della causa seconda rispetto alla causa prima.**

Come abbiamo potuto constatare, la struttura analogica dell'ente garantisce la sua diversità e la sua unità a due livelli diversi (quello delle essenze individue e dell'essere attuale), cosicché l'unità dell'essere è a sua volta differenziata dalla distinzione secondo le essenze individuali che partecipano in un modo diverso, loro proprio, a quest'unico atto di essere. L'ente concreto è attuato dall'atto d'essere secondo le esigenze proprie della sua stessa essenza ben definita, limitata e distinta. Siccome poi l'agire segue l'essere, anche la struttura dinamica dell'azione causale degli enti dovrà presentare le stesse caratteristiche di una struttura analogica, la quale garantisce l'unità senza alcun pregiudizio alla diversità propria di ogni agente singolo.

E' esattamente questo il rapporto tra la causa prima e la causa seconda. La causa seconda è un ente limitato dotato di una essenza circoscritta e potenziale rispetto all'atto dell'essere. Nondimeno la sua stessa essenza è anche un principio di azione, è una vera e propria natura, e in tal modo ogni ente è dotato di un'attività propria conforme alla sua forma operativa, alla sua essenza o natura. L'azione procedente dall'agente secondo sarà segnata da una somiglianza formale con l'agente stesso da cui procede. L'essenza dell'effetto corrisponderà quindi all'essenza della forma (sia sostanziale che accidentale), che è alla base dell'operazione che ha portato a questo -690- determinato effetto. Ma oltre ad avere un'essenza, l'effetto ha anche l'esistenza, essendo reale. L'esistenza però, pur essendo partecipata in un modo limitato nell'essenza limitata, è in se stessa infinita e la sua produzione nell'effetto nuovo richiede quindi l'intervento di una causa proporzionale, di una causa a sua volta infinita, che è la causa prima-Dio<sup>159</sup>.

<sup>158</sup> Si tratta della *ratio essendi*, perchè l'ente entitativo infinito è solo Dio (NdC).

<sup>159</sup> Dunque l'esistenza a come tale è infinita non nel senso che sia Dio, ma nel senso che dice infinite possibilità. Pertanto essa è creata da Dio: è un infinito creato da Dio (NdC).

Così ogni agente limitato, detto agente secondo, agisce in virtù di una mozione divina procedente da Dio come causa prima, una mozione previa, che conferisce l'atto entitativo all'effetto, applicando la causa seconda alla sua stessa azione. Questa mozione si dice "premozione fisica". Siccome però l'agente ha un modo proprio di produrre il suo effetto, l'azione divina sull'agente secondo non solo non toglierà, ma realizzerà questa sua modalità propria di agire. Come si vede, l'azione divina nella causa creata non solo non danneggia la sua azione propria, ma la mette in atto. L'effetto dovrà essere allora attribuito tutto a Dio e tutto all'agente secondo, perché procede da entrambi a due livelli differenti e subordinati di causalità.

*La causa prima muove la causa seconda al suo atto, ma muovendola mette in atto il suo modo proprio di produrre l'effetto rispettandone e realizzandone attualmente la relativa autonomia.*

### **c. La libertà e la necessità.**

Le cause sono necessarie o contingenti. Le cause necessarie non possono non produrre l'effetto al quale sono determinate e nel modo in cui sono determinate a produrlo. Per imperfezione dell'agente o per indisposizione della materia che deve ricevere la forma dell'effetto, può avvenire che l'effetto di una causa *per se* necessaria non si verifichi *per accidens*. Tale effetto sarà allora contingente *ut in pluribus* e l'effetto anomalo sarà contingente *ut in paucioribus*. La causalità nasce talvolta anche dall'incontro del tutto accidentale tra due serie di causalità necessarie. La contingenza nel senso pieno del termine è però quella di una causa aperta alle due parti opposte di una alternativa: è il contingente *ad utrumlibet*. Questo è il caso della volontà come appetito intellettuale, perché il suo proprio atto è in suo potere e può quindi agire o non agire, fare questa o quella cosa.

La volontà non è libera in tutti i suoi atti, ma ha una tendenza naturale al suo oggetto proporzionato che, è il bene in genere e questa tendenza, come ogni tendenza naturale, è determinata rispetto al -691- suo oggetto, anche se è spontanea e quindi non costretta o coatta, in quanto procede dalla volontà interiormente, secondo la sua propria inclinazione naturale senza alcuna interferenza violenta di un agente esterno. La libertà piena però, quella che caratterizza l'atto veramente umano, non è solo la spontaneità, ma una vera e propria indifferenza attiva rispetto all'esercizio dell'atto e rispetto alla sua specificazione.

Questa indifferenza attiva non è della volontà considerata formalmente come natura, bensì della volontà in quanto è volontà. L'atto in cui si manifesta propriamente la libertà dell'indifferenza è l'atto di scelta che segue il consiglio deliberante dell'intelletto pratico e che termina al suo ultimo giudizio, il quale è ultimo appunto perché è stato l'oggetto della scelta libera precedente. L'indifferenza della volontà è attiva e si realizza perciò proprio nell'atto concreto della volontà attuata fisicamente dalla premozione divina. Quest'ultima le toglie l'indifferenza passiva determinandola causalmente, ma allo stesso tempo mette in atto la sua indifferenza attiva, cioè la sua indeterminazione formale.

L'indeterminazione formale viene tolta per mezzo di una determinazione interiore della volontà stessa, la quale muove se stessa dalla volizione del fine alla scelta dei mezzi. Come si vede, la volontà presenta in sé un atto interiore incluso in qualche modo nell'atto esterno fornito dalla

mozione divina e causato da essa, in quanto l'attuazione data con la premozione fisica raggiunge l'atto libero tutto intero. Ciò che vale per le cause seconde in genere, vale però in particolare per la causa libera. Dio nella sua azione trascende la differenza tra cause necessarie e contingenti e promuove tutte, ciascuna secondo il suo modo proprio di agire. In tal modo anche la causa libera produrrà il suo effetto liberamente grazie all'attuazione efficace che riceve da Dio.

*Dio muove efficacemente la libertà umana ad elicitare l'atto libero applicandola alla sua stessa azione e producendo non solo l'esistenza del suo atto, ma per mezzo di essa anche le proprietà della sua stessa essenza, in modo particolare quell'indifferenza attiva che è alla base della sua libertà.*

#### **IV. PRESUPPOSTI TEOLOGICI.**

##### **a. Il rapporto tra natura e grazia.**

La grazia è un dono soprannaturale di Dio conferito all'uomo sia a modo di mozione (grazia attuale) sia a modo di qualità o abito permanente nell'anima (grazia abituale). In entrambi i casi la grazia come dono è essenzialmente soprannaturale, cioè tale da ~~-692-~~ superare nettamente i limiti della natura. In questo modo la grazia appare come qualcosa di aggiunto alla natura umana e S. Tommaso infatti la descrive spesso come "aliquid superadditum". Con questa affermazione si mette in evidenza la gratuità della grazia conferita liberamente da Dio senza supporre alcun debito o merito da parte del soggetto naturale al quale viene concessa. L'origine della grazia infatti non è in nessuna creatura, ma in Dio e in Dio solo.

Il dono soprannaturale non potrà allora essere tratto dalla potenza naturale del soggetto, ma potrà essere soltanto infuso da Dio stesso. In quanto la grazia procede da Dio attivamente, si dice "increata"; in quanto si intende per grazia l'effetto, che questa azione divina produce nell'anima umana, si dice invece che la grazia è "creata". Anche questo modo di parlare però avrebbe bisogno di una spiegazione. Come si sa, la creazione termina alle sostanze che hanno l'essere *per se* e sono quindi soggette di un divenire *per se*. La grazia creata invece non è sostanza, ma un accidente, perché non ha un essere *per se*, bensì un essere nel soggetto naturale a cui inerisce. Più precisamente si direbbe allora che è concreata o che il soggetto è creato secondo essa.

Se la grazia è infusa da Dio in un soggetto, questo significa indubbiamente che il soggetto la può ricevere, altrimenti l'azione con cui Dio la conferisce sarebbe vana, il che è assurdo. La potenza del soggetto non è però una potenza naturale, in quanto non trova nessun principio naturale capace di attuarla, ma è una potenza detta obbedienziale. Si dice che l'anima è in potenza obbedienziale rispetto alla grazia per indicare che è capace di ricevere la sua infusione gratuita senza contraddizione. La grazia a sua volta suppone questa potenza nel soggetto, perché, essendo accidentale, ne ha bisogno per la sua stessa esistenza. Una volta infusa la grazia, anche se ha la sua origine in Dio e anche se è per essenza sua soprannaturale, inerisce al soggetto e non gli rimane estrinseca, ma lo informa intimamente producendo in lui i suoi effetti propri, muovendolo se si tratta di grazia attuale e formandolo se si tratta di grazia abituale. In ogni caso la grazia raggiunge realmente il suo soggetto naturale e agisce in esso risanando le ferite eventuali del peccato e

elevando le sue azioni ad un livello soprannaturale dando loro così la ragione di un merito davanti a Dio.

*La grazia come dono soprannaturale e gratuitamente concesso da Dio esiste realmente nel suo soggetto naturale e agisce in esso. -693-*

### **b. Il trattato sulla giustificazione nel pensiero teologico di S. Tommaso.**

Il moto con cui l'anima umana costituita nella sua natura consegue la grazia, si chiama "giustificazione", perché la grazia abituale rettifica la volontà umana e la rende gradita a Dio. L'uomo dotato di grazia santificante è pertanto giusto e l'acquisto di una tale giustizia derivante dalla grazia per mezzo di un moto dell'anima umana, riceve la sua specificazione e la sua denominazione dal suo termine, che è la giustizia soprannaturale e si chiama perciò giustificazione.

Se la giustificazione termina come moto dell'anima al bene soprannaturale della giustizia derivante dalla grazia santificante, l'effetto esige una causa proporzionale, la quale allora dovrà a sua volta essere di ordine soprannaturale e consisterà nell'infusione della grazia da parte di Dio. La giustificazione inizia con l'infusione e termina con la consecuzione della grazia santificante e appare quindi chiaramente come un effetto della grazia nell'uomo.

Non ci sorprende pertanto il fatto che S. Tommaso parla della giustificazione nell'ambito del trattato sulla grazia. Questo trattato a sua volta è collocato nell'ambito della parte morale della teologia, perché la grazia infusa muove l'anima umana alla consecuzione del suo stesso dono, impegnando così la sua libertà e gli atti liberi dell'uomo, ossia gli atti umani. Questi atti sono l'oggetto dello studio morale preoccupato di elucidare non già i principi necessari e determinati della speculazione, ma le norme dell'agire pratico in cui l'uomo agisce con libertà e con responsabilità sia nel bene sia nel male.

La grazia conferita nella giustificazione diventa poi un principio operativo soprannaturale che aiuta l'uomo ad agire rettamente davanti al suo Dio, non solo nel suo ambito naturale proprio, ma anche a livello soprannaturale in vista dell'acquisto dell'eredità eterna, della beatitudine perfetta, del suo fine ultimo soprannaturale. Le caratteristiche eminentemente pratiche, operative, della grazia, che è il principio e il termine della giustificazione, spiegano sufficientemente la collocazione del trattato nell'ambito della morale. Siccome poi si tratta di un principio operativo soprannaturale generale e non già di un abito specifico di virtù, S. Tommaso studia la grazia e la giustificazione nella parte generale della considerazione morale prescindendo evidentemente da determinazioni più particolari.

L'azione strumentale dell'umanità di Cristo e dei sacramenti da lui istituiti per la santificazione della Chiesa sarà -694- studiata in seguito, quando S. Tommaso prenderà in considerazione la salvezza dell'uomo peccatore, che si attua per mezzo di un misterioso, del tutto libero e gratuito disegno di Dio attraverso la mediazione di Cristo Salvatore e i segni salvifici da Lui istituiti in vista della vita immortale, alla quale accediamo risorgendo in Lui<sup>160</sup>10).

In concreto, nella presente economia della salvezza, la grazia può essere conseguita solo per mezzo di Cristo e ordinariamente si riceve nei sacramenti. Ma la grazia considerata come un principio soprannaturale generale prescinde dallo stato attuale in cui si trova attualmente l'uomo e

---

<sup>160</sup> 10) 11) Cfr. *Summa Theologiae* III, prol.

quindi anche dal modo particolare in cui accede, nell'economia presente della salvezza, all'acquisto della grazia e della gloria eterna. La giustificazione stessa non suppone necessariamente il peccato, ma ipoteticamente potrebbe verificarsi anche come una semplice generazione del dono soprannaturale nell'anima di un uomo naturalmente retto. Nello stato attuale invece suppone sempre un passaggio dal contrario al contrario, dal peccato alla giustizia e alla grazia.

*S. Tommaso considera perciò la giustificazione come un effetto generale della grazia operante nell'uomo e ne parla quindi nell'ambito del trattato sulla grazia, la quale a sua volta viene considerata come un principio esterno di atti umani per mezzo del quale Dio aiuta l'uomo a recuperare la sua bontà connaturale e ad elevarsi, sul piano entitativo ed operativo, a un livello che oltrepassa la sua sola natura, ad un livello strettamente soprannaturale. Come si vede, la prospettiva tomista che si manifesta nel posto attribuito alla giustificazione nell'insieme dell'ordo doctrinae è teocentrica.*

## **V. III LA GIUSTIZIA ALLA QUALE TERMINA IL MOTO DELLA GIUSTIFICAZIONE ESCLUDE IL PECCATO ED E' INCOMPATIBILE CON ESSO : LA GIUSTIFICAZIONE E' REMISSIONE DEI PECCATI PER MEZZO DELLA GRAZIA.**

Come abbiamo già visto, la giustizia che è il termine specificante del moto della giustificazione, deriva direttamente dalla grazia santificante e come tale consiste nell'insieme delle virtù infuse profluenti dal dono abituale della grazia. Questo insieme -695- di virtù si dice "giustizia" a causa della rettitudine che opera nel singolo uomo giusto. Si tratta quindi di una giustizia in un senso improprio del termine, in quanto di per sé la giustizia implica di natura sua l'ordine "all'altro". E' per questo che la giustizia della giustificazione rientra nel concetto della giustificazione "metaforica", fondata cioè su di una immagine metaforica, secondo la quale l'uomo considera se stesso secondo una relazione (immaginaria ovviamente) di alterità.

In questo senso si può parlare di obblighi che l'uomo può avere nei confronti di se stesso e se realizza la sua propria rettitudine morale interiore, non solo naturale, ma anche soprannaturale, allora si potrà parlare anche in questo caso di una giustizia adempiuta nei confronti di se stessi, di una giustizia nel senso metaforico della parola. Questo modo di parlare della "giustizia" è d'altronde molto diffuso nella Sacra Scrittura, la quale dice di certi uomini che sono "giusti" per indicarne la santità personale, una santità che deriva sicuramente da un dono soprannaturale di Dio e per conseguenza dalla grazia.

La giustizia della giustificazione non è quindi né la giustizia intesa come virtù particolare, né la giustizia legale che ordina gli atti delle altre virtù al bene comune della società umana. Ogni giustizia, per natura sua, si oppone in qualche modo al peccato, ma la giustizia particolare si oppone solo a quei peccati che contrastano direttamente il suo abito virtuoso e perciò esclude solo una parte di peccati e realizza solo un bene particolare di virtù, senza coinvolgere in sé gli abiti e gli atti delle altre virtù specificamente distinte da essa.

La giustizia legale, che mira alla realizzazione del bene comune, si oppone a tutti i peccati che lo distruggono e quindi non a tutti i peccati e coinvolge in sé gli atti singoli anche delle altre

virtù morali, in quanto sono ordinabili al suo oggetto, ma non tutti, perché vi sono degli atti virtuosi particolari, che realizzano direttamente soltanto il bene morale del singolo, senza un ordine diretto al bene comune della società. Invece, la giustizia “metaforica” comprende in sé tutte le virtù, realizzando globalmente il bene di ognuna di esse ed escludendo tutti i peccati, in quanto ogni peccato si oppone al bene di qualche virtù morale.

