

-1-

LA GRAZIA

Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo; per suo mezzo abbiamo anche ottenuto, mediante la fede, di accedere a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio... La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato.

(Rm 5,1-2.5)

PARTE POSITIVA

Cfr.:

- FRIES H. Hrsg, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (HthG), München (DTV) 1970, Bd 2, p.181-191, s.v. "Gnade" e
- KITTEL G., Hrsg. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), Stuttgart (Kohlhammer) 1973, Bd 9, p.363-393, s.v. *Caris*

Per la documentazione patristica cfr.:

- CAYRE' F., *Patrologia e storia della teologia*, Roma (Desclée) 1936.

1) La parola *Caris* nel greco profano.

Il fondamento del significato della parola *caris* è la sua somiglianza con *chairō*. *Caris* significa perciò una realtà piacevole, favorevole, propizia ed attraente. In questo senso anche il vento propizio è una *caris* per i navigatori (cf. PINDARO, *Pythia* 1,33 sg.) e lo scopo della vita umana ne costituisce la *caris* (cf. EURIPIDE, *Hippolytus* 1408). *Caris* significa perciò sia uno stato piacevole in cui ci si trova sia un'azione che causa il piacere.

La *caris* è anche **un attributo delle realtà cosmiche, la cui bellezza suscita il piacere estetico**. "Ciò che segue propriamente alla *caris* è il piacere, la rettitudine invece e l'utilità e la perfezione del modo seguono piuttosto la verità" (PLATONE, *Leg.* 667 c 5-7). Tutte le cose belle, in quanto sono piacevoli, sono "graziose" per mezzo della loro *caris*.

Caris è anche **una grazia o un piacere che si fa agli altri** e che può e deve essere ricambiato: “La grazia genera la gratitudine e non è generoso ripagare con indifferenza la felicità che ci è stata data” (SOFOCLE, *Ajax* 522).

Caris è infine **il ringraziamento per il dono ricevuto**. Così si dice ad. es. che si “ricambia la *caris* dell’amicizia” (SOF., *Electra* 134). In questo senso si deve intendere anche la formula di ringraziamento alla divinità: *tois theois charin* (cf. SENOFONTE, *Anabasis* III, 3,14).

La parola *caris* ha naturalmente un **significato religioso e teologico**, ma non costituisce un termine centrale. In questo contesto significa la grazia della divinità che si esprime attraverso i benefici concessi all’uomo. PLATONE (*Leg.* 796 c) dice in questo senso che i giovani devono eseguire le danze sacre “per ottenere la *caris* della divinità” e (ib. 844 d) considera i frutti dell’autunno come “un duplice dono della *caris* della divinità”, che dà all’uomo dei beni che non si possono conservare, ma causano pure il piacere dionisiaco, e altri beni che invece si possono conservare per lungo tempo.

Anche *nel vocabolario filosofico caris* non ricorre molto spesso.

ARISTOTELE (*Rhet.* II, 7,1385 a 17 sgg.) insiste nella sua definizione sulla gratuità del beneficio. Si dice *caris* quell’atto secondo il quale “colui che ha, rende un servizio (o beneficio chiamato a sua volta *caris*) a colui che ne ha bisogno, non per ricambiare un altro beneficio ricevuto né perché ne derivi qualcosa per il benefattore, ma perché sia dato qualcosa a colui che riceve il beneficio”. La STOA sottolinea invece lo spirito con cui si fa la *caris* ad un altro: “Itaque negamus quemquam scire gratiam referre nisi sapientem; non magis quam beneficium dare quisquam scit, nisi sapiens” (SENECA, Ep. 10,81,10).

2) Lo sviluppo del termine *caris* nell’ellenismo.

a. **Nel contesto del culto dell’imperatore** *caris* significa la manifestazione della grazia del sovrano (così molto spesso nelle iscrizioni, ad es. in un’iscrizione del 68 d.C. si legge: *tes tu theu Klaudiu chairiti*). La grazia del sovrano è sia la sua buona volontà nei confronti dei sudditi (significato simile a quello dell’*èunoia*), sia il beneficio concreto in cui si manifesta (simile a *doreà*).

Nella filosofia si discute il concetto della grazia e dell’ira di Dio (cf. LATTANZIO, *De ira Dei* 2,7 sg., 4,1-5,7). **Gli Epicurei** negano ogni passione o affetto in Dio, sia la grazia sia l’ira (CICERONE, *De natura deorum* I,17,45), mentre **gli stoici** negano l’ira, ma ammettono la grazia (LATTANZIO, *De ira Dei* 2,8).

b. *Caris* comincia inoltre ad assumere un significato di potenza soprannaturale, una qualità religiosa che deriva dalla divinità e si mostra con evidenza nel *theios anèr* e nelle opere miracolose (cfr. *Corpus Hermeticum* 1,32;13,12).

-3-

3) La “grazia” nell’Antico Testamento.

a) La radice

Il sostantivo *hen* deriva dalla radice verbale *hanan* conosciuta anche in altre lingue semitiche: *hananu* nel medio e nuovo babilonico *enenu* (m) o *enatum* nell’antico accadico, babilonico e siriano con il significato di “concedere un favore”. Nei testi di El-Amarna si trovano delle espressioni come “se il re (cioè il faraone), mio signore, avrà pietà di me (*ji-ih-na-nu-ni*) e mi porterà di nuovo nella città, allora la proteggerò come prima” oppure “Che il re (faraone) ci sia propizio (*Ji-en-ni-nu-nu-mi*)!”. Il verbo si trova anche nell’ugaritico, aramaico, siriano ed arabo.

Nello *hen* è espressa soprattutto la benevolenza interiore in ordine ad una sua manifestazione esterna concreta. Si tratta dell'**atteggiamento di una persona che si volge ad un'altra in un agire benefico**. Così si dice che Jahvè è stato "benefico" con Giacobbe nel dono dei suoi figli: Gn 33,5 (E); e il salmista prega Jahvè di fargli il dono misericordioso della sua legge: Sal 119 (118), 29b. Più raramente si usa "hen" nei riguardi di oggetti impersonali; così ad es., quando si dice che le rovine di Sion "muovono a pietà" i servi del Signore (Sal 102 (101),15).

Lo "hen" coinvolge nel suo significato non solo il soggetto, ma anche il suo oggetto, il destinatario dell'azione benefica. *Hen* è in questo senso **la risposta ad un bisogno**, come il moto in cui colui che ha si dirige con bontà verso colui che non ha andando incontro alla sua necessità. Il significato però non si limita al fatto materiale della donazione benefica, ma si estende anche allo spirito di bontà che lo ispira.

In un contesto profano "hen" significa la misericordia verso i poveri, gli umili, che si manifesta per mezzo di una donazione o di un prestito oppure anche nel risparmiare il più debole e nello stringere con lui alleanza. Giobbe chiede "misericordia" ai suoi amici che lo opprimono con il loro discorso (Gb 19,21: "Pietà, pietà di me, almeno voi, miei amici").

In Pr 26,25 "hen" sta per significare le "espressioni melliflue" degli ipocriti.

Nel contesto religioso invece "abbi pietà di me" o "fammi la grazia" si trova spesso sulle labbra dell'uomo in preghiera (soprattutto nei salmi), per invocare Dio e pregarlo di ascoltare la preghiera, di sanare, di guardare la miseria dell'orante davanti ai suoi nemici, di liberarlo e raddrizzarlo, di perdonare i suoi peccati, di dare la Sua forza al Suo servo. L'orante fa leva generalmente sulla sua debolezza e la sua solitudine, sulla sua oppressione, ma anche sul suo gridare e sulla sua osservanza della legge di Dio.

-4-

La specificità del significato veterotestamentario della "grazia" deriva dal suo **riferimento alla "gloria dell'alleanza"** o addirittura dalla stessa "parola di Jahvè" (Sal 51 (50), 3 e 119 (118), 58). Il riferimento all'alleanza è esplicito anche nella formula di benedizione di Aronne (Nm 6,25-27, cfr. Sal 67 (66), 2) secondo la quale il nome di Jahvè è proclamato sul popolo come il nome di un Dio che nutre benevolenza nei confronti di Israele, con cui ha stretto la sua alleanza. Ciononostante **la grazia di Dio rimane sempre gratuita**: "farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia" (Es 33,19 b).

Il duplice attributo di Dio spesso ricorrente nell'uso liturgico (la sua origine si trova probabilmente nel culto dei santuari locali) deve essere interpretato come una predicazione relativa **all'agire di Dio** più che al suo essere.

Il sostantivo *hen* significa **l'aspetto piacevole, l'eleganza e poi, con una netta accentuazione estetica, la bellezza e l'attrattiva** di coloro che sono dotati di "hen". Così si dice che Dio vuol dare "un aspetto piacevole" al suo popolo davanti agli Egiziani affinché non se ne vada a mani vuote (Es. 3,21; 11,3; 12,36). Nel Sal 84 (83), 12, si dice che Jahvè "concede grazia e gloria". Come *hanan* significa la "gravitas", che dà all'uomo la serietà e la nobiltà, così *hen* vuol dire "aspetto piacevole" che caratterizza un uomo davanti agli altri. In questo senso si dice ad es. che "il Signore fu con Giuseppe, gli conciliò benevolenza e gli fece trovare grazia agli occhi del comandante dalla prigione" (Gn 39, 21).