In questo modo *la giustificazione realizza nella giustizia “metaforica” che ne è il termine la rettitudine totale dell’uomo escludendo ogni peccato e pertanto suppone la remissione dei peccati nell’ipotesi che il suo soggetto sia affetto da qualche peccato precedente.* -696-

## VI. LA GRAZIA SUFFICIENTE E LA GRAZIA EFFICACE.

La grazia giustificante libera l’uomo peccatore dalle sue colpe e dalla pena eterna dovuta ad esse e lo investe del dono abituale e santificante della giustizia e della grazia. Tutto questo è l’effetto reale della grazia, che converte l’uomo a Dio e lo salva. Questa grazia a sua volta è un effetto della predestinazione, secondo la quale Dio ordina e efficacemente destina l’uomo alla salvezza. Che cosa si deve dire di coloro che non si salvano? Sicuramente non sono predestinati alla dannazione, perché Dio non vuole direttamente il male di colpa e la dannazione che ne segue, anche se vuole permetterlo e lo preconosce.

Coloro che non si salvano sono esclusi dalla salvezza per colpa loro, non per la volontà di Dio. Sappiamo infatti dalle Sacre Scritture che Dio vuole la salvezza di tutti. Il peccato e la rivoazione conseguente sono quindi dovute ad un difetto dell’uomo. Ma anche i peccatori si salvano per mezzo della giustificazione, se ricevono la grazia divina. Se un uomo non è giustificato, se non si salva, vuol dire che non ha avuto la grazia di Dio? E se Dio gli ha negato la grazia senza la quale non si può essere giusti evitando a lungo tempo il peccato, non torna forse l’obiezione secondo cui la dannazione potrebbe essere attribuita a Dio che sottrae la grazia necessaria per la salvezza? A questa domanda si può rispondere solo con una distinzione netta tra la grazia efficace che produce effettivamente l’effetto salvifico e la grazia sufficiente che dà all’uomo tutte le possibilità, tutti gli aiuti soprannaturali, per salvarsi in un modo tale però che esso, a causa di una scelta libera deficiente non si salvi di fatto.

Da quanto detto sopra deriva indubbiamente che la caratteristica della grazia concessa all’uomo non può essere conosciuta a priori, ma solo dai suoi effetti: gli effetti salvifici devono essere ricondotti alla grazia efficace; invece la loro mancanza è dovuta al peccato dell’uomo dotato di aiuti soprannaturali sufficienti per salvarsi. Il punto discusso però non è quello del modo in cui si può conoscere la grazia concessa, ma quello della sua natura reale, della sua efficacia intrinseca o meno. Da dove trae la grazia la sua efficacia? La scuola tomista risponde senza esitazione che la grazia è efficace per la sua stessa natura intrinseca e deve la sua efficacia non al consenso umano libero, ma all’azione divina, che causa questo stesso consenso. In tal modo la grazia è efficace o - 697- sufficiente indipendentemente dall’accettazione umana della medesima.

La grazia efficace produce nell’uomo e con l’uomo infallibilmente la conversione e la salvezza; la grazia sufficiente è radicalmente efficace, offrendo la possibilità di convertirsi e di salvarsi, ma di fatto non raggiungerà mai il suo effetto a causa del difetto umano libero. A questo

punto ritorna l'obiezione secondo cui il male della non-salvezza potrebbe e dovrebbe essere attribuito a Dio, il quale non concede la grazia efficace, ma soltanto sufficiente, a quelli uomini che di fatto non raggiungono la giustificazione e la beatitudine eterna. Bisogna rispondere che la grazia efficace è concessa indipendentemente dai meriti dell'uomo, ma non è sottratta indipendentemente dai demeriti. La libertà umana da sola non basta per realizzare la salvezza soprannaturale, ma basta per impedirli.

Concedendo la grazia efficace, Dio toglie infallibilmente l'impedimento del peccato e opera la salvezza dell'uomo; concedendo invece la grazia sufficiente, aiuta l'uomo a salvarsi, anche se la libertà umana, intrinsecamente deficiente, non attuerà mai di fatto questa possibilità offertale da Dio. La concessione della grazia efficace dipende unicamente da Dio; il fatto invece che la grazia sufficiente non porti all'effetto al quale è potenzialmente ordinata, è dovuto unicamente all'uomo. L'infallibilità della grazia efficace deriva da Dio, invece la "fallibilità" e il "fallimento" effettivo della grazia sufficiente deriva dall'indisposizione dell'uomo prevista da Dio.

*La giustificazione del peccatore è dovuta all'azione efficace ed infallibile della grazia divina in lui; invece la sua mancanza è dovuta all'impedimento precedente posto interiormente dalla libertà umana deficiente nonostante gli aiuti sufficienti che l'uomo ha ricevuto da Dio in vista della sua salvezza.*

## **VII. IV. L'INFUSIONE DELLA GRAZIA – IL SUO ATTO E IL SUO CONTENUTO**

La giustificazione intesa come un moto dal peccato alla giustizia dipende tutta originalmente dall'azione efficace della grazia divina nell'uomo. Tale azione soprannaturale che consiste nella mozione della grazia attuale, deve però essere adeguata al termine al quale porta il processo della giustificazione nel suo insieme, cioè dev' essere adeguata alla consecuzione del dono abituale della grazia santificante. Vi sono infatti molti moti ordinariamente precedenti la giustificazione stessa e preparatori rispetto ad essa e anch'essi, in quanto dispongono ad un bene soprannaturale, devono avere la loro radice in una vera e propria grazia attuale; rimangono però -698- inadeguati perché non causano ancora la giustificazione.

### **III. L'INFUSIONE DELLA GRAZIA. IL SUO ATTO E IL SUO CONTENUTO**

L'azione divina che causa in un modo adeguato tutto il processo della giustificazione con tutti i suoi effetti si chiama (278-11) "infusione della grazia" e si tratta quindi di un atto soprannaturale con cui Dio attualmente concede, conferisce, infonde il dono abituale della grazia santificante alla cui consecuzione da parte del soggetto umano termina tutto il moto della giustificazione. Si capisce perciò perché S. Tommaso parla solo della remissione dei peccati come del termine della giustificazione. Egli considera infatti la consecuzione del dono abituale della grazia come già precontenuta nell'atto stesso dell'infusione.

L'infusione della grazia, in quanto è un atto con cui Dio muove la libertà umana all'accettazione della giustizia e della grazia abituali, è una grazia attuale adeguata perchè conferita a modo di una mozione attuale; in quanto invece l'atto dell'infusione contiene in sè la stessa grazia abituale come dono permanente e stabilmente informante l'anima del giusto, si tratta già della grazia santificante, abituale, infusa a modo di atto, per essere poi conseguita dal soggetto umano a modo di abito. Tutto ciò avviene evidentemente in un unico istante e la successione tra le singole parti di questo moto è da intendersi non nel senso di una successione temporale, bensì nel senso di un ordine naturale preciso delle singole parti.

La causa della giustificazione, che è l'infusione della grazia, può essere considerata quindi sotto due aspetti formali differenti: sia come un moto attuale, sia come un abito permanente. Secondo la prima accezione la grazia agisce in linea di causalità efficiente; invece, secondo la seconda accezione agisce in linea di causalità formale. L'effetto proprio della grazia attuale è infatti di muovere; invece quello della grazia abituale è di informare abitualmente il soggetto (279-11) facendolo partecipe per mezzo della sua forma creata della stessa vita increata di Dio. Come si vede già nella sua origine, che è l'infusione della grazia, la giustificazione si presenta come un'azione complessa in cui si completano a vicenda le due linee principali di azione: quella della causalità efficiente (principale e strumentale dispositiva) e quella della causalità formale.

*L'infusione della grazia come principio di tutto il moto della giustificazione, è una mozione soprannaturale attuale, con cui viene conferita da Dio la forma soprannaturale abituale della grazia santificante. -699-*

## **VIII. LA VOLONTÀ LIBERA SOTTO L'AZIONE DELLA GRAZIA DIVINA.**

La volontà libera si muove attualmente, mossa dalla grazia divina, in ogni soggetto capace di una tale mozione. Il ruolo dei moti liberi in vista della giustificazione e nella stessa giustificazione è quello di preparazione del soggetto a ricevere il termine e l'effetto della giustificazione stessa, cioè il perdono dei peccati e il dono abituale della grazia santificante. La preparazione inadeguata o remota precede la giustificazione; invece la preparazione adeguata detta anche prossima o ultima fa parte della giustificazione stessa ed è inseparabile da essa.

In una conversione istantanea, Dio può fare a meno della preparazione remota del soggetto infondendogli immediatamente la grazia giustificante e disponendo allo stesso tempo il soggetto umano alla ricezione del dono soprannaturale per mezzo dei moti adeguati e già meritori del libero arbitrio. Ad ogni modo, in un soggetto che ne è capace, il moto del libero arbitrio è strettamente richiesto almeno nell'ambito della giustificazione stessa. La ragione di questo fatto dev'essere cercata nella definizione stessa della giustificazione, la quale è essenzialmente un moto della mente umana dal peccato alla grazia e alla giustizia sotto la mozione soprannaturale di Dio che infonde il dono della grazia santificante. In quanto la giustificazione è un moto della mente umana mossa da Dio, il suo soggetto mobile, che è la mente umana, deve muoversi secondo il suo moto proprio causato in lui dalla mozione divina previa e soprannaturale.

Dio muove infatti ogni agente secondo a muoversi secondo il suo moto connaturale. Ora, la mente umana, l'anima spirituale, si muove per mezzo dell'appetito intellettuale che è la volontà e la

volontà a sua volta è libera nel suo moto, anche nella stessa conversione a Dio, che è il suo fine ultimo, in quanto la proposizione del fine ultimo alla volontà da parte dell'intelletto è inadeguata e quindi non determina in linea di causalità finale la volontà ad un atto connaturale, spontaneo, ma non libero della volizione di un bene infinito e perciò adeguato rispetto alla volontà stessa.

Il moto con cui la volontà umana converte se stessa a Dio staccandosi dal peccato, è pertanto un moto di natura sua libero (supponendo sempre che si tratti di un soggetto umano attualmente capace di elicitare degli atti veramente umani) e Dio muovendo la volontà all'atto della conversione, causa il suo atto tutto intero, con tutte le sue proprietà, compresa la stessa modalità della sua libertà. L'infusione della grazia che -700- causa tutto il moto della mente umana dal peccato alla giustizia è una mozione soprannaturale attuale, ricevuta passivamente e in maniera transitoria nella mente umana libera, soggetto del moto della giustificazione, in un modo tale che la mente, premossa sul piano soprannaturale da Dio, passa dall'atto primo all'atto secondo elicitando il suo moto secondo il modo che le è proprio e quindi secondo il modo della libertà. L'infusione della grazia però non si limita a muovere il libero arbitrio, ma in quanto contiene già il dono abituale della grazia santificante, informa gli atti liberi adeguatamente disponenti alla consecuzione dello stesso dono rendendoli meritori della vita eterna.

*Con l'infusione della grazia Dio muove il soggetto umano a muoversi liberamente dal peccato alla giustizia.*

## **IX. LA LIBERTA' UMANA COME UN'APERTURA "AD OPPOSITA".**

Il libero arbitrio è la stessa potenza della volontà in quanto quest'ultima domina perfettamente il suo atto di scelta dei mezzi rispetto al fine. Un tale dominio del proprio atto implica l'indeterminazione e l'indifferenza sia rispetto all'esercizio dell'atto, sia rispetto alla sua specificazione. Questa indifferenza proviene dalla razionalità di cui è imbevuta la tendenza volitiva.

La volontà è l'appetito intellettuale e segue perciò l'intelletto come la tendenza segue una forma. L'intelletto a sua volta è in grado di conoscere delle verità universali; non si limita a cogliere soltanto le cose particolari come avviene nella conoscenza sensitiva, ma formula dei concetti astratti e universali, comprendenti in sé una pluralità di realtà particolari.

Questa capacità dell'intelletto è dovuta alla sua apertura intenzionale quasi infinita. L'universale infatti comprende in sé potenzialmente un'infinità di individui. Questa impronta di apertura intenzionale quasi infinita è comunicata dall'intelletto anche alla volontà, che lo segue come la sua tendenza. Mentre però l'intelletto, come ogni facoltà conoscitiva, termina alla rappresentazione intenzionale nel soggetto, la volontà tende, attraverso questa stessa rappresentazione intenzionale, alla cosa reale, oggettiva e concreta che è da essa rappresentata. Si può dire in qualche modo che la volontà parte dall'universale per arrivare al concreto particolare e questa sproporzione tra l'universale astratto e il particolare concreto le è presentata dall'intelletto pratico, il quale conosce l'azione particolare nella sua stessa particolarità (per contrapposizione all'universalità della rappresentazione conoscitiva). -701-

In questo modo l'intelletto pratico presenta alla volontà un bene limitato come fine particolare nella sua stessa particolarità formale sussunta sotto l'universalità della ragione generale del bene e del fine. La volontà, davanti ad un oggetto che le è presentato nella sua particolarità contrapposta all'universalità dell'apertura sia dell'intelletto che della stessa volontà, si muove verso questo stesso oggetto come oggetto inadeguato, che può realizzare, ma anche non realizzare. La scelta di un fine particolare e dei mezzi in vista di un tale fine rimane perciò perfettamente libera in quanto la volontà, davanti ad un tale bene limitato, può agire o non agire, può realizzare il bene che le è proposto, ma anche un altro bene in alternativa ad esso.

*Dominando il suo atto di scelta, la volontà libera rimane aperta all'una e all'altra parte dell'alternativa.*

## **X. L'INDIFFERENZA PASSIVA ED ATTIVA.**

Il moto della volontà è un atto del perfetto, perfeziona cioè la stessa potenza da cui procede e procede da essa in quanto essa stessa è interiormente attiva. Così è l'atto di un soggetto già attivo e quindi perfetto e non è solo il passaggio dalla potenza all'atto di un soggetto puramente potenziale e quindi imperfetto. Questo è possibile solo perché la conoscenza e la volontà che ne segue hanno un atto interiore, di ordine intenzionale, proprio. Un atto interiore è particolarmente presente nella conoscenza intellettuale e nella volontà, perché la rappresentazione intellettuale è universale e quindi più perfetta. In questo suo atto interiore la volontà è libera, cioè domina questo suo atto secondo una vera e propria indifferenza attiva.

Allo stesso tempo però l'atto volitivo esterno procede dalla volontà secondo un passaggio dalla potenza all'atto e sotto questo aspetto ha bisogno di un'attuazione previa data appunto dalla premozione fisica. Nei riguardi dell'atto esterno e "fisico" la volontà non ha una indifferenza attiva, ma passiva, che dev'essere tolta per mezzo dell'attuazione fisica da parte della mozione divina. Dio movendo la volontà al suo atto libero la determina sul piano causale (efficiente) togliendole l'indifferenza passiva, ma la lascia indeterminata sul piano formale mettendo esteriormente in atto la sua stessa indifferenza attuale interiore. La premozione fisica attua così esteriormente la volontà in vista del suo stesso atto interiore<sup>161</sup>. -702-

L'indifferenza attiva dell'atto interiore della volontà consiste nella mobilità e nell'indeterminazione del giudizio pratico, che è l'oggetto della scelta libera e come tale assume la ragione di giudizio pratico ultimo, determinato come ultimo dalla stessa volontà nell'atto della sua scelta libera. L'apertura della volontà nei riguardi del giudizio pratico, oggetto della sua scelta concreta, non è dovuta ad una potenzialità passiva, bensì ad un dominio attivo, a un potere attivo nei riguardi di questo stesso atto di scelta e del suo oggetto costituito da un tale giudizio pratico. La premozione fisica attua quindi la potenza passiva della volontà nei riguardi del suo atto esterno e "fisico", ma in questo stesso atto fisico la volontà liberata è già in atto, in un atto interiore indeterminato e determinante se stesso.