Così si usa anche spesso l'espressione stereotipata "trovare grazia davanti gli occhi di un altro". L'attrattiva di colui che dà il "hen" è qui in secondo piano e l'accento è posto sulla caratteristica di colui che ne è dotato rispetto agli altri. Il significato della formula può essere religioso; cf Gn.6,8 (J): "Noè trovò grazia agli occhi del Signore"; Mosè dice al Signore: "eppure hai detto: 'Ti ho conosciuto per nome, anzi hai trovato grazia ai miei occhi'" (Es. 33,12). Quando in Nm 11,15 Mosè dice: "Fammi morire, se ho trovato grazia ai tuoi occhi", la formula equivale quasi ad una espressione come "per favore".

Molto più spesso si incontra questo detto in un contesto profano. Giacobbe ad es. invia dei doni ad Esaù aggiungendo: "affinché io trovi grazia ai tuoi occhi" (Gn 32,6; 33,8). *Hen* significa perciò la riconciliazione col fratello. Così può significare anche l'onore che Giuseppe si è conquistato nella

casa di Putifarre (Gn 39,4) o l'accettazione della moglie da parte del suo marito (Dt 24,1). Spesso però la formula "trovare grazia agli occhi di..." assume un carattere di pura cortesia.

-5-

Come si vede, lo sviluppo del sostantivo *hen* va da un significato comprendente un riferimento alla donazione gratuita verso un significato limitato al dono stesso e in seguito ad una qualificazione (spesso estetica) della persona che ha ricevuto il dono. Non esiste pertanto un sostantivo derivante dalla radice "hen" il cui significato possa corrispondere a quello, fortemente teologico, del verbo. La lacuna però è stata colmata da un'altra parola che significa "grazia". Si tratta di *hesed*, che la LXX traduce con *eleòs*.

b) Il termine *Hesed*.

Il termine *hesed* è fondato su di un rapporto sociale di diritto e dovere e descrive un atteggiamento definibile solo nell'ambito di un tale rapporto; non bisogna però dimenticare anche il significato di spontanea bontà racchiuso in questo termine. *Hesed* può significare anche un'opera buona, così ad es. come quando si dice "fare un *hesed*"; ma significa l'opera buona sempre in correlazione con un atteggiamento precedente di benevolenza, di cui l'opera singola è la manifestazione. Ad ogni modo *hesed*, a differenza di *hen*, **suppone una società stabile ed esprime la fedeltà dell'uomo nei suoi riguardi** e non solo un rapporto di un uomo ad un altro.

Hesed si dà:

- tra l'accogliente ed il suo ospite (Gn 19,19: gli angeli fanno misericordia a Lot salvandogli la vita),
- tra i parenti (Gn 47,29: Giacobbe chiede a Giuseppe di fargli misericordia e di non seppellirlo in Egitto),
- tra gli alleati (1Sam 20,8: Davide chiede a Gionata di mostrargli la sua bontà fondata sul loro patto non conducendolo da Saul),
- tra il Sovrano e il suo suddito (2 Sam 16,17: Assalonne chiede a Cusài dov'è la sua fedeltà nei confronti di Davide),
- tra un uomo obbligato nei confronti di un altro e quell'altro (Gdc 1,24: gli esploratori promettono di "far grazia" ad un uomo di Betel se insegnerà a loro la via di accesso alla città. Cf anche Gs 2,12.14: il patto tra le spie di Giosuè a Gerico e Raab.

Anche in questo contesto di dovere sociale la parola *hesed* mantiene la sua vicinanza al significato di "misericordia" gratuita (ad es. in I Re 20,31 i ministri consigliano a Ben-Hadàd dopo la sua sconfitta ad Afek di chiedere misericordia al re d'Israele perché è noto che i re d'Israele sono "re clementi").

E' fuori dubbio il legame tra la "grazia" (*hesed*) ed il patto (*berit*); si tratta di un legame reciproco, così che talvolta la "grazia" fonda il patto (ad es. Gn 21,23: Abimelech chiede ad Abramo di stringere un patto con lui in base al loro *hesed* reciproco). Talvolta invece il patto precedente richiede un comportamento di "grazia" (ad es. in I Sam 20,8 Davide chiede a Gionata lo *hesed* ricordandogli il loro patto).

-6-

Il contesto "sociale" della parola *hesed* ne sottolinea la caratteristica di un obbligo reciproco. Non sorprende perciò il fatto che anche nell'uso profano *hesed* appare spesso accanto ad *emet* (verità, fedeltà), in maniera tale che la stabilità e la fedeltà consignificata nel *hesed* viene così esplicitata in un secondo termine.

Nel suo significato teologico *hesed* vuole descrivere un modo di agire del Signore, il quale fa misericordia in base al patto esistente tra lui ed il suo popolo. L'opposto della misericordia divina, o meglio il suo complemento¹ è la sua "gelosia". Nel secondo precetto di Jahvè nel decalogo (cf. Es 20, 5b-6) si legge: "io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei

¹ O corrispettivo.

padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore (*hesed*) fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi”.

Come si vede, la grazia di Dio abbonda più della sua ira. Oltre all’espressione “fare grazia” troviamo le espressioni “grande in grazia e verità: (Es 34,6; Sal 86 (85), 15); “custode di grazia” (Es 34,7) o “colui che vuole (desidera) la grazia (Mi 7,18).

Talvolta è esplicito il **riferimento all’alleanza** : Dio “mantiene la sua alleanza e benevolenza” (Dt7,9; cf. I Re 8,23; Dn 9,4; Ne 1,5; 9,32, cf. anche Dt 7,12). L’amore misericordioso del Signore che **perdona i peccati** appare nel legame tra la grazia di Dio e la sua indulgente pazienza (Es 34,5; Nm 14,18; Gl 2,13; Gn 4,2; Sal 86 (85), 15; 103 (102), 8; Ne 9,17).

Hesed ricorre spesso nei salmi, dove è sottolineata anche l’alleanza del popolo con Jahvè, ma anche **la gratuità della grazia divina**. Quest’ultima appare chiaramente nel legame tra *hesed* e il miracolo (107 (106), 8.15.21.31) e la richiesta di un *hesed* come di un miracolo (17 (16), 7; 31 (30), 22). A seguito di un *hesed* esplose la gioia (31 (30), 8; 90 (89),14; 101 (100), 1 e s’innalza lode (138 (137), 2). Nel Salmo 103 (102), 4 la “grazia” appare come una corona di cui Dio adorna l’anima di giusti.

La grandezza della grazia è descritta spesso in categorie spaziali:

- ▶ tutta la terra ne è piena 33(32),5; 119 (118),64
- ▶ essa si innalza fino al cielo 36(35),6; 57(56),11; 103(102), 11; 108(107),5).

Il *hesed* di Jahvè dura in eterno (89 (88), 3; 103(102),17; 138(137),8.

La grazia è lo scopo della vita umana: il salmo 88(87),12 chiede: “Si celebra forse la tua bontà (*hesed*) nel sepolcro, la tua fedeltà negli inferi?”, così che sembra che la vita naturale sia il presupposto per incontrare “la grazia” di Dio, ma nello stesso tempo si afferma con chiarezza che “la tua grazia vale più della vita” (63(62),4)².

-7-

La fede di Israele è tutta protesa verso questa condiscendenza di Dio nei confronti del suo popolo descritta con il termine “hesed”: senza la grazia di Dio, la vita perde il suo senso.

La grazia di Dio causa anche un comportamento simile tra gli uomini, secondo le esigenze del hesed. Dio guida l’uomo attraverso gli eventi apparentemente casuali della sua vita secondo la sua grazia insegnando così agli uomini ad usare lo *hesed* nei loro rapporti reciproci (Gn 24,49: il servo di Abramo nella casa di Labano; Rt 1,8 e 3,10: Noemi loda le sue nuore e Boz loda Rut per la sua bontà (*hesed*).

Il profetismo arricchisce il significato di *hesed* estendendo l’applicazione di questo termine anche all’**atteggiamento dell’uomo davanti a Dio**.

Osea (4,1) premette ad un elenco di crimini di cui rimprovera Israele le parole: “Non c’è infatti sincerità, né amore del prossimo, né conoscenza di Dio nel paese”. E in 6,4 b dice ancora più esplicitamente: “il vostro amore è come una nube del mattino, come la rugiada che all’alba svanisce”. *Hesed* significa qui la fedeltà di Israele all’alleanza col suo Dio, una fedeltà che dovrebbe crescere in un amore spontaneo, liberamente scelto.