---

<sup>161</sup> L'atto nostro è indifferente sia in senso attivo che in senso passivo, ma in quanto causato da Dio quest'indifferenza è tolta perché l'atto è appunto quello che è in quanto determinato dalla causalità divina (NdC).

*Rimuovendo la potenza passiva, la premozione fisica mette in atto la potenza attiva della volontà, la sua indeterminazione intenzionale, la sua indifferenza attiva.*

## **XI. IL MOTO DELLA VOLONTA' COME "MOZIONE DA SE'".**

La volontà conserva nei confronti del suo atto interiore un'indifferenza, una indeterminazione attiva. La mozione fisica della causa prima non solo non toglie questa indeterminazione, ma la attua. Affinchè l'indeterminazione attiva dell'atto interiore passi alla determinazione dello stesso atto libero, occorre una mozione interiore della volontà. In questo modo la volontà conduce se stessa dalla potenza (dell'indeterminazione attiva) all'atto (della scelta concreta attuale e determinata) per mezzo della sua attualità interiore fondamentale e connaturale, che essa ha nei confronti del suo oggetto adeguato, nei confronti cioè della stessa ragione universale del bene e del fine. Come l'intelletto muove se stesso dalla conoscenza dei principi universali alla conoscenza delle conclusioni, così la volontà muove se stessa dalla volizione generale del fine alla scelta di un tale fine particolare da raggiungere per mezzo di un tale ordine di mezzi.

Questa mozione della volontà da sé avviene però nel suo atto interiore, il quale a sua volta ha bisogno di un'attuazione esteriore che dà l'inizio alla sua mozione interiore. Si tratta quindi di una vera e propria mozione da sé mossa a sua volta al proprio atto da una mozione esterna della causa prima.

*Dio muove la volontà libera a muovere se stessa e la determina esteriormente alla sua stessa determinazione interiore. -703-*

## **XII. v. L'ATTO FISICO E L'ATTO INTENZIONALE DELLA VOLONTA' LIBERA.**

Come abbiamo potuto constatare, la mozione divina attua la volontà, togliendole la sua potenzialità passiva e mettendo così in atto un altro tipo di potenzialità, interiore alla volontà, che consiste nella sua indifferenza attiva. Questa indeterminazione interiore passa ad un atto interiore determinato per mezzo di una determinazione interiore della volontà stessa. In questo atto dell'autodeterminazione interiore la volontà libera muove se stessa, ma la sua stessa mozione da sé ha bisogno di una premozione da parte della causa prima, che la attua in vista del suo proprio atto. Di una simile attuazione hanno bisogno tutte le cause seconde, che agiscono in virtù del primo agente.

Dio infatti muove tutte le cose al loro proprio atto, ma l'atto della causa seconda libera ha questo aspetto nuovo, specifico, proprio che è la sua attualità interiore. Le cause naturali sono determinate a produrre un unico effetto corrispondente alla loro forma operativa naturale. Basta quindi che la mozione del primo agente attui fisicamente la causa seconda naturale e quest'ultima produce immediatamente il suo effetto, in vista del quale è puramente in potenza passiva. La volontà libera invece, oltre ad avere un atto connaturale, esterno e "fisico", ha in questo stesso atto un'altra attualità interiore, che le deriva dalla sua autodeterminazione. La mozione fisica esterna

attua quindi la volontà non già al suo effetto determinato, bensì alla sua indeterminazione attiva, dalla quale deriva poi l'effetto determinato, per mezzo di un'ulteriore determinazione interiore della stessa volontà. La volontà non ha perciò soltanto un atto esterno di ordine "fisico", ma ha anche un atto interiore e l'attuazione data dalla premozione fisica mette in atto proprio la determinazione della volontà da se stessa. Le cause naturali infatti hanno un effetto determinato prestabilito dall'intelligenza divina; invece la causa libera dà a se stessa il suo proprio fine particolare con i mezzi adatti per la sua realizzazione.

Nel suo stesso atto esterno e fisico, la volontà libera contiene un suo atto interiore proprio e nella stessa mozione esterna viene attuata un'altra mozione, interna rispetto alla volontà stessa, in virtù della quale la volontà muove e determina se stessa. L'atto interiore della volontà "contenuto" nella sua mozione esterna e "fisica" è di natura intenzionale, in quanto il suo oggetto, l'oggetto della scelta libera, è di natura intenzionale; si tratta infatti del giudizio pratico dell'intelletto per mezzo del quale la volontà tende verso la realtà esterna concreta.

*Si può -704- distinguere perciò un duplice atto della volontà: uno, esterno e fisico, l'altro, contenuto nel primo e attuato da esso, interno ed intenzionale.*

Nei confronti del primo la volontà libera è inizialmente mossa passivamente dalla premozione fisica esterna; nei confronti del secondo, essa muove sempre attivamente se stessa.

### **XIII. IL MOTO LIBERO NELLA GIUSTIFICAZIONE. LA DISPOSIZIONE DEL SOGGETTO.**

I moti del libero arbitrio nella giustificazione hanno una funzione dispositiva nei confronti del suo effetto. Staccandosi dal peccato per mezzo della contrizione, l'uomo si prepara a ricevere il perdono dei suoi peccati; aderendo con fede viva a Dio, l'uomo si prepara a ricevere il dono del suo amore, a diventare suo amico, ad entrare nella partecipazione della stessa vita divina.

La giustificazione come moto della mente umana dal peccato alla giustizia, presenta due linee complementari di causalità: quella efficiente e quella formale. Nell'ambito della causalità efficiente gli atti del libero arbitrio hanno una funzione dispositiva strumentale. Mossi dall'atto soprannaturale con cui Dio infonde la grazia giustificante, gli atti liberi agiscono come degli strumenti dell'azione divina principale, ma nella loro causalità strumentale si limitano alla disposizione del soggetto.

In altre parole non causano la grazia abituale nel soggetto, ma lo preparano a riceverla al termine del moto della giustificazione nella consecuzione del dono abituale della grazia santificante. Nell'ambito della causalità formale gli atti del libero arbitrio dispongono alla consecuzione della grazia santificante, preparando il soggetto in linea di causalità quasi-materiale. Come atti preparatori precedono la ricezione del dono della grazia abituale nell'anima umana, ma nondimeno sono già informati dalla stessa grazia santificante, che li precede nell'infusione a modo di atto e li informa in modo tale, che essi dispongono il soggetto umano alla sua consecuzione a modo di abito.

Ci si può chiedere come gli atti liberi possono essere meritori se sono causati dalla mozione divina attuale operante, sotto la quale la volontà libera è soltanto mossa e non movente. All'obiezione si deve rispondere che la volontà libera mossa dalla grazia attuale operante ad

elicitare gli atti di preparazione adeguata nell'ambito della stessa giustificazione -705-, è passiva sul piano esterno e fisico, ma è già attiva sul piano interiore ed intenzionale. La sua mozione da sé interiore causata inizialmente dalla mozione previa di Dio, passa immediatamente alla mozione da sé anche sul piano esterno e fisico a livello della volontà stessa come causa seconda sostenuta allora dalla mozione divina simultanea e a livello soprannaturale dalla sua grazia attuale cooperante.

La volontà passa a muovere se stessa esteriormente, sul piano "fisico", quando impera riflessivamente il proprio atto e quello delle altre potenze, che le sono sottomesse. Il primo atto elicito iniziale è invece fisicamente passivo e pertanto effetto di grazia operante, ma intenzionalmente attivo con l'esigenza radicale di continuare il suo moto "da sé" interiore anche esteriormente e "fisicamente" richiamando così il concorso divino simultaneo e l'aiuto della grazia cooperante.

La mozione divina che attua la potenza passiva della volontà libera mette immediatamente in atto la sua potenzialità attiva interiore con il rispettivo moto, così che interiormente la volontà non è mai passiva e una volta attivata sul piano esterno, continua la sua mozione da sé anche esteriormente. In questo modo la volontà libera mossa dall'aiuto attuale di Dio e formata dalla grazia abituale infusa in quello stesso atto elicitava un atto meritorio, cioè veramente umano e formato dalla grazia e dalla carità.

L'atto iniziale infatti è prodotto dalla grazia operante e pertanto consiste in una mozione da sé della volontà sul piano soltanto interiore, ordinato però radicalmente a trasformarsi in una automozione della volontà libera, anche sul piano esterno di atti da lei stessa imperati. Né si può obiettare che gli atti che precedono la deliberazione non siano liberi, in quanto la volontà non è attiva in essi né interiormente né esteriormente. L'atto umano concreto infatti, di cui si parla quando si tratta degli atti liberi nell'ambito della giustificazione, è un'unità integrale dei singoli atti parziali di intelletto e di volontà, i quali confluiscono in esso in una unità inseparabile, in modo tale che l'atto umano risulta libero tutto intero, inizialmente negli atti parziali che precedono la deliberazione e completamente dall'atto del consiglio deliberato in poi.

Secondo il tempo, l'atto libero nella sua totalità è istantaneo. Il primo atto è causato sul piano fisico soltanto dalla mozione divina, ma interiormente è già carico di attività libera, che continua anche esteriormente negli atti imperati sia della volontà stessa che delle altre potenze. Il moto interiore iniziale della -706- volontà è la ragione della sua mozione da sé anche sul piano esterno e "fisico" e pertanto contiene già inizialmente l'attività della volontà. Come l'infusione della grazia attuale contiene in sé la stessa grazia abituale, che sarà in seguito conseguita dal soggetto, così la mozione interiore della volontà causata dalla premozione divina, contiene in sé l'inizio del suo moto esterno.

Gli atti del libero arbitrio nella giustificazione sono perciò già formati dalla grazia santificante presente a modo di atto, per essere poi conseguita a modo di abito e hanno già in sé la mozione interiore della volontà libera con l'inizio della sua mozione esteriore, costituendo in tal modo degli atti veramente umani, nei quali la volontà muove se stessa interiormente con un inizio di mozione esteriore, per muoversi poi attivamente sul piano esterno per mezzo di atti imperati sia riflessivamente alla volontà stessa, sia poi per mezzo di essa alle altre potenze.

*Gli atti di preparazione adeguata che fanno parte della stessa giustificazione costituiscono così degli atti meritori, procedenti dalla volontà mossa dalla grazia attuale e formata dalla grazia*

*abituale nell'atto stesso dell'infusione, dal quale dipende tutto il moto della mente umana dal peccato alla riconciliazione e alla santificazione. In questo modo essi dispongono il soggetto umano a ricevere gli effetti della giustificazione svolgendo una azione dispositiva sia strumentale che materiale.*

#### **XIV. LA SPECIFICITA' DEGLI ATTI LIBERI NELLA GIUSTIFICAZIONE. LA FEDE E LA CONTRIZIONE.**

Nella giustificazione Dio, infondendo la grazia santificante, muove l'anima umana per mezzo degli atti liberi dispositivi, dal peccato alla giustizia. La giustificazione del peccatore termina perciò a un duplice effetto: alla remissione del peccato e alla consecuzione della grazia santificante. Si tratta di due parti di un unico termine, considerato sotto due aspetti diversi, sia come punto di partenza (*a quo*), sia come punto di arrivo (*ad quem*), un termine al quale arriva la mente umana mossa da Dio e movente se stessa per mezzo dei suoi atti liberi dispositivi rispetto al termine stesso. La duplice mutazione (remissione del peccato e consecuzione della giustizia) forma così un unico moto dell'anima da uno stato all'altro, causato principalmente dall'infusione della grazia e secondariamente (strumentalmente-dispositivamente) dai -707- moti del libero arbitrio.

La causa strumentale-dispositiva segue evidentemente l'azione della causa principale e se l'azione di quest'ultima ha un duplice effetto, anche la causa strumentale agirà positivamente in vista dell'una e dell'altra parte di esso. Come si è già detto, Dio, giustificando il peccatore, causa in lui la remissione del peccato e la consecuzione della grazia abituale. Così anche la libertà umana deve agire in vista della remissione del peccato e in vista della consecuzione del dono abituale della grazia.

L'anima umana infatti, che è il soggetto del moto della giustificazione, si muove dall'uno di questi due estremi, cioè dal peccato, all'altro, cioè alla giustizia. La sua libertà impegnata in questo moto a livello di azione strumentale-dispositiva, deve prendere posizione davanti all'uno e all'altro di questi due termini. Ogni moto infatti consiste nel distacco dal termine *a quo* e nell'accesso al termine *ad quem*. La libertà umana si deve perciò staccare dal peccato per accedere a Dio.

Questi due atti della libertà umana saranno distinti tra di loro a causa della differenza tra i loro rispettivi oggetti formali specificanti. L'atto del distacco dal peccato consiste nella contrizione, cioè nel dolore perfetto, ispirato alla carità, motivato da essa e formato da essa come atto. L'atto della conversione a Dio avviene invece per mezzo della fede, non solo come adesione dell'intelletto ai contenuti rivelati, ma nel senso di una fede piena, formata dalla carità ed operante per mezzo di essa.

Come però le due mutazioni che costituiscono il termine della giustificazione, formano un unico moto, così anche gli atti del libero arbitrio che dispongono il soggetto alla consecuzione di questo stesso termine, sono uniti tra di loro sia a causa della loro connessione "psicologica", in quanto la fede in Dio è il motivo della contrizione, sia a causa della loro connessione soprannaturale per mezzo della grazia e della carità, che li informa entrambi rendendoli meritori. Nel momento della giustificazione è presente infatti insieme con la grazia abituale, dalla quale deriva, la giustizia

soprannaturale, che contiene in sé tutte le virtù infuse, connesse tra di loro e conglobate nella stessa “giustizia” a modo di un tutto integrale.

*Nella giustificazione l'uomo si converte a Dio per mezzo di una fede piena e viva e si distacca dal peccato per mezzo di una contrizione sincera e perfetta. -708-*

## **XV. LA PREMINENZA DELLA CAUSALITA' DIVINA NEL PROCESSO DELLA GIUSTIFICAZIONE.**

Tutta la giustificazione dipende nel suo insieme dall'infusione della grazia da parte di Dio. La grazia può essere causata nell'essenza dell'anima umana solo per infusione diretta da parte di Dio, senza alcuna mediazione di un qualsiasi agente creato. L'azione strumentale dei moti liberi infatti non raggiunge l'esistenza stessa della grazia nell'anima, ma solo la sua disposizione alla ricezione del dono soprannaturale. La strumentalità sacramentale derivante dall'umanità di Cristo e dai segni sacramentali svolge un'azione strumentale rispetto all'infusione della grazia, ma non nei confronti della grazia stessa, bensì nei confronti della sua specificità a seconda dei singoli sacramenti. L'immediatezza con cui Dio infonde la grazia giustificante senz'alcun merito precedente da parte dell'uomo giustificato, ricorda l'immediatezza dell'atto creativo e anche per questo motivo si dice che la grazia viene “creata” nell'anima del giusto.

La grazia non deriva in nessun modo da qualche potenza naturale nell'anima ed è per questo che non può essere generata per mezzo di una semplice attuazione di una tale potenza naturale, ma può essere soltanto infusa da Dio e obbedienzialmente ricevuta nel soggetto umano. Questo fatto sottolinea la sua caratteristica essenzialmente soprannaturale e la sua origine trascendente in Dio.

Una volta infusa nell'anima umana, la grazia divina però la raggiunge realmente causando in essa tutti quegli effetti, ai quali Dio l'ha destinata. In linea di causalità efficiente, la grazia attualmente infusa muove il libero arbitrio al suo atto e in linea di causalità formale la grazia abituale informa l'anima a modo di un abito permanente, tale da risanare le ferite del peccato, rendere l'anima gradita a Dio a causa di un decoro particolare e costituire in essa un principio stabile di operazione soprannaturale per mezzo degli abiti infusi delle virtù, che derivano dalla grazia santificante e perfezionano le singole potenze operative dell'anima, nella cui essenza si trova la grazia stessa come nel suo soggetto.

Dall'infusione della grazia, quale prima parte della giustificazione, dipendono originalmente e principalmente tutte le altre parti di essa, in primo luogo lo stesso moto del libero arbitrio, premosso in maniera soprannaturale dall'atto dell'infusione e -709- in secondo luogo poi lo stesso termine della giustificazione che è il passaggio dell'anima dal peccato (remissione dei peccati) alla giustizia (consecuzione della grazia abituale, da cui deriva immediatamente la stessa giustizia soprannaturale, come l'insieme di tutte le virtù infuse). Questo termine della giustificazione, sia come remissione dei peccati, che come consecuzione del dono abituale della grazia, è causato direttamente da Dio che infonde la grazia, in quanto gli atti liberi provenienti dallo stesso atto dell'infusione non raggiungono nella loro azione causale la realtà della remissione dei peccati e

della consecuzione del dono abituale della grazia, ma solo la disposizione del soggetto all'una e all'altra.

*Infondendo la grazia, Dio muove la libertà umana alla sua azione dispositiva e fa passare efficacemente l'anima dallo stato del peccato allo stato della giustizia, rimettendo i peccati e informando l'anima con la grazia abituale.*

## **XVI. IL TERMINE RAGGIUNTO DALL'UOMO NELLA GIUSTIFICAZIONE. LA REMISSIONE DEI PECCATI E LA GRAZIA SANTIFICANTE.**

La giustificazione come moto dell'anima dal peccato alla giustizia comporta due effetti corrispondenti: al termine *a quo* e al termine *ad quem* del moto. Il primo effetto è la remissione dei peccati e il secondo è la consecuzione della grazia e della giustizia. I due effetti devono essere compresenti nella giustificazione dell'empio, ma non sono necessari nell'ipotesi di una giustificazione a modo di una semplice generazione della grazia nell'anima del giusto secondo un passaggio non già dal contrario al contrario, come avviene nella giustificazione dell'empio, bensì secondo un passaggio dalla semplice privazione<sup>162</sup> della forma in un soggetto alla sua presenza nel medesimo.

Anche in quest'ultima ipotesi la giustificazione nel suo termine, che è la giustizia, esclude il peccato, ma non lo distrugge per mezzo della remissione, perché stando alla stessa ipotesi, nel soggetto non è preceduto nessun peccato mortale né originale né personale. Invece, nella presente economia della salvezza la giustificazione avviene sempre in un soggetto affetto da peccati precedenti, almeno dal peccato originale e in certi casi anche da peccati personali e si presenta pertanto come un passaggio dal contrario in contrario, dalla corruzione di una forma alla generazione di un'altra (i termini "corruzione" e "generazione" si devono evidentemente prendere nel senso analogico, perché di fatto si tratta di una infusione soprannaturale e non già di un cambiamento naturale). La grazia infusa esclude evidentemente il peccato essendogli -710- per natura sua contraria. L'infusione della grazia giustificante nell'anima di un peccatore non può quindi mai essere senza una reale remissione del peccato e solo un soggetto liberato dal peccato potrà ricevere la grazia attualmente infusa come un dono abituale.

In questo modo la grazia, quando entra nel soggetto, espelle il peccato informandolo<sup>163</sup> allo stesso tempo. La grazia distrugge pertanto il peccato e allo stesso tempo dispone il soggetto alla ricezione del suo stesso dono abituale. Il soggetto infatti non può essere informato dalla grazia se non è disposto a riceverla e questa disposizione è impensabile senza la remissione precedente del peccato. La remissione del peccato e l'infusione della grazia a modo di una forma ricevuta nell'essenza dell'anima avvengono in un unico istante, ma secondo l'ordine di natura costituiscono due momenti distinti successivi l'uno rispetto all'altro. Nell'ordine della causalità materiale dispositiva, cioè dalla parte del soggetto giustificato, precede la remissione dei peccati, perché si

---

<sup>162</sup> Assenza (NdC).

<sup>163</sup> Informando il soggetto (NdC)

richiede che il soggetto sia prima disposto per ricevere poi la forma alla quale è stato disposto. Invece, nell'ordine della causalità formale (coincidente con quello della causalità efficiente e finale), cioè dalla parte di Dio giustificante, l'infusione della grazia precede la disposizione del soggetto per mezzo della remissione dei peccati causando questa stessa disposizione.

*Il termine della giustificazione dell'empio è costituito perciò da due momenti distinti, ma ordinati l'uno all'altro: dalla remissione dei peccati, che dispone alla ricezione della grazia nel soggetto e dalla consecuzione della grazia e della giustizia, che causa la stessa disposizione del soggetto secondo l'ordine della causalità formale.*

## **XVII. LA LIBERTA' UMANA TRA I DUE TERMINI DELLA GIUSTIFICAZIONE.**

### **VI. LA LIBERTA' UMANA TRA IL PRINCIPIO E IL TERMINE DELLA GIUSTIFICAZIONE.**

La distinzione tra l'infusione e la consecuzione della grazia giustificante permette a S. Tommaso di mettere maggiormente in evidenza il dinamismo non solo materiale-formale, ma anche efficiente-finale della giustificazione. La grazia è così il principio (nell'infusione) e il termine (nella consecuzione) di tutta la giustificazione. La giustificazione come passaggio dal peccato alla giustizia è causata dalla grazia, che muove il soggetto umano a muovere liberamente se stesso da un termine all'altro, dalla remissione del peccato alla consecuzione (280-11) della grazia abituale e della giustizia soprannaturale che ne deriva. -711-

La libertà umana si muove pertanto tra il peccato e la grazia che unisce l'uomo al suo Dio e perciò assume i due atti specificamente distinti, ma ordinati tra loro, di contrizione e di fede formata. Materialmente precede la contrizione, formalmente invece la fede, che ne è il motivo. I due atti liberi dispositivi si diversificano pertanto secondo i due momenti distinti del termine della giustificazione, tra i quali si muove l'anima umana recedendo dall'uno e accedendo all'altro.

Allo stesso tempo però il moto libero è causato dalla grazia attualmente infusa e procede da essa come dal suo principio superiore. In questo modo la libertà segue col suo moto l'infusione della grazia, ma precede la remissione dei peccati e la consecuzione della grazia santificante. Ne risulta che il posto del libero arbitrio nella giustificazione si trova tra due momenti dell'azione divina: tra il principio della giustificazione, costituito dall'infusione della grazia e il suo termine, costituito dalla remissione del peccato e la consecuzione della grazia abituale.

*Il libero arbitrio, mosso e formato dalla grazia infusa, dispone il soggetto umano al passaggio dal peccato (per mezzo della remissione dei peccati) alla giustizia (per mezzo della consecuzione della grazia infusa da parte del soggetto), che ne è il termine.*

Nello schema proposto da S. Tommaso nelle sue opere giovanili, per spiegare il processo della giustificazione, gli atti del libero arbitrio seguono l'infusione della grazia e la remissione del peccato, mentre come preparazione alla giustificazione da parte del soggetto che si prepara alla grazia, gli atti liberi precedono la giustificazione stessa costituita dall'infusione della grazia e dalla remissione del peccato. In questa prospettiva sembra che l'uomo possa prepararsi adeguatamente

alla grazia facendo ciò che è dovuto (“quod in se est”), prima ancora di ricevere la grazia. L’azione divina, prima della giustificazione, sembra ridursi ad una semplice disposizione provvidenziale, che si trasforma talvolta in una mozione interiore, ma può verificarsi sufficientemente in una semplice occasione esterna invitante l’uomo al pentimento e alla conversione.

E’ assai chiaro che una simile disposizione delle parti della giustificazione diminuisce la dipendenza della preparazione per mezzo dei moti liberi dalla grazia divina, efficacemente e interiormente movente ed esalta troppo la capacità umana di realizzare i suoi doveri connaturali senza una mozione precedente da parte della grazia attuale. In questa prospettiva inoltre viene meno il nesso causale efficiente-finale e tutto sembra ridursi al nesso materiale-formale tra gli -712- atti liberi che dispongono il soggetto alla giustificazione in linea di causalità quasi-materiale e l’azione della grazia santificante in linea di causalità formale, intesa come introduzione di una forma in un soggetto con la contemporanea espulsione della forma contraria consistente nella remissione dei peccati.

La disposizione delle parti della giustificazione indicata nella *Summa Theologiae* ha quindi il vantaggio di mettere maggiormente in risalto la dipendenza del moto libero dall’azione interiore ed efficace della grazia attuale e di arricchire il nesso causale materiale-formale da quello efficiente-finale, con il risultato sicuramente non indifferente di fornire un modello interpretativo della giustificazione molto più completo e molto più “dinamico”, in cui la giustificazione appare come un vero e proprio moto della mente umana dal peccato alla giustizia e alla grazia, causato e pervaso nel suo insieme dalla causalità divina.

## **XVIII. LA CONTINUAZIONE DELLA GIUSTIFICAZIONE NELLA VITA DEI GIUSTI DAVANTI A DIO.**

La grazia, inizialmente conseguita nella giustificazione, risana l’anima umana e tutta la sua natura e persona, la rende gradita a Dio e la eleva ad un livello soprannaturale di partecipazione alla stessa vita divina. La grazia abituale raggiunta nella giustificazione insieme con la giustizia che ne deriva e che costituisce il termine della giustificazione stessa, non si limita però a mettere l’uomo in un nuovo stato, conferendogli un nuovo modo d’essere, ma lo spinge anche ad operare in conformità a quel nuovo modo d’essere, che ha ricevuto. In altre parole, si può dire che la grazia abituale non è solo un abito entitativo, ma anche operativo, in quanto per mezzo delle virtù che da essa fluiscono, porta agli atti virtuosi soprannaturali, meritevoli della vita eterna.

In questo modo la grazia santificante è nell’anima dei giusti un principio di operazione soprannaturale e di natura sua invita l’uomo a farne l’uso voluto da Dio, compiendo delle opere buone e crescendo così continuamente nell’amicizia soprannaturale con Dio e approfondendo in sé lo stesso dono della grazia santificante, destinato a crescere fino alla gloria eterna virtualmente contenuta già nello stesso dono di grazia.

La grazia santificante costituisce però un principio operativo soprannaturale a modo di una forma e l’uso attuale di questa forma o quest’abito operativo richiede un moto attuale e soprannaturale della volontà e delle altre potenze da essa dipendenti. Un tale -713- moto attuale del soggetto umano a livello soprannaturale richiede non solo la formazione delle sue potenze operative

da parte della grazia santificante e della carità, ma anche la mozione attuale da parte di Dio, sia naturale (premozione fisica), che soprannaturale (grazia attuale).

L'uomo dotato della grazia abituale acquistata nella prima giustificazione, continua in virtù di questo dono santificante, il suo cammino davanti a Dio, sostenuto dagli aiuti attuali della stessa grazia divina. Questo cammino davanti a Dio consiste in una conversione continua, in un continuo correggere la propria strada, in una costante lotta contro le tentazioni e in uno sforzo sincero e perseverante in vista di una perfezione spirituale sempre maggiore. Eliminando i peccati veniali e le proprie imperfezioni e moltiplicando le opere buone e meritevoli, l'uomo accresce continuamente in se stesso la grazia e la carità, diventando sempre più amico di Dio e partecipando in misura sempre maggiore alla sua vita beata fino a raggiungere la gloria eterna della beatitudine perfetta.

*In questa seconda giustificazione l'uomo collabora con il suo Dio presente nella sua anima per mezzo della grazia abituale e operante continuamente in essa per mezzo della grazia attuale. Gli atti liberi, veramente umani, ma allo stesso tempo divinizzati dalla grazia, acquistano un valore in qualche modo infinito e costituiscono così un merito degno della vita eterna. In questo modo il germe della grazia ricevuto nel momento della giustificazione cresce per la vita eterna. La vita del giusto davanti al suo Dio è una vera via verso la patria celeste.*

#### XIX. L'ISTANTANEITA' DELLA PRIMA GIUSTIFICAZIONE.

Abbiamo cercato di mettere in risalto come l'uomo giusto cresce nel dono soprannaturale della giustizia e della grazia, che sono dei doni soprannaturali, divini, gratuiti, ma allo stesso tempo veramente e realmente concessi, dati ed affidati all'uomo, che ne può e deve fare l'uso per mezzo della sua volontà libera, capace di compiere, insieme con la grazia abituale ed attuale di Dio, degli atti umani soprannaturali meritevoli della vita eterna e di un continuo aumento della stessa grazia in vista di essa. Nel merito, che continua la giustificazione iniziale, si incontrano così a due livelli diversi e subordinati l'uno rispetto all'altro la grazia divina e la libertà umana, ma il loro primo incontro avviene proprio nel primo ~~-714-~~ istante della giustificazione e si manifesta in modo particolare nell'istantaneità temporale della prima giustificazione.

La ragione per cui la giustificazione avviene in un unico istante dev' essere infatti cercata sia nella grazia infusa da Dio, sia nella mozione del libero arbitrio che ne segue. La grazia divina infatti agisce con efficacia intrinseca infallibile e in qualche modo infinitamente forte, così che la forma soprannaturale introdotta da Dio nel soggetto non può incontrare nessuna resistenza da parte del soggetto stesso, tale da ritardare l'introduzione della forma.

L'infinita potenza divina è in grado di disporre immediatamente il soggetto nello stesso istante in cui introduce in esso la forma. La grazia infusa nell'anima la informa immediatamente, raggiungendo subito e senza successione temporale i suoi effetti, che sono la remissione del peccato e la consecuzione della grazia abituale, con la giustizia soprannaturale che ne deriva. Ma l'atto con cui Dio infonde la grazia giustificante costituisce anche una mozione attuale, che muove l'anima umana ad elicitare i suoi atti liberi dispositivi e preparatori in vista del termine della giustificazione. Ora, anche il libero arbitrio, per natura sua è tale che il suo moto è per sè istantaneo. Il libero

arbitrio è infatti una facoltà spirituale dell'anima intellettiva e quindi ha un moto di per sé non misurabile dal tempo, che misura il moto successivo dei corpi.

*Così, nell'istantaneità della giustificazione, si manifesta l'incontro tra la grazia infusa e la natura del soggetto che la riceve, tra la mozione efficacissima di Dio e il moto spirituale del libero arbitrio.*

L'uomo è soggetto obbedienziale della grazia, in quanto è di natura razionale, dotato di intelletto e di libera volontà, e quindi fatto all'immagine del suo Creatore secondo una somiglianza formale.

## **XX. VII. L'AZIONE RECIPROCA DELLA GRAZIA E DEL LIBERO ARBITRIO NELLA GIUSTIFICAZIONE.**

Il libero arbitrio umano esercita una mozione spirituale interiore, che è alla base della sua indifferenza attiva. L'essenza dell'atto libero è infatti costituita dalla mozione da sé interiore e intenzionale della volontà libera. Questa essenza dell'atto libero riceve la sua attuazione esterna e fisica dalla mozione previa di Dio sia nell'ordine naturale sia nell'ordine soprannaturale. -715-

L'essenza di un ente è in potenza rispetto al suo atto d'essere e l'essere che la attua, la attua secondo tutte le sue proprietà potenzialmente già presenti. Allo stesso tempo però l'atto entitativo raggiunge nella sua attuazione dell'essenza, in un modo trascendentale, tutte le dimensioni e tutte le proprietà dell'essenza stessa, mettendole in atto e causandole in questo modo.