Geremia descrive l’alleanza come un matrimonio tra Jahvè ed il popolo accostando tra loro che significano grazia e amore : “Mi ricordo di te, dell’affetto della tua giovinezza, dell’amore al tempo del tuo fidanzamento ...” (2,2).

Lo *hesed* dell’uomo deriva però da una **donazione divina**³ come anche la giustizia e il diritto, la fedeltà e la conoscenza del Signore, quasi come se si trattasse di un prezzo che Dio paga per Israele, lo sposo per la sposa (Os 2,21). L’AT parla di Dio che accoglie il suo popolo nell’amore e si riferisce all’alleanza del passato con Noè (Is 54,9), e con Davide (Is 55,3) tralasciando il patto con

² Comincia ad apparire la grazia – *hesed* – come una vera e propria *vita donata da Dio*, una vita superiore, che si aggiunge alla vita naturale, quella che sarà chiamata “vita soprannaturale”, il grande annuncio del messaggio cristiano.

³ L’uomo può a sua volta trasmettere quel *hesed* che ha ricevuto; ma siccome si tratta di una vita soprannaturale, non può donarlo in base alle sue sole forze umane, ma occorre che sia Dio stesso che gli concede di donarlo. Comincia a profilarsi l’idea cristiana della carità, come virtù soprannaturale, basata sulla grazia santificante.

Mosè, in cui è presente l'idea del "Dio geloso" e mettendo così in risalto la grazia e l'amore in cui viene ristabilito con Israele. Nel suo *hesed* Dio si rivolge a Israele nella grazia e nell'amore.

Il termine *hesed* comincia ad assumere il significato di *hen* fino a confondersi con quest'ultimo. Is 40,6 adopera il termine *hesed* per esprimere la caducità della gloria (LXX traduce con *doxa*) dell'uomo. Questo avvicinamento di *hesed* a *hen* si trova spesso nella letteratura posteriore. Così ad es. in Est.2,9, quando si dice che Ester "entrò nelle buone grazie" di Egai e in 2,17, dove si legge che Ester "trovò grazia e favore" agli occhi del re. Originariamente però i due termini sono ben distinti: *hen* significa l'andare incontro del più forte verso il più debole, mentre *hesed* sta a significare il comportamento corretto che si realizza con bontà gratuita nell'ambito di una relazione sociale precisa. Un simile atteggiamento naturalmente esige anche che il più forte si prenda cura del più debole così che *hesed* può completare e sostituire *hen*.

-8-

CONCLUSIONE

La grazia di Dio è **il rivolgersi di Dio verso il suo popolo**.

Questo avviene soprattutto nell'ambito dell'alleanza. Prima di stabilire il suo patto con il popolo, il Signore passa davanti a Mosè proclamando: "Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà".

Alla base di questo rivolgersi misericordioso e gratuito verso gli uomini c'è **la volontà di Dio**, il quale illumina Israele con il sole della sua grazia (*caris*), stringe un patto con lui in fedeltà (*èleos*); ed anche quando il popolo si allontana da lui, egli lo riporta a sé con misericordia (*oiktirmòs*).

La volontà "graziosa" di Dio a sua volta si esprime attraverso il dono della liberazione dalla schiavitù di Egitto, della remissione dei peccati, della vita, della fecondità, dell'alleanza, dell'aiuto in ogni necessità.

Il dono poi suppone una donazione e quindi **un'azione di Dio** nei confronti del suo popolo o dei singoli uomini. L'agire di Dio in grazia salva⁴ l'uomo e questa salvezza è sicura in virtù della promessa. Anche i popoli pagani erano convinti che i loro dèi locali facevano misericordia, ma quest'ultima non era una realtà sicura, bensì una realtà di cui ci si doveva assicurare per mezzo di pratiche mantiche e magiche, Israele invece ha la sicurezza della salvezza come di un evento escatologico storicamente individuabile⁵.

4) Il Giudaismo

Qumran

Hesed prevale nettamente su *hen*. Entrambe queste radici che significano "grazia" si trovano in stretto collegamento con la "giustizia" (*zedakà*).

In 1QH 16,8 sg. si legge: "ecco hai cominciato a fare misericordia al tuo servo, mi fai la grazia nello Spirito della Tua misericordia e a causa della tua gloria. Sì, Tua è la giustizia, perché hai fatto tutte le cose".

⁴ La grazia non è più soltanto un favore saltuario che si aggiunge alla vita già costituita o rimedia a quale male, ma diventa un intervento divino che salva la vita dalla morte e la rende immortale. Anche questo è un tema che sarà sviluppato dal cristianesimo.

⁵ Ed inoltre per Israele non si tratta di ottenere la grazia operando sulla divinità con pratiche magiche o di costringere la divinità a far grazia, ma la grazia discende gratuitamente da Dio liberamente e di sua iniziativa, anche se può essere chiesta e per essere ottenuta occorre obbedire a Dio. D'altra parte è Dio stesso che con la sua grazia ci rende obbedienti a lui. Tutto comincia da Dio; ma l'uomo in grazia a sua volta operando può ottenere nuova grazia. Anche questo tema sarà sviluppato dal cristianesimo.

Oppure dice 1 QS 11,12-14: “Se vacillo, i doni della grazia divina sono il mio aiuto per sempre. Se inciampo per colpa della carne, la mia giustificazione rimane stabile in eterno per mezzo della giustizia di Dio, quando dissolve la mia oppressione e nella sua misericordia lascia che io mi avvicini a Lui. Dalla sua grazia viene la mia giustificazione, nella verità della sua giustizia egli mi giudica. Nella pienezza della sua bontà Egli toglie tutte le mie colpe e con la sua giustizia mi purifica”. La grazia e la misericordia completano la giustizia.

-9-

Hesed mantiene ancora il significato di norma di condotta tra gli alleati, ma più specificamente significa l’atteggiamento fondamentale di Dio nei riguardi dell’uomo. Così si cantano le lodi al “Dio delle grazie” (1 QM 14,8), alla “pienezza della Sua grazia” (1 QS 4,4 e 5) e alla Sua “grazia eterna” (1 Qs 10,4). I giusti si appoggiano sulla grazia di Dio (1 QS 10,16) e la aspettano (1 QH 7,18; cf.9,14). La grazia si rivela proprio nella necessità ed è perciò gratuita, ma non si trova mai in contrapposizione rispetto alla legge, anzi la grazia corrobora la necessità di osservare fedelmente la Torah⁶.

Letteratura rabbinica

La grazia è un dono di Dio. Talm. Babil., *Berakot* 60 b, si rivolge a Dio con la seguente preghiera: “Fammi oggi e ogni giorno un *hen* e un *hesed* e *rahamim* davanti ai tuoi occhi e davanti agli occhi di tutti che mi vedono. Fammi delle buone grazie! Benedetto sii Tu, Jahvè, che fai delle buone grazie al Tuo popolo Israele!”.

La grazia sopraggiunge là dove mancano le opere buone dell’uomo. Mekilta Exodus (un Midrasch all’Esodo - sigla MEx) 3,9 con rif. a Es. 15,13 dice: “Grazia è ciò che hai fatto per noi, perché nelle nostre mani non c’era nessuna opera buona”.

L’uomo ha però fundamentalmente bisogno della grazia, anche Abramo il giusto. Cf Genesis Rabbà (un Midrasch alla Genesi - sigla Gn r) 60,2 con rif. a Gn 24,12 dice: “Fa’ grazia al mio signore Abramo ... Rabbi Chaggai ha detto nel nome del Rabbi Jizschak: “Tutti hanno bisogno della grazia; anche Abramo, per il quale la grazia regna nel mondo, aveva bisogno della grazia”.

Appare con chiarezza anche la gratuità della grazia divina, ma anche qui il concetto della grazia rimane fermamente radicato nello schema della legge.

Filone di Alessandria

La *caris* non è un dono concreto definibile. Il suo contenuto deriva dall’insieme dell’agire di Dio sul mondo nel suo creare, conservare, governare e salvare. La capacità di ricevere la grazia può esser diversa da parte degli uomini, ma Dio è sempre attivo e ripete continuamente il dono della sua grazia (*De Plantatione* 89).

I doni naturali che l’uomo ha ricevuto nella creazione costituiscono a loro volta una “*caris*” e i giusti li considerano come tali (*De Posteritate Caini* 42; i discendenti di Caino non attribuiscono questi doni alla grazia di Dio come fanno invece i discendenti di Set).

La novità in Filone è lo sviluppo del termine *caris* fino al significato di una potenza (*dynàmeis*, *aretài*, *logoi*, *carites*) ipostatizzata.

-10-

⁶ La grazia non toglie il dovere di obbedire alla legge e questa obbedienza merita la salvezza (“fa’ questo e vivrai”), anche se è in forza della grazia che il giusto può operare efficacemente in vista della salvezza (“merito soprannaturale”): in tal senso la salvezza, benchè meritata, appare fundamentalmente dono gratuito della grazia. Questa sottile dialettica si affermerà e si accentuerà nel cristianesimo. Lutero non riuscirà a comprendere questo delicato equilibrio e, pensando di dover sciogliere una contraddizione tra gratuità e opere-merito, finirà per negare, in nome della gratuità della grazia, la necessità della legge, delle opere e del merito.

Nella soteriologia appare il dilemma: l'uomo deve purificarsi, ma nello stesso tempo ne è incapace. Ciò che è impossibile per noi, è però possibile per Dio. La donazione divina è gratuita e perfetta. Ma nello stesso tempo la *caris* conviene solo al giusto e bisogna esserne degni, altrimenti sparisce⁷.

La grazia costituisce quindi un aiuto per conquistare la virtù e in questa conquista l'uomo non è passivo. Ciò nonostante anche i perfetti hanno bisogno della grazia. A taluni Dio dà la perfezione di acquistare la virtù senza sforzo, ma normalmente uno sforzo è richiesto.

5) La “grazia” nel Nuovo Testamento

Nel NT “*caris*” manifesta una nuova affinità con l'uso spontaneo del termine “spirito” (*pneuma*). Come lo Spirito, così anche la grazia possono essere dati all'uomo sia saltuariamente un momento sia permanentemente⁸.

Luca

Nei Vangeli sinottici l'uso del termine *caris* con i suoi derivati è limitato praticamente a Luca, costituendone un patrimonio particolare (senza però poter escludere che si sia ispirato ad una tradizione particolare).

▸ **Significato profano:** favore, piacere. Così si dice che la comunità cristiana “godeva di grande simpatia” presso il popolo (At.4,33: *carin eco*) (ad es. Lc 17,9) significa semplicemente “essere riconoscente”, “ritenersi obbligato”.

▸ **Significato religioso ispirato all'AT:** Si ritrova nelle espressioni come “trovar grazia presso Dio” (cf. l'annuncio dell'angelo alla Beata Vergine: Lc1,30) o “dare grazia” (cf. il discorso di Santo Stefano con riferimento a Giuseppe, a cui “Dio diede grazia”: At 7,10). “La grazia di Dio è sopra” Gesù bambino (Lc 2,40), che cresce “in sapienza, età e grazia” (Lc 2,52). La benevolenza di Dio e la sua espressione concreta appare nell'espressione *poia yghèia caris estìn*, oppure: “quale merito avete” se fate del bene solo a coloro che vi fanno del bene: Lc 6,32-34 cf. Mt 5,46 (*tina mistòn èchete*)).

▸ **Significato propriamente lucano:**

1. *Caris* è la **caratteristica della Buona Novella**. Il messaggio evangelico è descritto con i termini “parole di grazia” (Lc 4,22 ; cf. At 20,24.32).
2. Al Vangelo si aggiungono come motivi di conferma i miracoli (At 14,3). *Caris* appare spesso accanto a *dynamis* (potenza); i due significati rimangono distinti quando si tratta di descrivere il messaggio del Vangelo, ma coincidono quasi nella descrizione dell'uomo “pneumatico”.
3. *Caris* è la caratteristica dell'uomo “pieno dello Spirito Santo”. In At 6,8 si dice di Stefano che era “pieno di grazia e di forza”.

-11-

4. L'agire della grazia si manifesta nella **diffusione della Chiesa**. Barnaba ad Antiochia “vide la grazia del Signore e si rallegrò” (At 11,23 con un evidente gioco di parole fondato sulla somiglianza tra *caris* (grazia) e *cairo* (rallegrarsi)).
5. Attraverso la comunione ecclesiale si arriva al significato di *caris* come **stato di grazia** in cui si deve perseverare (At 13,43) ed a cui si può essere affidati come

⁷ Questo dilemma è ben rappresentato dalla doppia parola biblica: “Convertiti, o Signore, e noi convertiremo” e “convertitevi a me, ed io vi convertirò”. Il meccanismo comincia con l'azione divina che provoca l'azione umana, la quale a sua volta, soprannaturalizzata, ottiene o merita l'intervento divino. Cf nota precedente.

⁸ Sbaglia quindi Rahner nel negare la presenza saltuaria o intermittente della grazia.

all'atteggiamento di costante benevolenza di Dio nei confronti di un uomo (Cf. At 14,26; 15,40).

6. La grazia è **il mezzo di salvezza dell'uomo**: il tipico significato paolino è già presente in Lc, cf. At 15,11: Noi crediamo che per la grazia del Signore Gesù siamo salvati”.

Lettere Paoline

Caris è il concetto centrale che descrive la coscienza del processo salvifico in tutta la sua ampiezza. Naturalmente non sempre il termine mantiene il suo significato teologico, ma si incontra anche nelle espressioni che significano ringraziamento (*caris to Theò*) o il dono di gratitudine (colletta) (cf I Cor 16,3; II Cor 8,1 ss.); si deve partecipare alla mensa “con rendimento di grazie” (I Cor 10,30).

1. **Nel saluto** all'inizio (Rm 1,7 ecc.) o alla fine (I Ts 5,28 ecc.) delle lettere San Paolo estende la formula della pace anche alla “grazia”.
2. Il significato specificamente paolino è quello della **struttura dell'avvenimento salvifico**. In questo contesto *caris* significa “**far piacere per mezzo di un dono**”, così che è messa nettamente in risalto la gratuità del dono che non è propriamente meritato⁹. Questo fatto è talvolta esplicitamente sottolineato con l'espressione *doreàn* (Rm 3,24 ss.; cf. 4,1 ss.; 5,15.17).
Il dono salvifico concreto consiste nella **manifestazione della salvezza in Cristo**. L'accento non è su Dio che fa la grazia, ma sulla grazia stessa che è **la croce¹⁰ di Cristo** (Gal 2,21) e lo stesso **annuncio del Vangelo**.
3. La grazia come dono suppone naturalmente **la benevolenza di Dio che la elargisce**; solo per mezzo di questo beneplacito divino assolutamente libero e gratuito ci si può salvare.
 - La grazia è **fatta ai peccatori** (Rm 3,23 ss 5,10)
 - La grazia è **l'insieme della salvezza** (II Cor 6,1)
 - Perciò ogni cristiano la possiede (I Cor 1,4):
 - sia come cristiano
 - sia come apostolo
 - La grazia si manifesta nella fede che salva, a differenza della legge (Rm 4,14-16)¹¹.

-12-

4. La grazia:
 - è **il fondamento della giustificazione** (Rm 3,24sg.; 5,20)
 - **ed è presente in essa** in quanto la salvezza raggiunge il singolo peccatore rimettendogli il peccato e portando con sé il dono della giustizia e quindi della grazia.

⁹ Si intende però con merito semplicemente *naturale* o *umano*. Paolo non esclude anzi sottintende il merito *soprannaturale*. E' quello che Lutero non ha capito.

¹⁰ E' una grazia poter partecipare alla croce di Cristo; ciò ci consente di espiare, grazie alla croce, i nostri peccati e di meritarci la salvezza. Il compimento di questo sacrificio è l'opera decisiva della nostra redenzione, che si attua nella liturgia (vedi la *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II).

¹¹ La legge non salva se si tenta di praticarla senza la grazia, la quale sola consente di praticare la legge, che resta necessaria per la salvezza. Questa è la parte di verità del luteranesimo. Però la grazia da sola non salva, se non si pratica la legge. Qui invece si trova l'errore del principio luterano del *sola gratia*. Si può dire sì che è solo la grazia che salva e non la legge, se ci riferisce al *principio primo* della salvezza. Tuttavia, se non si corrisponde all'invito della grazia con le opere della legge, se non si “collabora” con la grazia, sostenuti dalla grazia, non ci si salva.

In Rm 5,2 appare **il legame tra grazia come azione e grazia come stato**. La partecipazione a questo stato di grazia rimane naturalmente un dono gratuito ed è oggetto di una vera e propria **vocazione** (Gal 1,6.15).

Essa si manifesta nella **distruzione della propria gloria** (Rm 3,27) e nel **gloriarsi**:

- **nel Signore** (1Cor 1,29.31)
- **nella croce** (Gal 6,14)
- **nella debolezza** (2 Cor 12,9).

La grazia è **sufficiente** (2 Cor 12,9) il ch  può significare sia che S.Paolo non ne ricever  di pi  sia che non ha bisogno di riceverne di pi , perch  “la potenza del Signore si manifesta pienamente nella debolezza”.

La grazia inoltre **pu  essere perduta**¹² (Gal 5,4), **soffocata**¹³ (I Ts 5,19) o **ricevuta invano** (II Cor 6,1 ss.), ma pu  anche **essere resa efficace ed operante** (I Cor 15,10).

5. **La potenza della grazia** si manifesta nella remissione dei peccati (Rm 5,20 ss.). La grazia non solo supera quantitativamente il peccato e la morte, ma   qualitativamente e strutturalmente diversa, soprattutto non   una fatalit  come la morte.

La grazia   infatti **elezione**¹⁴ **libera di un uomo da parte di Dio** (Rm 11,5 ss.).

La grazia **sviluppa la sua potenza negli avvenimenti storici**: nella Chiesa (Fil 1,7), nella raccolta (II Cor 8).