La particolarità del tutto nuova che l'atto libero presenta rispetto ad ogni altro ente naturale, è che la sua essenza è a sua volta costituita da un atto, da un essere non fisico e reale (perché l'identità tra l'essenza e l'atto di essere si verifica solo in Dio come Ente di per sé sussistente), bensì da un essere interno rispetto al soggetto della volizione, da un essere intenzionale già attuale nel suo ordine, ma potenziale rispetto all'attuazione fisica, che l'essenza dell'atto libero così costituita nel suo atto intenzionale, riceve dalla premozione fisica e dalla grazia attuale di Dio. (281-11)

La mozione divina attua perciò l'atto libero come ogni essere attua la sua essenza, cioè supponendone a livello potenziale tutte le proprietà essenziali e realizzandole nel più perfetto rispetto delle loro esigenze e dei loro limiti ben definiti, e causando allo stesso tempo in un modo trascendentale, ineccepibile, infallibile e totale tutte queste proprietà fin nei minimi particolari, facendole passare dalla potenza all'atto.

Ma quell'ente potenziale che è l'essenza dell'atto libero è già costituito da un atto interiore, il quale precede perciò con tutta la sua ricchezza intenzionale l'attuazione fisica proveniente dalla mozione divina, come l'essenza o ente in potenza precede con tutte le sue proprietà il suo atto entitativo reale, esterno e fisico. Allo stesso tempo però l'atto entitativo raggiunge completamente tutte le dimensioni ontologiche di una determinata essenza attuandole e causandole come ente reale in linea di causalità efficiente. In questo modo anche la mozione divina che attua con l'atto entitativo fisico l'essenza dell'atto libero (282-11) definita dal suo stesso essere interiore ed intenzionale ne raggiunge tutte le dimensioni causandole, tocca perciò con la sua azione efficace ed infallibile la stessa interiorità, la stessa carica di intenzionalità attiva, dell'atto libero.

Così Dio, attuando il libero arbitrio nella sua mozione previa sul piano fisico lo trova già costituito nella sua essenza data dal suo atto interiore ed intenzionale di autodeterminazione libera, ma con questa sua mozione attua e causa tutta questa essenza dell'atto libero con tutta la sua ricchezza interiore intenzionalmente attiva, con l'eccezione dei suoi aspetti formalmente privativi (male formale)<sup>164</sup>. -716-

*Dio causa con la sua mozione fisica predeterminante tutto ciò che vi è di positivo e di reale nell'atto libero, in questa attuazione sul piano dell'atto entitativo fisico segue però tutte le esigenze dell'essenza stessa di questo atto costituita dalla sua attualità intenzionale interiore. La predeterminazione divina causa sul piano fisico l'autodeterminazione umana già preesistente sul piano intenzionale mettendo in atto tutto ciò che vi è di positivo in essa.*

Il bene viene tutto da Dio e tutto dall'uomo a due livelli differenti e subordinati di causalità. Il male invece viene solo dall'uomo, perchè non avendo un'esistenza esterna, reale e fisica, può "esistere" solo sul piano interno, potenziale ed intenzionale, cioè nella sola volontà libera e nella sua autodeterminazione.

Sul piano soprannaturale la grazia efficace non suppone nell'uomo nessuna disposizione se non quella che essa stessa causa attuando esteriormente e fisicamente la volontà umana. Nell'atto libero salvifico infatti tutta l'interiorità (283-11) dell'atto è causata e pervasa trascendentalmente dalla grazia attuale che lo causa. Invece, la sottrazione della grazia efficace (e la concessione della sola grazia sufficiente) deriva da un'indisposizione precedente nella volontà libera creata prevista da Dio, un'indisposizione fisicamente potenziale, ma intenzionalmente già attuale.

Questa indisposizione non è attuabile esternamente e fisicamente da Dio, perchè consiste, nella sua malizia formale, in un vuoto di essere reale. Tanto meno è realizzabile da Lui sul piano soprannaturale, al quale si oppone a causa del suo carattere moralmente disordinato e che quindi si allontana dal fine ultimo soprannaturale dell'uomo. Tutto ciò che vi è di positivo nell'atto umano sia naturale che soprannaturale è causato incondizionatamente da Dio; tutto ciò che vi è di negativo deriva da un'indisposizione precedente dell'uomo stesso nell'atto della sua autodeterminazione interiore intenzionalmente già attuale, ma fisicamente ancora potenziale. aggiunta - scritto a mano dietro -716-

Negli atteggiamenti pratici dell'uomo s'incontrano le diverse soluzioni "speculative" del rapporto tra Dio e uomo. Il *passivismo*, o il quietismo tinto talvolta di fatalismo, affida tutto a Dio e indebolisce l'uomo nei suoi sforzi morali. (284-11) Come abbiamo visto, una simile posizione è inammissibile, perchè la grazia coinvolge in sé il nostro agire e se l'uomo non può salvarsi da solo, può perdersi da solo e anche in vista della sua salvezza deve impegnarsi attivamente, perchè, guidato e sostenuto dalla grazia, "facit quod in se est"<sup>165</sup> con gli atti del libero arbitrio senza i quali non c'è giustificazione.

L'*attivismo pragmatico*, il titanismo che pretende di costruire "il paradiso sulla terra" mette in risalto l'impegno umano, ma non riesce a vederne i limiti. Ora, dopo il peccato originale, nemmeno sul piano naturale si può realizzare la bontà adeguata alle capacità umane. Non c'è da meravigliarsi allora se si vede il fallimento di questi sistemi che vogliono cambiare il mondo, ma di

---

<sup>164</sup> L'aspetto intenzionale dell'atto del libero arbitrio è alla base della scelta fra il bene e il male. Invece l'aspetto emittivo relativo al bene è causato da Dio in quanto egli dà l'esser reale o "fisico" a

<sup>165</sup> Faccia ciò che è in lui (NdC).

fatto vi aggiungono solo un peccato in più, quello più grande tra tutti, la superbia. L'uomo abbandonato a se costruisce un mondo non solo lontano da Dio, ma anche lontano dall'uomo stesso. Una società liberale che raduni in se tutti gli egoismi particolari e una società totalitaria che è l'espressione di un unico egoismo collettivo ne illustrano tristemente la verità nella storia di tempi passati ma anche quelli più recenti. (285-11)

Qual è la risposta di S. Tommaso? "Isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque ... Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum ... Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione" (I, q.23, a.5 c.a.). Un cristiano convinto di questa verità sarà, nel suo atteggiamento pratico, fiducioso nella grazia divina senza temerarietà e preoccupato per la sua salvezza senza disperazione. Ci possiamo salvare solo se Dio ci salva, ma se Dio ci salva siamo noi che ci salviamo.

In virtù della sua libertà, l'uomo, abbandonato a se stesso, ha la tragica capacità di allontanarsi da Dio, ma aiutato dalla grazia divina può diventare, in virtù di questa stessa libertà che lo rende simile al suo Creatore, il protagonista della sua propria salvezza. Dio ci crea senza di noi, ma ci salva con noi; la giustificazione non viene da noi, ma non avviene nemmeno senza il nostro consenso: un consenso causato dalla mozione divina, eppure un consenso libero, un consenso (286-11) tutto nostro, una risposta veramente nostra alla chiamata del -717- nostro Salvatore, che ci invita ad essere perfetti come è perfetto il nostro Padre celeste (Mt 5,48).

**COR IESU, IUSTITIAE ET AMORIS RECEPTACULUM, MISERERE NOBIS.**

**MARIA, MATER DIVINAE GRATIAE, ORA PRO NOBIS.**



**BIBLIOGRAFIA** (opere precedute da un “-” non sono state consultate direttamente, ma sono consigliate per approfondire l’argomento)

## I. FONTI

### 1. S. Tommaso

- 1) *Commentarium in IV libros Sententiarum*, ed. Parmensis, , Fiaccadori, Parmae 1852-1873, 25 volumi, vol. 6-7
- 2) *Expositio in omnes S.Pauli epistolas*, ed.Parmensis, vol. 13
- 3) *Expositio in aliquot libros Veteris Testamenti et in Psalmos L*, ed. Parmensis, vol. 14
- 4) *Commentarium in VIII Physicorum*, ed. Parmensis, vol. 18, pp. 226 ss.
- 5) *Commentarium in lib. II Sententiarum*, ed. MANDONNET,, Lethielleux, Paris 1929
- 6) *Scriptum super lib. IV Sententiarum*, ed. MOOS, Lethielleux, Paris, 1947
- 7) *Summa Theologiae*, cura P. CAMELLO, Marietti, Torino 1952-1956
- 8) *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium = Summa contra Gentes*, cura C. PERA, OP, Marietti, Torino,1961 (288)
- 9) *Quaestiones Disputatae*:
  - Vol. I : *De Veritate*, cura R.SPIAZZI, OP, Marietti, Torino,1964
  - Vol. II : *De Potentia*, cura P.M.PESSION, pp. 7 ss.
  - De Anima*, cura P.M.CALCATERRA - T.S.CENTI, pp.281 ss.
  - De spiritualibus creaturis*, cura P.M. CALCATERRA - T.S.CENTI, pp.367 ss.
  - De Malo*, cura P.BAZZI - M.PESSION, pp. 445 ss.
  - De Virtutibus in communi*, cura A.ODETTO, p.707 ss.
  - De Caritate*, cura A. ODETTO, pp.753 ss., Marietti, Torino,1965
- 10) *Quaestiones Quodlibetales*, cura R. SPIAZZI, OP, Marietti, Torino,1956
- 11) *Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum*, in: *Opuscula Theologica*, vol.I, cura R.A. VERARDO, OP, Marietti, Torino,1954
- 12) *De ente et essentia*, in: *Opuscula Philosophica*, cura R.SPIAZZI, OP, Marietti, Torino,1954, pp.5 ss.
- 13) *De Substantiis separatis seu de angelorum natura*, *ibid.*, pp. 21 ss.
- 14) *De unitate intellectus contra Averroistas*, *ibid.*, pp. 63 ss.
- 15) *In Peri Hermeneias expositio*, cura R. SPIAZZI, OP, Marietti, Torino,1964
- 16) *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, cura M.R.CATHALA - R.SPIAZZI, OP, Marietti, Torino,1964, 1971<sup>2</sup> (289)
- 17) *In Aristotelis librum De Anima Commentarium*, cura A.M.PIROTTA, Marietti, Torino,1959
- 18) *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura R.SPIAZZI, OP, Marietti, Torino, 1964
- 19) *Super Evangelium S. Joannis lectura*, cura R.CAI Marietti, Torino,1952, 1972<sup>4</sup>

20) *Super Epistulas S.Pauli lectura*, vol.I (Rm, I e II Cor, Gal), cura R.CAI, Torino, Marietti, 1953

## 2. Altri autori

- 1) S. ALBERTUS MAGNUS, OP, *Opera omnia*, tomus XXVI, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1958, tract. *De Sacramentis*, ed. A.OHLMAYER, tr.VI, p.II, q.1, a.7, *De Iustificatione impii*, pp. 85-94
- 2) ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologica*, lib.III, p.III, inquis.I, tr.I, qq. 5 e 6; ed. Quaracchi, 1948, tomus IV, pp. 988-1009
- 3) S.AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, in: MIGNE, *Patrologia Latina* PL, Paris, 1878-90; vol.16: *De Sacramentis*  
*De Poenitentia*  
*De Fide ad Gratianum*  
*De Spiritu Sancto -719-*
- 4) S. ANSELMUS, *Cantuariensis archiep.*, in: MIGNE, PL, Vol.158 :  
*Dialogus de libero arbitrio*  
*De concordia praescientiae et praedestinationis*
- 5) S. ATHANASIUS, in: MIGNE, *Patrologia Graeca* PG, Paris, 1857-66, vol.26:  
*Epistolae ad Serapionem*  
*Liber de Trinitate et Spiritu Sancto*
- 6) S. AUGUSTINUS AURELIUS, in: MIGNE, PL:  
*De libero arbitrio libri III*, vol. 32, col. 1221 ss.  
*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, *ibid.*, vol. 40  
*De peccatorum meritis et remissione*  
*De natura et gratia liber I*  
*De gratia Christi et de peccato originali libri II*  
*De nuptiis et concupiscentia libri II*  
*De gratia et libero arbitrio liber I*  
*De correptione et gratia liber I*  
*De praedestinatione sanctorum liber*, *ibid.*, vol.44  
*De dono perseverantiae*  
*Contra Julianum imperfectum opus*, *ibid.*, vol. 45 (290)
- 7) S. BASILIUS CAESAREAE, *Liber de Spiritu Sancto*, in : MIGNE, PG, vol.32
- 8) S. BERNARDUS, Abbas Claraevallensis, *De gratia et libero arbitrio tractatus ad Guillelmum Abbatem Sancti Theoderici*, in: MIGNE, PL, vol. 182
- 9) BIEL Gabriel, *Quaestiones de iustificatione*, ed C.FECKES, Aschendorff, Monasterium,1929
- 10) S. BONAVENTURA:  
*Opera omnia*, tomus I, Quaracchi, 1882  
*Commentarium in I Sent. Magistri Petri Lombardi*, dist. 40 e 41  
Idem, *Expositiones in librum IV Sententiarum*, dist.17, p.l, aa. 1 e 2, in: *Opera omnia*, tomus V, ed. Borde-Arnaud, Lugduni,1668, pp.210b-218b

- 11) CALVINUS Ioannes:  
*Institutio Christianae Religionis*, Iacob Stoer, Genevae, 1637  
 Idem, *Zur Lehre von der Kirche, Über die Prädestination, Die Sakramentslehre, Über Staat und Kirche*, ausgewählt und übersetzt von J.ROGGE, in: Quellen, Heft 29-II, Hrsg.H.RISTOW und W.SCHULTZ, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin,1964
- 12) CASSIANUS Ioannes, *Collatio XIII, De protectione Dei*; in: MIGNE, PL, vol.49, col.897-954
- 13) S. CLEMENS ALEXANDRINUS :  
*Paidagogos*, in: Sources Chrétiennes 70,108,158  
 Idem, *Stromata*, in : MIGNE, PG, vol. 8 e 9
- 14) S. CLEMENS I, Romanus Pontifex, *Epistula I ad Corinthios*, in : MIGNE, PG, vol. 1
- 15) CONCILIUM TRIDENTINUM, *Diarrorum, Actorum, Epistularum, Tractatum Nova Collectio*, ed. Goerresiana, Friburgi Br., 1901 ss., tomus V
- 16) S. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *De SS. Trinitate Dialogi*, in : MIGNE, PG, vol. 75
- 17) ERASMUS DESIDERIUS DI ROTTERDAM, London, SCM 1970, p.368, Library of Christian Classics:  
*De libero arbitrio*, Ed. G.Rupp, N. Marlow, Trad. de La  
*Luther Martin: De Servo arbitrio*, Ed. P.S. Watson, B. Drewery, Trad. de La;
- 18) S. FAUSTUS RHEGIENSIS (DI RIEZ), *De gratia Dei et libero arbitrio*, in: MIGNE, PL, vol. 58, col. 783-836
- 19) S. FULGENTIUS RUSPENSIS, *De veritate praedestinationis et gratiae Dei ad Ioannem et Venerium*, in: MIGNE, PL, vol. 65, col. 603-672
- 20) GOTTESCHALCUS, Orbaciensis Monachus, in : MIGNE, PL, vol.121, col. 349-366 e 365-368:  
*Confessio prolixior*  
*Fragmenta libelli ad Rabanum ep. mogantinum*
- 21) S. GREGORIUS NYSSENUS, in : MIGNE, PG, vol.44:  
*In Hexaameron liber*  
*De vita Moysis*  
*In Cantica Canticorum homiliae*
- 22) GUILLERMUS ALTISSIODORIANUS, *Summa Aurea in IV libros Sententiarum*, l.III, tr. II, cap. 1, qq.2 e 3, Fo.122 vb - Fo.123va, ed. Pigouchet, Parisiis, Unveränderter Nachdruck, Minerva, Frankfurt an Main, 1964
- 23) S. HIERONYMUS EUSEBIUS, *Dialogus adversus Pelagianos*, in : MIGNE, PL, vol.23
- 24) HILDEBERTUS CENOMANENSIS, *Sermo sextus in Coena Domini*, in: MIGNE, PL, vol. 171, col. 538-543
- 25) JANSENIUS Cornelius, ep. Yprensis, *Augustinus* (seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses), tomus III, Lovanii, J.ZEGER, Minerva, 1640 -720-
- 26) S. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistulae*, in : MIGNE, PG, vol.5
- 27) S. IOANNES CHRYSOSTOMOS, *In Epist. ad Rom. Homiliae*, in : MIGNE, PG, vol.60
- 28) S. IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, in: MIGNE, PG, vol.94, (in partic. Lib.II)

- 29) S. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Contra Haereses*:  
 lib. I-III in : MIGNE, PG, vol.7  
 lib. IV in Sources Chrétiennes (SC) 100 a, b  
 lib. V in SC 152 (=a) e 153 (=b)
- 30) LUTHER Martin, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883 ss., Unveränderter Nachdruck,- Verlag Hermann BÖHLAU, Weimar, 1966, 57 volumi, sigla WA
- 31) MANSI Iohannes Dominicus (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomus XXXIII (ab anno 1545 ad annum 1565), H.WELTER, Parisiis 1902, sigla MaC
- 32) MELANCHTHON, *Werke*, Band II, Teil 2, *Loci praecipui theologici von 1559 und Definitiones*, Hrsg.: H. ENGELLAND, C. BERTELSMANN, Gütersloh 1953
- 33) OCKHAM Guillelmus, *Philosophia naturalis* edita a fr. Bonaventura Theulo Veliterno, OFM Conv., ROBLETTI, Romae, 1637, / republished 1963 by The Gregg Press Limited 37 Catherine Place, London S.W.1 England, Printed in Holland (291)
- 34) OCKHAM Guillelmus, *The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et futuris contingentibus of William Ockham*, edited by Philotheus BOEHNER, OFM, The Franciscan Institute St.Bonaventure, College St.Bonaventure, New York 1945
- 35) PALAMAS Gregorius, *Hagioriticus Tomus*, in: MIGNE, PG, vol.150, col. 1225-1236
- 36) PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum liber II*, dist.24-28, in: MIGNE, PL, vol.192, col.701-719
- 37) PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque*, in: MIGNE, PL, vol.211, col.791-1280
- 38) B. RABANUS MAURUS, in: MIGNE, PL, vol.112, col. 1518-1562  
*Epistula IV ad Hincmarum Rhemensem*  
*Epistula V ad Notingum (cum libro de praedestinatione Dei)*  
*Epistula VI ad Heberardum Comitem*
- 39) RATRAMNUS, Corbeinsis Monachus, *De praedestinatione Dei*, in: MIGNE, PL, vol. 121, col. 11-102
- 40) SCOTUS Ioannes Duns, OFM, *Opera omnia*, tomus VI, ed. BALIČ, Typographia Polyglotta Vaticana., 1963; Ordinatio I, liber I, dist. 41, q.un.: *Utrum sit aliquod meritum praedestinationis vel reprobationis*, pp. 315-339

### III. OPERE LESSICALI, MANUALI, COLLEZIONI DI ARTICOLI

- 1) ALTANER B., *Patrologia*, traduzione italiana di A. BABOLIN, SJ, tit. orig. "Patrologie", Freiburg-Basel-Wien, Herde, Marietti, Torino, 1968<sup>6</sup>
- 2) BARDENHEWER O., *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, IV Band, Herder, Freiburg i. Br. 1924<sup>2</sup>
- 3) BRUGGER W., ed., *Philosophisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1967<sup>13</sup>
- 4) CREMER H., *Biblisch-Theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, F.PERTHES, Gotha 1902<sup>9</sup>
- 5) DENZINGER H. SCHÖNMETZGER A., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, sigla DS, Herder, Barcinonae-Friburgi Br.-Romae-Neo

Eboraci, 1973<sup>35</sup>. NB: i numeri citati dopo la sigla “DS” significano il numero di ordine, non di pagina! /

- 6) DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE (=DThC), Letouzey, Paris, 1903 ss.
- 7) DIEKAMP F., *Theologiae dogmaticae manuale*, cura A.M.HOFFMANN, OP, Desclée & Cie, 1932<sup>6</sup>. Parisiis, con rif. part. al vol.I, §44, pp.273-284.
- 8) ENCHIRIDION VATICANUM, vol. I: Documenti del Concilio Vaticano II, testo ufficiale e traduzione italiana, Bologna, EDB, 1976<sup>10</sup>
- 9) ENCICLOPEDIA DELLA BIBBIA, ELLE DI CI, Torino-Leumann, 1970, particolarmente vol.III, voce “fede e opere” col.320-325 e “grazia” col.1354-1370
- 10) GREDT Iosephus, OSB, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vol., Herder, Friburgi Brisgoviae, 1926, 4. Editio -721-
- 11) HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE (=HThG), ed. H.FRIES, DTV, München, 1970, 4 vol.
- 12) INDICES auctoritatum omniumque rerum notabilium occurrentium in Summa Theologiae et in Summa Contra Gentiles S.Thomae de Aquino, doctoris Angelici, Extractum ex tomo XVI editionis leoninae, Romae, Com. Leonina, 1948.
- 13) Mc KENZIE, John L., SJ, *Dictionary of the Bible*, BRUCE, Milwaukee, 1965
- 14) KITTEL G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*:  
Bd II, W.KOHLHAMMER, Stuttgart, 1935, sigla ThWNT (voce “dike” etc.)  
Idem, ThWNT, Bd IX, W.KOHLHAMMER, Stuttgart, 1973 (voce “charis” etc.)
- 15) LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE (=LThK), ed. J.HOFER e K.RAHNER, Band IV, Herder, Freiburg i.Br., 1960<sup>2</sup> (voce “Gnade”).
- 16) PETRUS DE BERGOMO, In opera S.Thomae Aquinatis Index seu “Tabula aurea”, editio fototypica Paulinae, Alba-Roma, 1960 (voce “gratia”, “iustitia”, etc.)
- 17) RECHTFERTIGUNG, Festschrift für E.KÄSEMANN, ed. J. FRIEDRICH-W.POHLMANN-P.STUHLMACHER, Mohr-Siebeck, Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976
- 18) SCHMAUS M., *Katholische Dogmatik*, Band II, M.HUEBER, München, 1949<sup>3,4</sup>
- 19) TRADUCTION OECUMENIQUE DE LA BIBLE (=TOB), *Epître de St.Paul aux Romains*, Cerf, Lausanne, 1967
- 20) WÖRTERBUCH HISTORISCHES DER PHILOSOPHIE, ed. J.RITTER, Bd I, Wis. Buchges. Darmstadt 1971, art. “Analogie” di W.KLUXEN, col.214-227; *ibid.* Bd II, art. “Freiheit” WARNACH-SPAEMANN-PESCH, col.1064-1098, Darmstadt 1972

### III. II. SCRITTI SISTEMATICI

#### 1. Filosofia

- 1) COPLESTON F., SJ, *A History of Philosophy*, Image Books, New York 1963, vol. 3/I e 4
- 2) DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence KHODOSS, prof. Au lycée Fénélon, P.U.F., Paris 1968<sup>5</sup>, collection SUP
- 3) FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S.Tommaso*, Milano, 1939

- 4) FABRO C., *L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger*, in: Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, Congresso Internazionale, Roma-Napoli 1974
- 5) HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *System der Wissenschaft*, I. Teil: *Phänomenologie des Geistes*, ed. Joseph Anton GEBHARDT, Bamberg und Würzburg 1807; Suhrkamp, Frankfurt an Main 1970, 1972<sup>2</sup>; Redaktion Eva MOLDENHAUER und Karl Markus MICHEL, Theorie-Werkausgabe, *Werke*, Bd 3
- 6) HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly BIEMEL, NIJHOFF Haag, NIEMEYER, Tübingen 1952, 1969<sup>2</sup>; Husserliana, Bd. IV
- 7) IOANNES A S. THOMA, OP, *Cursus Philosophicus thomisticus*, ed. B. REISER, OSB, Taurini 1937; *Naturalis Philosophiae IV pars*, q.12, aa. 2-3; tomus III, pp.386- 400
- 8) KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt 1956, 3. Nachdruck – Inselverlag Wiesbaden, 1971, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; *Werke*, in 6 Bänden , ed. W. WEISCHEDEL, Bd. II <sup>(292)</sup>
- 9) KLUXEN W., art. "Analogie", in: *Hist. Wörterbuch d. Philos.* ed. J. RITTER, Wis. Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, col. 214-227
- 10) LADRIERE J., *Les limitations internes des formalismes* (étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques), Collection de logique mathématique, série B, II; NAUWEALERTS, Louvain – GAUTHIER-VILLARS, Paris 1957 -722-
- 11) LAKEBRINK B., *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Rombach, Freiburg, 1967
- 12) LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969
- 13) LOTZ J.B., art. "Analogie", in: *Philos. Wörterbuch* ,ed. W. BRUGGER, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1967<sup>13</sup> , pp. 11-13
- 14) MANSER P.G.M., *Das Wesen des Thomismus*, F.RÜTSCHI, Freiburg, Schweiz 1935<sup>2</sup>
- 15) MARITAIN J., *L'idée thomiste de la liberté*, in: *Revue Thomiste* 47 1939-45, p.440-459
- 16) MERCIER D.-J. Card., *Les origines de la psychologie contemporaine*, Institut supérieur de Philosophie, F.ALCAN, Louvain Paris, 1925
- 17) MEYER H., *Thomas von Aquin Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Vers. Schöningh, Paderborn, 1961<sup>2</sup>
- 18) PESCH O.-H., art. "Freiheit" (III) in: *Hist. Wörterbuch d. Philos.* col. 1083 ss. ed. J.RITTER, II, Wis. Buchges., Darmstadt 1972
- 19) PHILIPPE M.-D., OP, *La participation dans la philosophie d'Aristote*, in: *Revue Thomiste*, 1949, pp.254-277
- 19) Idem, PHILIPPE M.-D., OP, *L'être Recherche d'une philosophie première*, vol. 1, Paris, Téqui, 1972
- 20) POHLENZ M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1948, 2 volumi
- 21) POPPER K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, HUTCHINSON, London 1972<sup>6</sup>
- 22) REMER V., SJ, *Psychologia*, *Summa Philosophia Scholasticae*, tom. V, Univ.Gregoriana, Roma 1925<sup>5</sup>

- 23) SCHÜLTES D., OP, *Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Sonderdruck aus Bd. 18 (1971), Heft 1-2, p.88-136
- 24) SCHOPENHAUER Arthur, *Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen*, in : Parerga und Paralipomena, Bd. I, Reclam, Leipzig, 1895<sup>3</sup>
- 25) SERTILLANGES A.-D., *S.Thomas d'Aquin*, tome II, Collection Les grands philosophes,
- 26) Alcan, Paris, 1925<sup>4</sup>,
- 27) SIEWERTH G., Einführung zu: “*Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit*” (Texte zur thomistischen Freiheitslehre ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von Gustav SIEWERTH; Übersetzung von P.Placidus WEHBRINK), L.Schwann, Düsseldorf, 1954, in : Texte zur Problemgeschichte der Philosophie und der philosophischen Anthropologie
- 28) SPAEMANN R., art. “*Freiheit*” (IV), in : Hist. Wörterb. d. Phil., ed. RITTER, II, (Wis. Buchges.), Darmstadt 1972, col. 1088 ss.
- 29) SPINOZA Baruch, *L’Ethique* (traduit par Roland CAILLOIS), Gallimard, Paris, 1954
- 30) WARNACH W., art. “*Freiheit*” (I-II), in: Hist. d. Phil., ed. RITTER, II, Wis. Buchges., , col. 1064 ss., Darmstadt, 1972
- 31) WETTER G.A., SJ, *Il materialismo dialettico sovietico*, Einaudi, Torino, 1948
- 32) ZIGLIARA T.-M., OP Card., *Oeuvres philosophiques*, tomus III, livre 3-4, VITTE& PERRUSSEL, Lyon, 1881

## 2. Teologia

Alla fine sotto l'indicazione : « Opere teologiche con argomento biblico, patristico e storico »

### a. Egesesi e teologia biblica

- 1) ALHAUS P., *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966
- 2) AMIOT F., *L’enseignement de S.Paul*, Gabalda, Paris, 1938, 2 volumi
- 3) Idem, AMIOT F., *Les idées maitresses de S.Paul*, in: Lectio divina, 24; Cerf, Paris, 1959
- 4) BARTH K., *Rechtfertigung*, Versuch einer Auslegung paulinischer Texte im Rahner des Alten und Neuen Testaments, Zürich : EVZ 1969, p.72 (= Theologische Studien, 90)
- 5) BECKER J., *Das Heil Gottes* (Heils – und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im NT), in : Studien zur Umwelt des NT, 3; Göttingen, 1964
- 6) BENOIT P., OP, *La loi et la croix d’après S.Paul* (Rm 7,7-8,4), in Revue Biblique 47 (1938)-4, pp.481-509
- 7) BILLIERBECK P., *Die Briefe des NT und. die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch*, in: Kommentar zum NT aus talmud und Midrasch von H.L.STRACK und P.BILLERBECK, Bd. III, BECK,München, 1954
- 8) BORNKAMM G., *Gesetz und Schöpfung im NT*, MOHR-SIEBECK, Tübingen 1934, in : Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 175
- 9) BULTMANN R., *Geschichte und Eschatologie*, MOHR-SIEBECK, Tübingen, 1958 -723-

- 10) CAZELLES H., *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'AT*, in : RevBibl 58, 1951, pp.169-188
- 11) CERFAUX L., *La théologie de l'Eglise suivant S.Paul*, Cerf, Paris, 1942
- 12) Idem, CERFAUX L., *La pensée paulinienne sur le rôle de l'intelligence dans la révélation*, in: Divinitas III (1959), Univ. Later., Roma, p.386-396
- 13) CONZELMANN H., *Théologie du Nouveau Testament* (traduit en français par E.de PEYER), Centurion, Paris, - Labor et Fides, Genève, 1969
- 14) CULLMANN O., *Le salut dans l'histoire* (traduit de l'allemand par M.KOHLER), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1966
- 15) DEISSMANN A., *Paulus* (Eine kultur und religionsgeschichtliche Skizze), J.C.B. MOHR, Tübingen 1911
- 16) DODD Cn. H., *New Testament studies*, Manchester University Press, Manchester 1954<sup>2</sup>
- 17) GYLLENBERG R., *Rechtfertigung und Altes Testament bei Paulus*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1973
- 18) HUBY J., SJ, *Saint Paul. Epître aux Romains*, in: Verbum Salutis X, Beauchesne, Paris, 1957<sup>2</sup>
- 19) JEREMIAS J., *Théologie du Nouveau Testament* (trad.), I<sup>ère</sup> partie : La prédication de Jésus, in : Lectio divina, 76; Cerf, Paris, 1975
- 20) KÄSEMANN E., *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, ZThK 58, 1961, pp.367-318
- 21) Idem, KÄSEMANN E., *An die Römer*, collana Handbuch zum NT, 8<sup>a</sup>. MOHR-SIEBECK, Tübingen 1974<sup>3</sup>
- 22) KERTELGE K., "*Rechtfertigung*" bei Paulus (Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs), in : Neutestamentliche Abhandlungen-Neue Folge, 3; Aschendorff, Münster, 1967
- 23) KUMMEL W.G., *Das Neue Testament* (Geschichte der Erforschung seiner Probleme), K.ALBERT, Freiburg-München, 1958
- 24) KUSS O., *La lettera ai Romani*, Morcelliana, Brescia, 1962. Tit. orig. "Der Römerbrief"-übersetzt und erklärt von O. KUSS, Pustet, Regensburg, 1957 e 1959, trad. italiana di F. MONTAGNINI
- 25) LAGRANGE M.-J., OP, *Saint Paul. Epître aux Romains*, Gabalda, Paris, 1916
- 26) LYONNET S., SJ, - SABOURIN L., SJ, *Sin, Redemption and Sacrifice* (a biblical and patristic study), Biblical Institute Press, Rome 1970, in: Analecta Biblica, n° 48
- 27) MITTRING K., *Heilswirklichkeit bei Paulus. Ein Beitrag zum Verständnis der unio cum Christo in den paulinischen Briefen*, Gütersloh, 1929
- 28) MUSSNER F., *Der Galaterbrief*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Herder, Freiburg i. Br., 1974
- 29) Idem, MUSSNER F., *Theologie der Freiheit nach Paulus*, in: Quaestiones disputatae, 75; Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1976
- 30) PEDERSEN J., *Israel (its Life and Culture) I-II*, Oxford University Press, London– Branner Og Korch, Copenhagen, 1964<sup>5</sup>
- 31) PRAT F., SJ, *La théologie de S.Paul*, Beauchesne, Paris, 1<sup>ère</sup> partie 1930<sup>18</sup>, 2<sup>ème</sup> partie 1929<sup>15</sup>
- 32) PRUMM K., SJ, *Il messaggio della lettera ai Romani*, Paideia, Brescia, 1964; tit. Orig. "Die Botschaft des Römerbriefes", Herder, Freiburg i. Br., 1960