La grazia   **operosa essendo ordinata ad ogni opera buona** (II Cor 9,8), rende possibile la liberalit  e la generosit  (II Cor 8,1; cf. 9,8) ed   un obbligo, in quanto rende possibile la buona azione (II Cor 6,1; Gal 5,4 sgg.)¹⁵.

Una grazia speciale per San Paolo   il suo apostolato, che ha ricevuto (Rm 1,5) e che gli   stato dato (Rm 12,3; 15,15; cf. I Cor 3,10). Grazia   il modo in cui amministra il suo ufficio apostolico (II Cor 1,12) ed anche la sua visita in una comunit    una grazia (II Cor 1,15).

Lettere pastorali

L'opposizione *caris-erga* (grazia – opere)   ripresa, ma modificata in una confessione di stile dell'epifania¹⁶. Non si tratta di un'ipostasi, ma di un dono concreto analogo a quello della carit  (*ag pe*).

-13-

Caris significa la coscienza propria dell'apostolo, nel cui apostolato essa si manifesta. La manifestazione (*epifania*) della carit  avviene anche nella rivelazione (Ts 2,11).

Lettera agli Ebrei

¹² Contrariamente a quello che pensa Rahner.

¹³ Questo vuol dire che la grazia, bench  di essenza divina, non   Dio, ma   un dono creato, altrimenti non potrebbe essere annullata dal peccato. Anche qui Rahner sbaglia confondendo la grazia con un'impossibile “autocomunicazione divina”. Nessun ente individuale e personale pu  comunicare ad altro la propria essenza, neppure Dio, anzi, si potrebbe dire, soprattutto Dio, data l'infinita distanza tra Dio e l'uomo. Semmai si pu  dire che il Padre comunica la propria natura divina al Figlio, ma solo perch  si tratta della *medesima* natura individuale (*Deum de Deo*).

¹⁴ E' effetto di questa elezione.

¹⁵ Occorre agire in grazia.

¹⁶ Della grazia: vedi sotto.

Come nelle Lettere Pastorali, così nella Lettera agli Ebrei *caris* si trova accanto ad “*eleos*” (misericordia) (4,16). La *caris* è concretizzata in Cristo, Sommo Sacerdote, ed è ricevuta presso il trono di Dio (7,25). Il concetto centrale della soteriologia¹⁷ però non è *caris*, ma *diatèke* (alleanza, patto, testamento). Eb 10,19 mette in collegamento la morte di Cristo (“sangue”), l’alleanza e la grazia. La differenza tra AT e NT è quella tra cibo e grazia (13,9). Il NT mette in crisi il culto dell’AT (come nelle lettere paoline metteva in crisi la legge).

San Giovanni

L’unico luogo teologicamente significativo è Gv 1,14.16 ss., dove *caris* significa il risultato e il riassunto della rivelazione del Logos con la dualità tra grazia e legge senza esplicitare però questa ultima. Grazia si trova qui in connessione con la verità (*alètheia*) e la pienezza (*plèroma*).

CONCLUSIONE

Nel NT San Paolo è il grande messaggero della grazia di Dio.

Secondo i suoi scritti la grazia è:

- **il risultato di una vocazione** sia apostolica (Rm 1,5) sia comunemente cristiana (Gal 1,6),
- **l’opera di salvezza in Cristo** che redime il peccatore (Rm 5,8),
- **la comunione vitale dell’uomo con Dio** (Rm 5,2),
- **l’opera dell’obbedienza di Cristo, nuovo Adamo** (Rm 5,12-21), il quale dà la vita nuova liberando l’umanità dal peccato, dalla legge e dalla morte. (La grazia è quindi mediata da Cristo, avviene “per mezzo di Cristo”),
- **lo Spirito di Dio e di Cristo** (Rm 8,9) che continua ad agire nella vita personale dei battezzati operando vita e libertà dal peccato e dalla legge,
- **la carità diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito** (Rm 5,5) così che tutti i doni carismatici provengono da Dio che “opera tutto in tutti” (I Cor 12,6),
- **lo Spirito dato alla Chiesa tutta intera ed ai singoli per edificarla** (I Cor 14,12),
- **la risposta dell’uomo che “cresce nella grazia” per mezzo della fede** (I Cor 15,10; II Pt 3,18),
- **la giustificazione e la salvezza per mezzo della fede** (Rm 3,28; Ef 2,8),
- **l’orientamento di tutta la storia e di tutto il creato verso la perfezione escatologica** (Rm 8,21 sg, II Cor 1,22; 5,5).

6. Gnosi

Il vocabolario gnostico conosce un significato di *caris* molto vicino a quello dell’ellenismo posteriore in cui significa semplicemente “forza” o “potenza”. La radicalizzazione di questa concezione porta però a una netta ipostatizzazione della grazia. Nelle Odi di Salomone (O Sal 33) il termine *taibutha*, che significa appunto “grazia”, appare come una realtà indipendente e personale, una variazione della “sofia” (sapienza) degli gnostici e in questo senso viene usato anche nelle epiclesi degli apocrifi Atti di Tommaso (*Act Thom*) ad es. 27,50 dove viene descritta come (misericordia, letteralmente: retta disposizione delle “viscere”)¹⁸.

¹⁷ Della Lettera agli Ebrei. Resta una certa atmosfera propria dell’AT.

¹⁸ Retta disposizione interiore.

Caris come dono appare nella celebrazione eucaristica dei Marcosiani: i partecipanti bevono il sangue della *caris* (S.IRENEO, *Adv. haer.* 1,7,2). Nel vangelo gnostico apocrifo copto detto “secondo Maria” (9,16), Maria risponde ai discepoli che chiedono come devono predicare il vangelo ai pagani: “Non piangete ... perché la sua *caris* sarà con tutti voi”.

Caris come ipostasi indipendente è pienamente elaborata dai Valentiniani. Nel commento valentiniano a Gv 1,14 (cf. S.IRENEO, *Adv. haer.* 1,1,18) appare la prima “tetradè” composta dal Padre, dall’Unigenito, dalla Verità e dalla Grazia (*caris*). Pistis Sofia (60 con rif. al Sal 84,11 ss. della LXX) mette insieme i concetti di grazia, verità, giustizia e pace commentando: “la grazia è la forza luminosa che è emanata per mezzo del primo mistero” e al cap. 61 si legge: “la grazia è lo spirito (*pneuma*) venuto dall’alto per mezzo del primo mistero”. Il vangelo apocrifo di Gv (33,6-11) invece presenta la “tetradè” di grazia, intelligenza (*synesia*), sensibilità (*aisthesis*) e prudenza (*fronesis*). La grazia appartiene alla prima luce, ad Harmozel che è l’angelo della luce nel primo eone (*aidòn*), presso il quale vi sono tre eoni: la grazia (*caris*), la verità e la forza (*morfè*).

7. I Padri apostolici

Come formula di saluto, *caris* appare in I Cl 65,2; Barn 21,9; Pol 14,2 e Ign. Smyrn. 13,2 (e 12,2 insieme con misericordia (*eleos*), pace (*eirene*) e perseveranza (*hypomonè*)).

Nell’uso comune *caris* significa ringraziamento e riconoscenza, favore concesso e merito guadagnato. Quest’ultimo significato appare spesso nelle spiegazioni del *loghion* di Mt 5,46 par (“quale merito avete se amate solo coloro che vi amano?”) ad es. in Did. 1,3; II Cl 13,4; Ign. Polyc. 2,1 (“se vuoi bene solo ai discepoli buoni, non hai merito”).

-15-

In Did. 10,6 si legge: “Venne la grazia e passò questo mondo”. Qui *caris* può significare **la grazia sacramentale** e per estensione **l’insieme dei doni salvifici** oppure si deve riferire a Cristo e allora diventa sinonimo di *logos*.

In I Cl la grazia è **il risultato della conversione**. In 8,1 si dice che i profeti sono i “liturghi” della grazia di Dio e in 16,17 viene descritto lo stato del cristiano come il “giogo della sua grazia”. La grazia non è in contrapposizione alle opere e si può acquistare con un comportamento moralmente corretto (30,2). L’appello all’unità della Chiesa è fondato sull’unità di Dio e di Cristo, dello Spirito della sua grazia e della vocazione in Cristo (46,6).

Nelle lettere di S.IGNAZIO (Ign.) *caris* significa una forza efficacemente operante nella comunità ecclesiale (Smyrn 9,2; 13,2; Magn 8,2) e in particolare nel vescovo regnante (Magn 2,1; Polyc. 1,2). In genere *caris* significa **l’insieme della salvezza e la benevolenza di Dio o di Cristo**.

La grazia deve portare alla conservazione dell’**unità ecclesiale** (Efes. 20,2) e all’**ortodossia** (Smyrn. 6,2). Un tono personale appare quando affida la Chiesa locale alla grazia di Dio (Rm 1,2) o quando considera il proprio martirio come “grazia” (6,2).

I circoli giudeo-cristiani sottolineano **le nuove esigenze etiche** (Did, 1-6; Barn. 18-21), **le opere accanto alla fede** (I Cl 32-35), fede e carità come **legame alla Chiesa** (Ign. Efes. 14).

I circoli pagano-cristiani invece mettono più in risalto **i sacramenti**, soprattutto il Battesimo e l’Eucarestia (Did. 7-10; 14,2). Come grazia particolare appare **la penitenza** (I Cl 7,4-8,5) istituzionalizzata nel sacramento.

8. La Patristica

S.IRENEO sviluppa contro il manicheismo e l’intellettualismo della gnosi la sua dottrina dell’*anakefalàisis* (ricapitolazione, cf. Ef 1,10; Rm 5,12) (*Adv.haer.* 1,3,4; 3,18,7; 5,8,1) e distingue con Gn 1,26 un duplice ordine dell’uomo a Dio: uno comune, dato dalla creazione (*imago*) e l’altro dato per mezzo dello Spirito Santo e del battesimo (*similitudo*)¹⁹.

¹⁹ Così da distinguere il piano naturale da quello soprannaturale.

Lo Spirito Santo è presentato come elemento costitutivo dell'uomo perfetto. Nel dono dello Spirito bisogna distinguere la grazia creata e la persona divina del Donatore inseparabile dal dono (cf. *Adv.haer.* 5,6, dove lo Spirito di Dio è considerato secondo la sua esistenza nell'uomo). Oltre alla triade naturale (corpo, anima, spirito), vi è nell'uomo perfetto sul piano soprannaturale un'intima unione del suo spirito con lo Spirito Santo. L'ufficio dello Spirito Santo nell'uomo è quello di restituire all'uomo la rassomiglianza di Dio perduta nel peccato. L'uomo è libero, ma rispetto alla divinizzazione si limita a sottoporsi docilmente all'azione plasmante dello Spirito divino.

-16-

TERTULLIANO usa per la distinzione *imago/similitudo* esplicitamente i termini natura/grazia (*De Bapt.* 5; *De An.* 21). La grazia è necessaria per la salvezza e anche lo stesso libero arbitrio può essere considerato come "grazia" (*Adv.Marc.* II, 5-10).

SAN CLEMENTE DI ALESSANDRIA, appoggiandosi su II Pt 1,4 ("divinae consortes naturae") sviluppa la sua teoria sulla figliolanza divina (*Ped.* 1,6,7,1).

SAN CIPRIANO descrive nella lettera *ad Donatum* (4 ss.) la sua "esperienza della grazia" nella conversione.

SANT'ATANASIO (*Contr.Arc.* 4,2,59; *Ep.de Synodis* 51 con riferimento a Gv 1,12; Gal 4,6; I Cor 3,16), S.GREGORIO NAZIANZENO (*Or.* 1,5 con riferimento a Fil 2,7 e II Cor 8,9) sviluppano la dottrina della "divinizzazione" (*theosis*) dell'uomo. E' già presente (almeno implicitamente) anche l'idea della grazia attuale²⁰. La grazia è principio e fine di ogni bene (*Or.* VI, 12), tutti i beni che possediamo, e specialmente quelli spirituali, ci vengono da Dio (*Or.* XIV, 23). L'invito alla santità deriva da Dio e non dalle attitudini naturali; la volontà non può essere retta senza la grazia; la stessa scelta attuale del bene è da Dio, la salvezza è opera di Dio e insieme opera nostra, essendo la nostra volontà da Dio. **Tutto** è da Dio; il ché però non solo non esclude ma anzi esige e richiede la nostra cooperazione (*Or.* XXXVII, 13).

SAN CIRILLO DI ALESSANDRIA (*De Trin.* III) espone una dottrina molto precisa sulla inabitazione dello Spirito Santo e di tutta la Santissima Trinità nell'anima dei giusti. La divinizzazione non avviene evidentemente secondo la natura (*katà fysin*), non siamo trasformati nella divina natura²¹, ma, pur mantenendo le debolezze della nostra umanità, riceviamo realmente qualche cosa di divino²², che ci eleva al di sopra della nostra natura.

L'artefice particolare, specifico, della divinizzazione è lo **Spirito Santo** (profumo e qualità santificante, fuoco che distrugge le nostre impurità, crisma che fortifica, sorgente d'acqua viva che feconda per la vita eterna, sigillo che s'imprime nelle anime per restituire loro la rassomiglianza con Dio)²³. Questo costituisce anche la base della prova della divinità dello Spirito Santo (se divinizza, deve essere a sua volta Dio).

L'umanità del Verbo Incarnato è santificata dallo Spirito inviato dal Verbo stesso e così lo Spirito di Cristo è veramente Spirito **suo**, ma lo è per essere comunicato a noi dopo la resurrezione

²⁰ La grazia attuale, come vedremo, è un impulso divino momentaneo, appunto "attuale", avente lo scopo o di scuotere l'uomo dal peccato mortale o di fare avanzare più o meno l'uomo che è già in grazia nel cammino della perfezione. Questi impulsi normalmente si susseguono con varia frequenza o intensità, fino a che la grazia, almeno nell'intento divino, non diventi uno stato permanente: allora si ha la grazia abituale, detta anche santificante. Vedremo più avanti questo punto. In Rahner, il quale sostiene che la grazia si trova permanentemente in tutti, manca questo aspetto dell'opera della grazia, che suppone nel soggetto che la riceve o lo stato del peccato mortale oppure uno stato inferiore di grazia rispetto a quello stimolato dalla sopravveniente grazia attuale.

²¹ Questa è la tesi assurda del panteismo, per esempio Hegel.

²² S.Paolo lo chiama "il buon profumo di Cristo".

²³ Ricordiamoci i bellissimi inni allo Spirito Santo della liturgia tradizionale.

così che la dignità dei cristiani risulta maggiore di quella dei patriarchi dell'AT. L'uomo giusto è **tempio dello Spirito Santo, fratello di Gesù Cristo e figlio adottivo del Padre.**

Misterioso è il modo dell'unione tra lo Spirito Santo con l'anima - certe espressioni forti come "unione sostanziale" (*usiòdes*) devono essere lette con cautela²⁴.

-17-

SANT'AGOSTINO sviluppa la sua teologia della grazia soprattutto in occasione della polemica contro il pelagianesimo ed il semipelagianesimo. Nel *De spiritu et littera* il Santo Dottore dimostra l'assoluta necessità della grazia *ad observantiam legis Domini*, a causa dell'indebolimento della volontà umana in seguito al peccato originale. Anche la legge è una grazia, ma esterna ed è quindi la lettera che uccide; lo spirito invece è la grazia interiore elargita per praticare e consumare la giustizia; è la grazia dello Spirito Santo che vivifica determinando in noi la gioia della carità. Nel *De natura et gratia* Sant'Agostino riprende la disputa confutando la teoria pelagiana sulla "impeccabilità" dell'uomo. La polemica prosegue contro Giuliano d'Eclano nel *De nuptiis et concupiscentia*, dove viene chiarito il termine "concupiscenza" e respinta l'accusa avanzata dai pelagiani contro i cattolici di una concezione manichea della vita coniugale. In questo dibattito si inserisce anche l'opera incompleta *Contra Iulianum*.

Sotto una forma ridotta lo stesso errore riappare nel semipelagianesimo, il quale mette in dubbio la gratuità della grazia, della predestinazione e della perseveranza insistendo sui meriti già acquisiti o futuri. Sant'Agostino invece fa vedere come il nostro merito viene dalla grazia e non viceversa: "Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua" (Ep.194; MPL 33/874-891)²⁵. Ai monaci di Adrumeto in Tunisia preoccupati per la libertà umana, il Santo invia l'opuscolo *De Gratia et libero arbitrio* per rassicurarli spiegando come la grazia, pur essendo del tutto gratuita, non distrugge la libertà umana. La gratuità della predestinazione e della perseveranza è ribadita nel *De correptione et gratia*, che scandalizza i monaci di San Vittore (Marsiglia), ai quali CASSIANO insegnava che l'*initium fidei* è da parte dell'uomo, la predestinazione si dà *praevisis meritis*, e che la grazia è offerta indifferentemente a tutti con diversa appropriazione efficace dai singoli soggetti. Sant'Agostino scrive allora il *De praedestinatione sanctorum*, dove sostiene che non solo l'inizio della fede, ma anche ogni desiderio del bene si deve attribuire a Dio e il *De dono perseverantiae* (gratuità della grazia finale).

Temi fondamentali della teologia agostiniana della grazia.

Mentre per i pelagiani la giustificazione si riduceva al togliere di mezzo il peccato, Sant'Agostino difende la realtà della **grazia santificante**, insegnando che il battesimo cancella veramente la colpa e non la "rade" soltanto e questo effetto negativo²⁶ è completato da quello positivo di una realtà soprannaturale inerente all'anima. La giustificazione è un'adozione divina (cf. *De serm. Domini in monte I*, 23,78; *Serm.* 126,9) e una divinizzazione dell'anima (cf. *Serm.* 109,5; 342,5; *Enar.in Ps* 49,2), una partecipazione alla giustizia stessa di Dio e alla sua santità (*De Trin.* XIV, 16-17). La grazia abituale però non è ben distinta dalle virtù concepite come uno sviluppo graduale della grazia giustificante.