- 33) RAD G.von, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, in: Th1Z 76 (1951), pp.129-132 .
- 34) Idem, RAD G. von, *Old Testament Theology* (translated by D.M.G.STALKER), OLIVER & BOYD, Edinburgh and London, vol.1 - 1967<sup>3</sup>, vol.2 - 1965<sup>1</sup>
- 35) REVENTLOW H. Graf von, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, in: Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, Hrsg. E. WOLF, Bd.58; KAISER, KAISER, München, 1971 .
- 36) SCHNACKENBURG R., *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950
- 37) Idem, *Reich Gottes und Herrschaft Christi bei Paulus*, in SCHNACKENBURG R., *Gottes Herrschaft und Reich* (Eine biblisch-theologische Studie), Herder, Freiburg, 1959, pp.199-223
- 38) SCHWEITZER A., *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930
- 39) SOMMERLATH E., *Der Ursprung des neuen Lebens Paulus*, Leipzig, 1927<sup>2</sup>
- 40) SPICQ C., OP, *Théologie morale du NT*, tome I, Gabalda, Paris, 1965 -724-
- 41) Idem, *Agapè dans le Nouveau Testament* (Analyse des Textes), Gabalda, Paris, 1958 (vol.I), 1959 (vol.II-III)
- 42) WEBER W., *Christusmystik. Eine Religionspsychologische Darstellung der paulinischen Frömmigkeit*, Leipzig 1924
- 43) WEIJERS M.-R., OP, *In Christo Iesu*, in: Revue Thomiste 47 (1947)-3, pp.499-516
- 44) WIKENHAUSER A., *Introduzione al Nuovo Testamento* (trad.), a cura di F.MONTAGNINI, Brescia, Paideia, 1963 - ed. originale Herder, Freiburg i. Br., 1953
- 45) Idem, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Herder, Freiburg i. Br., 1956<sup>2</sup>

## **b. Patristica**

- 1) BERNARD R., *L'image de Dieu d'après Saint Athanase*, Aubier, Paris, 1952
- 2) BOULARAND E., SJ, *La nécessité de la grâce pour arriver à la foi d'après S.Jean Chrysostome*, in: Gregorianum XIX, 1938, pp.515-542
- 3) BRUCKNER A., *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beiträge zur Geschichte des Pelagianismus*, Leipzig 1897
- 4) CONGAR Y.M.-J., OP, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, in: Chrétiens en dialogue ("Unam sanctam", 50), Cerf, Paris, 1964, pp.289-311
- 5) DANIELOU J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S.Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944
- 6) CERVEN J. van, *Liberté humaine et préscience divine d'après Saint Augustin*, in: Revue Philosophique de Louvain 55 (1957)-47, pp.317-330
- 7) GROSS J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (Contribution historique à la doctrine de la grâce), Gabalda, Paris, 1938
- 8) IVANKA E. von, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannesverlag, Einsiedeln 1964
- 9) KIENITZ E.R. von, *Augustinus. Genius des Abendlandes* Abendland-Verlag, Wuppertal, 1947

- 10) KOLB K., *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherweisen nach Augustin* (Inaugurldissertation), Herder, Freiburg i. Br., 1908
- 11) LOSSKY V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris 1960
- 12) NYGREN G., *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, in: *Studia theologica lundensia*, 12; CWK GLEERUP, Lund, 1956
- 13) Idem, *The Augustinian conception of Grace*, in: *Studia patristica II*, ed. K.ALAND e F.L.CROSS, Akademie Verlag, Berlin 1957
- 14) PELLUZZA F., *La causalità della grazia efficace nel pensiero di S.Agostino*, in: *S.Agostino* (Pubblicazione commemorativa del XV Centenario della sua morte), Vita e pensiero, Milano, 1931
- 15) PIAULT B., *Autour de la controverse pélagienne: "Le troisième lieu"*, in: *Recherches de science religieuse*, Paris - XLIV (1956)-4, pp.481-514
- 16) PLINVAL G.de, *Pélagie. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse*, PAYOT, Lausanne 1943
- 17) SCHANZ P., *Die Lehre des hl. Augustinus über die Rechtfertigung*, *Theologische Quartalschrift* 83 (1901), pp.481-528
- 18) SCHOLL E., *Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade*, Herder, Freiburg i. Br. 1881
- 19) STAFFNER H., SJ, *Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 79 (1957)-4, pp.385-416

### c. Storia

- 1) ALSZEGHY Z., *Nova Creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S.Paolo*, Roma, 1956
- 2) BAUR J., *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses* Bd I, Gütersloh, 1968
- 3) BAVAUD G., *La doctrine de la justification d'après S.Augustin et la réforme*, in: *Revue des études augustinienes* V (1959)-1, Paris, pp.21-32
- 4) BEER T., *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Luthers*, St.Benno-Verlag, Leipzig 1974, 2 volumi
- 5) BORNKAMM H., *Iustitia Dei in der Scholastik und bei Luther*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 39, Leipzig, 1942, pp.1-46 -725-
- 6) CARLSON Ch., *Justification in Earlier medieval Theology*, in: *The Thomist*, July 1977, p.461 ss.
- 7) DENIFLE H., *Die Abendländischen Schriftausleger bis Luther über "Iustitia Dei" (Rm 1,17) und Iustificatio*, Mainz 1905
- 8) DENIFLE H., OP, - WEISS A.M., OP, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung* (2. Band - bearbeitet von P.Albert M.WEISS, OP), St.Benno-Verlag, KIRCHHEIM, Mainz 1909
- 9) FIFE R.H., *The Revolt of Martin Luther*, Columbia University Press, New York, 1957
- 10) FLÜCKIGER F., *Geschichte des Naturrechtes*, Dd. I, (Altertum und Frühmittelalter) Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1954

- 11) GILSON E., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, in : Etudes de philosophie médiévale, XLII
- 12) GRISAR H., SJ, *Luther*, Herder, Freiburg i. Br. 1911, 3 volumi
- 13) ISERLOH E., *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, F. STEINER, Wiesbaden, 1956
- 14) IWAND H., *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen*, Leipzig, 1930
- 15) JEDIN H., *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. II: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47, Herder, Freiburg i. Br. 1957
- 16) LANGEMEYER L., *Gesetz und Evangelium Das Grundanliegen der Theologie Werner ELERTS*, Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1970, Hrsg. Johann-Adam-Möhler-Institut / Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien / XXIV
- 17) LANGRAF A., *Grundlagen für ein Verständnis der Busslehre der Früh-und Hoch-scholastik*, in: Zeitschrift für katholische Theologie, II (1927), p.161 ss.
- 18) LORTZ J., *Die Reformation in Deutschland*, I. Band: Voraussetzungen-Ausbruch-Erste Entscheidung, Herder, Freiburg i.Br. 1949<sup>3</sup> (1940<sup>1</sup>)
- 19) PAULUS N., *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Herder, Freiburg i. Br. 1903
- 20) PFNÜR V., *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der "Confessio Augustana" (1530) und die Stellungnahme der Katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Steiner, Wiesbaden 1970, p.446 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, 60)
- 21) SCHMOLL P., OFM, *Die Busslehre der Frühscholastik*, München, 1909
- 22) WEIER R., *Das Theologie-Verständnis Martin Luthers*, Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1976

#### **d. Teologia speculativa**

- 1) ALVAREZ D., OP, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate*, Romae 1600
- 2) Idem, *Operis de auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia summa*, CARDON-CAUELLAT, Lugduni, 1620
- 3) AUER J., *Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche*, Pustet, Regensburg 1970/1972/, Kleine katholische Dogmatik, Band V
- 4) BACIOCCHI J. de, *Justification in Catholicisme*, t.6 (1966, 1976), 1313-1325
- 5) BAÑEZ D., OP, *Comentarios inéditos a la prima secundae de santo Tomás*, edición preparada por el R.P.Mtro Vicente Beltrán de HEREDIA, OP, tomo II - De vitiis et peccatis (qq.71-89), Biblioteca de teólogos españoles, 11, Salamanca 1944
- 6) Idem, *Scholastica Commentaria in primam partem Summae Theologicae S.Thomae Aquinatis*, F.E.V.A., Madrid-Valencia 1934
- 7) Idem, *Comentarios inéditos a la prima secundae de santo Tomas*, ed. HEREDIA, tomo III (qq.109-114): De gratia Dei, Salmanticae, 1948

- 8) BAUMGARTNER Ch., *La grâce du Christ*, in : Le mystère chrétien. Théologie dogmatique, Desclée, Tournai 1963
- 9) BELLARMINUS R. SJ, card., *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, tomus IV; Mericanti, Romae 1840
- 10) BECKER Carolus Josephus, SJ, *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto. Das Denken eines Konzilsteilnehmers vor, in und nach Trient*, Diss. Univ. Gregoriana, Roma, 1967, XII, p.419
- 11) BIEHLER F., *Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquino mit Hinblick auf die Tridentinische Beschlüsse*, in: Zeitschrift für die kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben (1886)-VII, p.417-434
- 12) BILLOT L., SJ, *De gratia Christi*, Roma 1928 -726- (294)
- 13) BILLUART C.R., OP, *Summa Sancti Thomae sive Cursus Theologiae iuxta mentem divi Thomae*, PERISSE-MOTHON, Lyon-Paris 1855, tomus III, dis.V
- 14) BOUILLARD H., *S.Thomas d'Aquin et le Semipelagianisme*, in: Bulletin de littérature ecclésiastique, 1942, p.181 ss.
- 15) Idem, *Conversion et grâce chez S.Thomas d'Aquin*, (Etude historique), Aubier, Paris, 1944
- 16) BOYER C., SJ, *Tractatus de gratia divina*, Roma, 1946
- 17) BRANTSCHEN Johannes, OP, *De servo oder De libero arbitrio ? Luther und Thomas im Gespräch*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 13/14, 1966-67, p.239-258
- 18) BROWNE M., OP, *De modo intrinseco libertatis manente in voluntate humana physice praemota*, in: Angelicum IX (1932)-4, pp.482-490
- 19) BUCHBERGER M., *Die Wirkungen des Buss sakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br., 1901
- 20) CAIETANUS THOMAS de Vio, OP, card., *Commentaria in S.Th. I-II, qq.109-114*, in : S.Thomae Aquinatis opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus VII, Romae 1892
- 21) CANO M., OP, *Relectio de poenitentiae sacramento*, in: Opera, Vol. II, FORZANI, Romae 1890
- 22) CAPREOLUS Ioannes, OP, *Defensiones theologicae divi Thomae Aquinatis de novo editae cura et studio RR. PP. Ceslai PABAN et Thomae PEGUES eiusdem Ordinis*, tomus II, COTTIER, Turonibus 1900 / in part. dist. 38-41, p.439-504/
- 23) CARRO V., *El molinismo impugnado por Vitoria antes de nacer Molina*, in: Angelicum IX (1932)-4, pp.477-481
- 24) CHENU M.-D., OP, *La foi dans l'intelligence*, La parole de Dieu 1, Cerf, Paris, 1964
- 25) CUMEL F., OFM., *In primam divi Thomae partem Commentaria*, Venetiis Apud FLORAVANTEM PRATUM, 1597
- 26) CUNNINGHAM F.L.B., OP, *The Inwelling of the Trinity (A Historico-doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas)*, Priory Press, Dubuque 1955
- 27) DACIK R., OP, *De participatione naturae Dei per gratiam sanctificantem*, Dissertatio ad Lauream, Angelicum, Olomutii, 1933
- 28) DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, Desclée, Paris, 1948

- 29) DUMMERMUTH F.A.M., OP, *S.Thomas et doctrina praemotionis physicae seu responsio ad R.P. SCHNAEMANN, SJ, aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores*, Année Dominicaine, Parisiis 1886
- 30) DUROUX, *La psychologie de la foi chez S.Thomas d'Aquin*, Tournai 1963
- 31) EBELING G., *Wort und Glaube*, MOHR, Tübingen 1967<sup>3</sup>, Band I, pp.1-49 : Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche
- 32) FINILI A., OP, *Natural Desire*, in *Dominican Studies*, I (1948), pp.313-359, II (1949), pp.1-15
- 33) FLICK M., SJ, *L'attimo della giustificazione secondo S.Tommaso* (Dissertatio ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana), Romae 1947, in: *Analecta Gregoriana*, Series fac.theol. vol. IX, sectio B, n. 17
- 34) FLICK-ALSZEGHY, *Il Vangelo della grazia*, Roma, 1964
- 35) FUCHS J., SJ, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Patmos, Düsseldorf 1955 (295)
- 36) FUNKE F., *Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie*, Grünewald, Mainz, 1969, p.204
- 37) GALLI A., OP, *La salvezza dei non-credenti*, Sacra Doctrina 62 (1971), p.165-202
- 38) Idem, *Morale della legge e morale della spontaneità secondo S.Tommaso*, in : *Sacra Doctrina* 75-76 (1974), pp.457-497
- 39) GALTIER P., SJ, *L'habitation en nous des trois personnes: le fait, le mode*, 1.edizione Beauchesne, Paris 1928, 2.edizione, Univ. Gregoriana, Roma 1950
- 40) GARDEIL A., OP, *La structure de la connaissance mystique*, in: *Revue Thomiste* 29 (1924) VII, pp.109-126, 225-242, 340-369, 429-459
- 41) GARRIGOU-LAGRANGE R., OP, *De gratia* Commentarius in Summam Theologiae. S.Thomae I-II, qq.109-114, BERRUTI & Cie, Torino 1950
- 42) Idem, art. "*Prémotion physique*" in: *DThC XIII/1*, coll. 31-77 Letouzey, Paris 1936,
- 43) GHINI Giordano Giov., OP, *Trattato de Gratia*, editum ad usum auditorum Fac.Theol.a "S.Thoma Aq." Erectae apud Stud. Gen. OP, Bononiense, cursus institutionalis, Bononiae, 1975-76 -727-
- 44) GILSON E., *Le philosophe et la théologie*, Le Signe, Paris 1960
- 45) GONET J.B., OP, *Clypeus Theologiae Thomisticae*, tomus I, Antuerpiae 1744<sup>10</sup>, tract. IV, dist.IX : De concordia libertatis creatae cum decreto praedeterminante et physica praedeterminatione
- 46) GONZÁLEZ DE ALBEDA I., OP, *Commentariorum et disputationum in primam partem Angelici Doctoris divi Thomae*, tomus posterior, Compluti 1621 et denuo, SCIPIO BONINUS, Neapoli 1637
- 47) GOTTI L.V., OP, *Theologia Scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum eiusdem Angelici praeceptoris accommodata*, tomus III, Typographia Bononiensis S. Thomae Aquinatis, Bononiae 1727
- 48) GOTTLER J., *Der hl. Thomas v.Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bussakramentes*, Freiburg i. Br., 1904