-18-

La carità completa l'unione con Dio iniziata dalla grazia e il vertice della perfezione soprannaturale dell'uomo consiste nella **sapienza** che ci ridà almeno parzialmente i privilegi persi col peccato originale. Per raggiungere però quest'altezza l'uomo deve rinnovarsi interiormente con una vera **trasformazione morale** - è per questo che le virtù come abiti operativi e la grazia attuale come l'aiuto divino concesso in vista di un atto concreto sono messi in evidenza più della grazia abituale.

²⁴ E' chiaro che, nei Dottori ortodossi, si tratta di espressioni enfatiche per esprimere l'intima unione che non confonde le sostanze, altrimenti avremmo il panteismo. La consustanzialità (*l'omousia*) evidentemente appartiene solo al rapporto del Padre col Figlio e più in generale delle divine Persone tra di loro.

²⁵ Sentenza che sarà canonizzata dal Concilio di Trento per difendere la dottrina del merito contro Lutero.

²⁶ Nel senso di: eliminativo.

La grazia attuale è necessaria all'uomo nell'**ordine soprannaturale** per credere le verità rivelate e per conferire agli atti umani la loro bontà soprannaturale non solo portandoli alla perfezione ma ispirando il loro stesso inizio. Anche nell'**ordine naturale** l'aiuto divino è necessario se non per osservare tutti i precetti divini almeno per la maggior parte di essi a causa dell'infermità in cui si trova l'uomo nel suo stato attuale. La grazia aiutante non viene però mai rifiutata, nemmeno agli infedeli, che possono così compiere delle opere naturalmente buone (cf. la clemenza di Assuero – *De gr. Christi et pecc. orig.*1,25), anche se talvolta (soprattutto nella polemica con Giuliano di Elcano) la bontà delle opere degli infedeli sembra esser negata (in tali passi si deve però probabilmente pensare alla bontà perfetta e meritoria). Talvolta sembra che Sant'Agostino faccia anche della **carità** l'unica condizione del bene morale, ma sembra che il termine carità non si limiti nel suo vocabolario alla virtù particolare, ma abbia un'ampiezza più vasta significando ogni amore buono, opposto alla concupiscenza.

La gratuità della grazia è difesa con energia. La prima grazia non è assolutamente oggetto di merito, lo può essere la seconda grazia, ma non la perseveranza finale che si deve chiedere nelle preghiere con umiltà (cf. *De dono perseverantiae*). La gloria è oggetto meritato dalla giustizia attuale, ma non cessa di essere una "grazia" secondo la sua stessa causa meritoria secondo la quale tutti i nostri meriti sono doni di Dio in quanto provengono da un dono gratuitamente concesso. La grazia di Adamo si limitava alla sua bontà e rettitudine immediata (*dederat voluntatem, fecerat rectum*) (cf. *De cor et gr.* XI-XII, 30-38). La grazia gli dava **il potere** di perseverare nella rettitudine, l'agire effettivo derivava dal suo libero arbitrio. L'uomo redento *post lapsus* invece ha bisogno dell'aiuto divino sia per riacquistare la rettitudine ed il potere di fare il bene, ma anche per ottenere **lo stesso volere e fare** il bene e perseverare in esso.

La grazia operante²⁷ conferisce il primo e minimo grado di carità soprannaturale (*aliquid dilectionis*) (cf. *de et lib.arb.* 37); invece **nella grazia cooperante** questa stessa carità, accompagnata dal volere, diventa perfetta rispetto all'atto ora veramente e pienamente compiuto.

La grazia non solo non ostacola, ma favorisce **la libertà** aiutandola ad agire bene. Quanto più cresce la carità, tanto più cresce la volontà e con essa la libertà. (Cf. *De gr. et lib. arb.* 33-34).

-19-

L'efficacia della grazia non è presa sistematicamente in considerazione, ma è certo che:

- la volontà di Dio è efficacissima (cf. *Enchir.* 95 ss.),
- la grazia che determina l'adesione della volontà è perfettamente adattata alle sue condizioni e disposizioni conosciute da Dio (cf. *Ad Simplicianum* I, q.2,n.13),
- il libero arbitrio è per se stesso capace del male e quindi può porre un ostacolo alla grazia ("liberum arbitrium ad malum sufficit": *De corrept. et gr.* 31), senza però poter renderla efficace quando ne asseconda l'impulso.

In certi luoghi Sant'AGOSTINO presenta l'azione della grazia in termini psicologici come una "delectatio victrix". Una dilettazione celeste opposta a quella terrena della concupiscenza: "Quod enim amplius delectat nos, secundum id operemur necesse est" (In Gal n.49)²⁸. Non sarebbe però bene dare un peso eccessivo a tali espressioni (abilmente sfruttate dai giansenisti), fino a pensare ad una specie di coazione necessitante. L'azione della grazia non si riduce alla dilettazione celeste nell'anima e quest'ultima non ostacola ma promuove piuttosto la volontà (anche se tale mozione avviene più nel senso della spontaneità che in quello dell'indifferenza).

9. Il Medioevo

²⁷ La grazia operante è l'intervento divino sull'uomo ancora in stato peccato o comunque, se è in grazia, prima che egli corrisponda o possa corrispondere a questo impulso; invece la grazia cooperante agisce insieme con l'azione umana già mossa dalla grazia operante, per cui il risultato dell'azione umana nel secondo caso è sempre superiore a quello proprio del primo caso.

²⁸ Sono parole che vanno interpretate con intelligenza, come quelle del profeta: "Mi hai sedotto, Signore, e mi sono lasciato sedurre". Quel "necesse" vuol dire che non possiamo non agire *liberamente* nel senso indicato dalla grazia.

San BERNARDO DI CHIARAVALLE affronta la questione della grazia e del libero arbitrio esplicitamente in un opuscolo (*De gr.et li.arb.*) destinato a chiarire i dubbi suscitati in uno dei suoi ascoltatori da una sua predica. La questione è: Se il merito viene tutto da Dio mediante la grazia, a che si riduce allora il libero arbitrio? La risposta si ispira all'agostinismo e agli sviluppi della controversia predestinazionistica occasionata nel IX secolo dal predestinazionismo estremo di GODESCALCO (ispirato alla dottrina di San FULGENZIO), condannato da INCMARO DI REIMS e parzialmente difeso (in maniera ortodossa) da RATRAMNO. San BERNARDO ribadisce in questa linea sia la necessità della grazia che del libero arbitrio con la subordinazione di quest'ultimo rispetto alla prima: "Tolle liberum arbitrium et non erit quod salvetur: tolle gratiam, non erit unde salvetur" (*De gr.et lib.ar.* MPL 182-1002). Importante e anche originale è la distinzione tra la *libertas a necessitate* che rimane anche dopo il peccato e la *libertas a miseria* che ha bisogno della grazia liberatrice affinché l'uomo possa ottenerla.

In PIETRO LOMBARDO, il Maestro delle Sentenze, è da notare un errore respinto da San Bonaventura (In IV Sent., lib. I, d.17, a.1, q.1) e da San Tommaso (II-I q.23, a.2), errore che consiste nell'identificazione della carità con lo Spirito Santo facendo così di una persona divina increata la causa formale della giustificazione.

-20-

SAN BONAVENTURA afferma che la grazia comunicataci per mezzo dei sacramenti è lo stesso Spirito Santo, Dono per eccellenza, ma questo avviene per mezzo di un dono creato di grazia che informa l'anima e che deriva dallo Spirito Santo come la luce dal sole (cf. In II Sent. d.31, a.1, qq.1-3). L'essenza dell'anima non è molto chiaramente distinta dalle facoltà (molto meno che in San Tommaso), donde la tendenza a identificare quasi la grazia (o la carità) con le virtù così che la grazia sembra raggiungere sia l'essenza sia le facoltà operative dell'anima.

La grazia *gratum faciens* giustifica l'uomo rendendolo accettabile a Dio e dandogli una somiglianza soprannaturale con Lui, ma ha anche un effetto "negativo"²⁹, che è quello di eliminare il peccato e rettificare la natura disordinata nella sua tendenza operativa. Questa rettificazione è iniziale, progressiva e perfettiva e la grazia si distingue pertanto in virtù (inizio), doni (progresso) e beatitudine (perfezione) (cf. *Breviloquium* 5,4). I doni costituiscono e le beatitudini manifestano la perfezione. La grazia attuale rientra nella categoria *gratia gratis data* che però comprende pure il suo significato più proprio che è quello di doni straordinari³⁰.