- 49) GOUDIN A., OP, *Tractatus Theologici iuxta inconcussa tutissimaque dogmata Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici*, nova editio cura et studio P.F.A.M. DUMMERMUTH, OP, PEETERS, Lovanii 1874, tomus I et II
- 50) GUILLERMIN H., OP, *L'opuscule de son Em.le card. Pecci sur la prémotion physique et la science moyenne*. Exposé critique, estratto da: *Annales de philosophie Chrétienne*, Paris, 1886
- 51) HEREDIA V.B. de, OP, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia*, (textos y documentos), introducción histórica y ordenación del texto por el R.P. Mtro Vicente Beltrán de HEREDIA, OP, Consejo Superior de investigaciones científicas, patronato “Menendez Pelayo” - Instituto “Francisco Suarez”, Madrid, 1968
- 52) HUARTE G., SJ, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*, in: *Gregorianum* VI (1926), pp.81 ss.
- 53) HUFTIER M., *Le péché dans la théologie augustinienne et thomiste*, Lille, 1958
- 54) IOANNES A S.THOMA, *Cursus Theologicus*, tomus III, disp. 29 - De effectibus praedestinationis
- 55) Desclée, Parisiis-Tornaci-Romae 1937,
- 56) KACZYNSKI E., OP, *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo S. Tommaso*, in: *Presenza* (Seminarium di studi superiori diretto da A.GHINATO), sezione “Teologia e Concilio”, n.7, Ed. Francescane, Roma-Vicenza, 1974,
- 57) KASTEN Horst, *Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Kaiser, München, 1970, p.298, *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*. R. 10, Bd. 41 - Diss. Berlin, Kirchliche Hochschule, u.d.t.: Kasten H., *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Taufe bei Thomas von Aquin und Martin Luther*.
- 58) KOELLIN C., OP, *Expositio Commentaria in Primam Secundae Angelici Doctoris S.Thomae Aquinatis*, F. FRANCISCIUS, Venetiis, 1589
- 59) KÜHN U., *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965
- 60) KÜHN U., *Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquin in evangelischer Sicht*, In : *Oecumenica*, Strasbourg, 1967
- 61) KÜNG H., *Rechtfertigung. Die Lehre K. BARTHS und seine katholische Besinnung*, in : *Horizonte*, 2, Johannesverlag, Einsiedeln 1957,
- 62) LANGE E., *De Gratia*, Freiburg i. Br., 1929
- 63) LECEA J.M., *La fe, causa formal de la justificación. Un tema histórico de controversia a la luz del pensamiento de Sto Tomás de Aquino*, in: *Naturaleza y Gracia*, XXIII (1976) - 1, Salamanca, pp.3-43
- 64) Idem, *Fe y justificación en santo Tomás de Aquino*, ICCE, Madrid, 1976
- 65) LEMONNYER R., art. “Justification” .in: *DThC* VIII/2, col. 2042 ss., Letouzey, Paris 1925,
- 66) LEMOS T. de, OP, *Panoplia Gratiae, seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita divina suavi-potente ordinatione, ductu, mediis, liberoque progressu Dissertationes Theologicae*, C.LANDAS, Leodii 1676, tomus III, pp.95-166 tract.II - De libero voluntatis humanae arbitrio et praevio Dei influxu quo movetur
- 67) LENNERZ H., SJ, *De Gratia Redemptoris*, Roma, 1940

- 68) LESSIUS L., SJ, *Opuscula*, tomus II: *De gratia efficaci. De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum, de praedestinatione Christi*, post ed. Antuerpiae 1626, LETHIELLEUX, Parisiis 1878
- 69) LONERGAN B.J.F., SJ, *Gratia operans A Study of Speculative Development in the Writings of St. Thomas Aquinas*, Univ.Gregoriana, Roma 1946, pp.533-578
- 70) LOTTIN O., *La théorie du libre arbitre depuis St Anselme jusqu'à St Thomas d'Aquin*, estratto da: *Revue Thomiste* 1927-1929
- 71) Idem, *Libertè humaine et motion divine. De St. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277*, in: *Rech. Théol. amc. Méd. VII*, 1935, pp.52-69, 156,173 -728-
- 72) LUBAC H.de, SJ, *Il mistero del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967; tit. orig. : *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965
- 73) LUMBRERAS P., OP, *De peccato originali quaedam Molinae placita*, in: *Angelicum XVII* (1940) 2-3, pp.257-262
- 74) MARIN-SOLA F. ,OP, *El sistema tomista sobre la moción divina de la "Ciencia Tomista"*, *Rev. de Archivos*, Madrid 1925
- 75) Idem, *Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina de la "Ciencia Tomista"*, *Rev. de Archivos*, Madrid 1926
- 76) Idem, *Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, *Rev. de Archivos, bibl. y museos*, Madrid 1926
- 77) MEDINA B., OP, *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, C.VENTURA, Bergomi 1586
- 78) MOLINA L., SJ, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, editionem criticam curavit I.RABENECK, SJ, Oniae Collegium Maximum S. J. Soc. ed. "Sapientia", Matriti 1953
- 79) MOLTENI Paolo - Roberto Holcot, OP, *Dottrina della grazia e della giustificazione, con due questioni quodlibetali inedite*, Alzani, Pinerolo, 1967, p.207
- 80) MONGILLO D., OP, *Conversione permanente e asceti. Riscoperta e rivalutazione del termine*, in: *Problemi e prospettive di teologia morale a cura di T. GOFFI*, parte II, cap. VII, Queriniana, Queriniana, Brescia 1976 (298)
- 81) MORENCY R., SJ, *L'union de grâce selon S.Thomas*, ed. de l'Immaculée Conception 1950, in: *Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis*, 8, Montréal.
- 82) MOST G.G., *Novum tentamen ad solutionem de gratia et praedestinatione*, Paulinae, Ostiae 1963
- 83) MOUROUX J., *La liberté chrétienne*, in: *Foi vivante*, 26, Aubier-Montaigne, Paris-Vienne 1966
- 84) NEVEUT E.C.M., *L'absolue gratuité de la grâce sanctifiante*, in: *Divus Thomas Plac. IV*, 1927, p.17 ss.
- 85) NICOLAS J.-H., OP, *La grâce et le péché* Pars Dissertationis ad lauream in Fac. theol. apud Pontif. Institut. "Angelicum" in Urbe, Desclée, Paris, estratto in : *Revue Thomiste*, Janvier-Mars et Avril-Juin 1939
- 86) NICOLUCCIO Ioannes a Meldula, OP, *Tractatus Theologicus et Speculativus et Moralis de iustificatione impii*, Bononiae, 1695

- 87) PALLAVICINUS SFORTIA, SJ, *Assertionum theologiarum libri quinque*, lib. II - De divina gratia, CORBELLETTI, Romae 1649
- 88) PARENTE P., *De creatione universali. De angelorum hominisque elevatione et lapsu*, Marietti, Torino 1962; pars altera, cap. III : De divino concursu in creaturarum operationibus, p.102-139
- 89) PATFOORT A., OP, *L'unité de la I<sup>a</sup> pars et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (=RSPTh)* XLVII (1963)-4, pp.513-544
- 90) PEGUES T., OP, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*, IX (La loi et la grâce), Privat, Toulouse, Téqui, Paris 1914
- 91) PESCH O.-H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Matthias-Grünwald, Mainz 1967
- 92) PERINELLE J., OP, *L'attrition d'après le Concilie de Trente e d'après S. Thomas d'Aquin*, in : *Bibliothèque thomiste, section théologique*, 1 ; Le Saulchoir, Kain, 1927
- 93) PFÜRTNER S., OP, *Angoisse et certitude de notre salut. Luther et S. Thomas au-delà des oppositions traditionnelles*, Centurion, Paris 1967; tit. orig.: *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung*, Kerle, Heidelberg 1961 <sup>(299)</sup>
- 94) PHILIPPUS A SS. TRINITATE, OCD, *Disputationes theologicae in primam secundae divi Thomae*, tomus II, A. IULLIERON, Lugduni 1654
- 95) PIEPER J., *The Concept of "Createdness" and its Implications*, in: *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, Congresso Internazionale*, Roma-Napoli 1974, p.189-198
- 96) PINON M., OP, *Predestination and Salvation*, Dominican House of Studies, Quezon City 1977  
-729-
- 97) PRADO N. del, OP, *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg, Suisse, 1907
- 98) PRADO N. del, OP, *Praelectiones in Summam Theologicam* (quas habebat in Universitate Friburgensi apud Helvetios), Marietti, Roma
- 99) RAHNER K., SJ, art. "Gnade", in : *LThK IV*, coll. 991-1000, Herder Freiburg i. Br. 1960<sup>2</sup>,
- 100) RAMIREZ J.M., OP, *De hominis beatitudine*. Tractatus theologicus, tom. I Salmanticae 1942, tomus II Matriti 1943, tomus III Matriti 1947, in : *Biblioteca de teólogos espanoles*, vol. 8, 10, 13
- 101) RECLA H., OFM, *Andreae Vega OFM. Doctrina de iustificatione et Concilium Tridentinum*, Instituto F. Suarez, Madrid, 1966, p.148
- 102) RIVIERE J., art. "Justification", in : *DThC VIII/2* col. 2103 ss.  
Letouzey, Paris 1925,
- 103) RONDET H., *Gratia Christi*, Paris, 1948
- 104) ROO W. van, *Grace and Original Justice according to St. Thomas*, Roma, 1955
- 105) RUBEIS B.M.de, OP, *Dissertationes*, in: *S. Thomae Aquinatis commentum in IV libros Sententiarum*, vol. II, pars altera, Parmae 1858, p.1261 ss.; dis. V (pp.1311a-1322b)
- 106) SALMANTICENSE COLLEGIUM Carmelitarum Discalceatorum, *Cursus Theologicus*, I. PARE, Venetiis, tomus I-1677, tomus V-1681
- 107) SCHILLEBEECKX E., OP, *Das Tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht*, in : *Concilium I*, 1965, pp.452-454

- 108) SCHULTES R.M., OP, *Reue und Buss sakrament*, Paderbon, 1907
- 109) Idem, *Circa doctrinam S.Thomae de Iustificazione*, in : *Angelicum* III (1926) . p.166-175 e 345-354
- 110) SECKLER M., *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel, München 1964
- 111) SOTO D. de, OP, *De natura et gratia libri tres*, FLORAVANS A PRATO, Venetiis 1584
- 112) STEENBERGHEN F. van, *Le retour à S.Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui?* Conférence Albert le Grand, 1967, Ist. D'études médiévales, Montréal– Vrin, Paris 1967
- 113) STUFLER J., *De Deo operante*, Innsbruck, 1932
- 114) Idem, *Num S.Thomas praedeterminationem physicam docuerit*, in : *Z. Kath. Theol.*, 44 (1920), in particolare pp. 209-221
- 115) Idem, *Divi Thomae Aq. Doctrina de Deo operante*, Innsbruck, 1923
- 116) Idem, *Die entfernte Verbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas*, *Z. Kath. Theol.* 47 (1923), pp. 1-23, 161-183
- 117) Idem, *Quaestiones controversae circa doctrinam D. Thomae de operatione Dei in creaturis*, *Eph. theol. Lov.* 3 (1926), pp.201-210
- 118) Idem, *Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre*, in: *Z. Kath. Theol.* 51 (1927), in particolare pp. 359-366
- 119) SUAREZ F., SJ, *Opera omnia*, ed. recognita a Carolo BERTON, Vivès, Parisiis tomus VIII 1857, tomus IX e XI 1858
- 120) VAN DER MEERSCH J., art. “Grâce” in : *DThC* VI/2, coll. 1554-1687, Letouzey, Paris 1920
- 121) VASQUEZ G., SJ, *Commentaria in Primam Secundae S.Thomae*, 1631
- 122) VOOGHT P. de, Dom, OSB, *La justification dans le sacrement de pénitence d'après S. Thomas d'Aquin*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Lovanii-Brugis 5/II (1928), pp. 225-256
- 123) ZEDELGHEN A. OFM. Capp., *Doctrine de St Tomas d'Aq. au sujet du sacrement de pénitence et de la confession aux laïques*, *Miscellanea Tomista* (En commemoracio del sisé Centenari de la canonitzacio de sant Tomas d'Aquino), *Estudios franciscanos*, 34 ; Barcelone, 1924, p.302-325
- 124) ZIGON F., *Divus Thomas arbiter controversiae de divino concursu*, Gorizia 1923
- 125) Idem, *Gratia operans et cooperans iuxta S.Thomam*, in : *Ephemerides Theologicae Lovanienses (=ETHL)*, Lovanii-Brugis, V (1928)-4, pp. 614-629

-----

## INDICE DELLA MATERIA (prima stesura)

INTRODUZIONE	p.	I-XVII
PREMESSA		
I. I presupposti filosofici		7
A. Il realismo epistemologico e l'analogia dell'ente e del suo agire		139
B. La causalità divina nelle creature		202
C. Le cause seconde e la loro relativa autonomia		209
D. La causalità libera della volontà umana		216
II. I presupposti teologici: L'ordine naturale e l'ordine soprannaturale		
A. Natura e grazia		248
B. La giustificazione dell'empio. Le caratteristiche principali del trattato		289
PRIMA PARTE: L'AZIONE DIVINA NELLA GIUSTIFICAZIONE		307
I. La grazia di Dio e il peccato dell'uomo nella giustificazione		307 bis
A. La giustificazione e il peccato		308
B. L'universalità della volontà salvifica di Dio e la permissione del peccato. La grazia sufficiente e la grazia efficace		354
II. La causa della giustificazione da parte dell'azione divina. L'infusione della grazia		411
A. L'infusione della grazia. La mozione divina nella premozione fisica e nella grazia attuale		411
B. Il modo in cui Dio agisce sulla volontà umana		439
C. L'ultima disposizione del soggetto per mezzo della grazia attuale e prima infusione della grazia abituale		460
SECONDA PARTE : LA LIBERTA' UMANA		465
I. Il libero arbitrio		466
A. Il fondamento della libertà umana		466
B. La spontaneità e l'indifferenza		482
C. L'indifferenza attuale della volontà negli atti liberi		489
D. L'atto umano nella sua concretezza e la sua moralità		525
II. Il moto del libero arbitrio nella giustificazione		
A. Il ruolo generale del libero arbitrio nel moto della giustificazione		536

B. I due moti specifici del libero arbitrio nella giustificazione:	
1. La fede	549
2. La contrizione	566
TERZA PARTE :	
IL CONFRONTO TRA L'AZIONE DIVINA E GLI ATTI DEL LIBERO ARBITRIO NELLA GIUSTIFICAZIONE	577
I. L'infusione della grazia e la remissione dei peccati. Principio e termine della giustificazione	578
A. L'infusione della grazia santificante	582
B. La remissione dei peccati e la consecuzione dell grazia santificante	609
C. La vita di grazia. La giustificazione continua	621
II. L'ordine delle parti nella giustificazione	
A. L'ordine secondo il tempo: l'istantaneità	641
B. L'ordine secondo la natura: il primato della grazia	656
CONCLUSIONE	682
BIBLIOGRAFIA	718
INDICE DELLA MATERIA (prima stesura)	730

## AMDG - M