DUNS SCOTO fa consistere la grazia in un *habitus* creato distinto dal Dono Increato, ma **la identifica con la carità**, ammettendo però una distinzione formale tra il nostro amare Dio (attivamente) e il nostro essere amati da lui (passivamente). Il *Doctor subtilis* non ammette le virtù morali infuse come abiti soprannaturali distinti dalla carità limitandoli alle sole virtù teologali, dalle quali non si distinguono realmente nemmeno i doni dello Spirito Santo (*Op. oxon.* III, d.34, n.20). Questa riduzione deriva dal suo fondamentale volontarismo, una concezione "unitaria" e spontaneistica dell'uomo che lo avvicina pericolosamente ai posteriori sviluppi del nominalismo fino a Lutero.

In OCCAM e nel nominalismo in genere l'agnosticismo parziale sarà "controbilanciato" da un ricorso massiccio alla volontà (volontarismo) attribuendo a quest'ultima in gran parte ciò che viene (arbitrariamente) sottratto al dominio della ragione. Il motivo di tutto è la volontà di Dio e il ricorso ripetuto alla "potenza assoluta di Dio" sulle orme di SCOTO dà l'impressione di qualche cosa di

²⁹ Vedi nota 26.

³⁰ Dopo il Concilio Vaticano II il concetto di *gratia gratis data* si è allargato a significare doni carismatici non solo straordinari, ma anche ordinari. Il Concilio la chiama appunto "dono carismatico". Con "carismatico" non s'intende più lo straordinario o miracoloso. L'espressione stessa, grazia data gratis, piuttosto infelice e tautologica (è ovvio che la grazia è data gratis: esistono grazie che non siano date gratis?), in quanto riferita più in generale ai doni ministeriali, distinti da quelli santificanti (virtù teologali e doni santificanti dello Spirito Santo), è stata sostituita da "doni ministeriali" o "di servizio" e in tal senso i doni ministeriali (*ad utilitatem Ecclesiae*) comprendono sia i doni gerarchici (gradi del sacerdozio) che i carismi femminili.

arbitrario e tirannico poco conciliabile con la sapienza e la bontà del Signore. Le stesse prescrizioni della legge naturale hanno valore solo se Dio le conferma positivamente col beneplacito della sua volontà. Gli atti umani dipendono tutti dall'accettazione divina e potrebbero meritare la vita eterna per il loro solo valore naturale se Dio l'avesse voluto. La preparazione alla giustificazione avviene anche di fatto per mezzo di opere naturalmente buone e l'uomo, pur decaduto, può amare Dio sopra ogni cosa con le sue sole forze naturali, almeno *quoad substantiam* se non *quoad modum*. Tesi, queste, che lo avvicinano alle opinioni errate dei semipelagiani.

-21-

LUTERO insegna la totale corruzione dell'uomo dopo il peccato originale con il quale si perde anche la libertà (*servum arbitrium*). Le "opere buone" sono altrettanti peccati perché il peccatore non può non peccare. La condotta morale non contribuisce perciò in nessun modo alla giustificazione che avviene per mezzo della **sola fede**. Questa fede poi non è un abito operativo o un atto concreto di una potenza operativa, ma è uno slancio globale dell'uomo tutto intero verso Dio³¹ e pertanto si può chiamare meglio "fiducia". Questa "fiducia" congloba quindi anche la speranza e la carità (che naturalmente non ne costituisce la "forma", bensì soltanto una parte integrante). In questo slancio spontaneo l'uomo "apprende", "si impossessa" di Cristo e applica a sé i suoi meriti e i suoi benefici. In questo momento Dio accetta l'uomo in una sentenza forense o esterna coprendo i suoi peccati e imputandogli estrinsecamente la giustizia e la grazia (*iustitia imputata*) la quale, non raggiungendo l'uomo intimamente, lascia il soggetto nel suo peccato, il quale però è ormai "dimenticato" e "coperto", così che l'uomo giustificato è *simul iustus et peccator*. La grazia giustificante non trasforma l'uomo, ma vi è accanto ad essa un *donum* che è nell'uomo e lo aiuta a combattere continuamente il peccato senza poterlo mai vincere pienamente. Il peccato infatti è una realtà dinamica costantemente operante anche nei giusti (é da notare che per Lutero la concupiscenza equivale al peccato).

L'uomo deve disperare davanti alla legge, riconoscersi peccatore e desiderare la propria dannazione per giustificare così Dio e Dio poi da parte sua giustificherà l'uomo così disposto non imputandogli il peccato. In tal modo la disperazione diventa motivo di salvezza e questa è la funzione propria della legge, quella cioè di farci conoscere il peccato e di farci disperare; nel Vangelo questa disperazione diventerà salvifica. In questa prospettiva la grazia è completamente sostituita dalla "fede" (da parte dell'uomo) e dall'azione immediata dello Spirito Santo nell'anima (da parte di Dio). **Non c'è la grazia attuale** intesa come mozione creata, perché Dio agisce immediatamente in noi; **non c'è la grazia abituale** perché la giustificazione non è una trasformazione intrinseca, ma una mera non-imputazione esterna del peccato con l'accettazione forense nella "grazia estrinseca"³².

E' proprio per questo che la mediazione sacramentale ed ecclesiale non ha più ragione di essere nel protestantesimo e questo si deve dire contro certi tentativi di pseudoecumenismo affrettato asserente (RAHNER) che la teologia della giustificazione non costituisce più (*sic!*) la ragione di divisione tra "le chiese" (fino a prova contraria al cattolicesimo risulta l'esistenza di una Chiesa sola!), anche se una tale ragione potrebbe continuare a sussistere per quanto riguarda la teologia sacramentale e l'ecclesiologia.

-22-

10. Il Concilio di Trento e l'epoca moderna

IL CONCILIO DI TRENTO nel decreto sulla giustificazione (sess.VI del 13 gennaio 1547, DS 1520 ss.) avverte il pericolo del protestantesimo per la tranquillità delle anime e l'unità della Chiesa

³¹ Cf l' "autotrascendenza" rahneriana.

³² L' *extra nos* luterano della grazia non vuol dire solo la sua trascendenza rispetto alla natura, ma il fatto che essa non tocca la natura e quindi non la risana intimamente. L'"estrinsecismo" del quale la "théologie nouvelle" dei tempi di Pio XII ha accusato S.Tommaso, in realtà si adatta benissimo alla concezione luterana.

e combatte energicamente e lucidamente la falsa dottrina della giustificazione esponendo con chiarezza i capisaldi della teologia cattolica.

Il peccato originale si estende su tutti e fa di tutti “figli dell’ira” (Ef 2,3), senza però distruggere la naturale facoltà del libero arbitrio. Vi è però un impedimento rispetto alla salvezza. Infatti né i pagani per mezzo della legge naturale, né gli Ebrei per mezzo della *Torah* si possono salvare. Cristo è perciò redentore di tutti, Giudei e pagani. Cristo morto per tutti non è però accettato efficacemente da tutti³³.

La giustificazione, intesa come trasferimento dallo stato in cui nasce l’uomo “figlio del primo Adamo” allo stato di “adozione a figli”, richiede negli adulti una preparazione libera e responsabile anche se prevenuta dalla grazia attuale. La preparazione adeguata suppone la contrizione e la fede piena. La giustificazione poi non si limita alla remissione dei peccati, ma santifica e rinnova interiormente l’uomo diventato da nemico un amico di Dio non per mezzo della fede sola, ma per mezzo della fede formata dalla carità.

La giustificazione avviene per fede perché essa è il primo passo verso la salvezza (Eb 11,6) e si dice gratuita perché non può essere meritata da un’opera precedente e in questo senso non è *ex operibus* (Rm 11,6). La “fiducia degli eretici”³⁴ è perciò del tutto vana e superflua; certo non si deve dubitare della misericordia di Dio, ma guardando la propria infermità ciascuno deve avvertire un timore salutare, nessuno sa per fede comunemente rivelata di aver conseguito la grazia di Dio³⁵.

La giustificazione iniziale continua in una crescita successiva nella vita soprannaturale. Tutti, anche i più perfetti, sono tenuti ad osservare la legge di Dio, perché chi lo ama osserva i suoi precetti (Gv 14,23). Le opere naturalmente buone sono veramente tali senza costituire peccato e le opere buone sul piano soprannaturale della grazia sono veri e propri meriti. La perseveranza finale è incerta ed è un dono gratuito di Dio³⁶. La giustificazione è ripetibile per mezzo della penitenza.

Il peccato mortale distrugge la grazia e la carità, ma non la fede e vi è pertanto una vera e propria fede informale. Le opere umane fatte in grazia sono veri meriti della vita eterna. La grazia che è il principio del merito viene da Dio, ma è realmente ed interiormente in noi.

Contro la distinzione³⁷ luterana del Dio nella sua maestà e nella sua bontà misericordiosa³⁸ in Cristo, il Concilio ribadisce la necessità di confidare nella sua misericordia, ma anche di avere sempre presente la sua giustizia e la severità del suo giudizio.

-23-

LE CONTROVERSIE *DE AUXILIIS*.

Il tomismo “radicale” (BANEZ, ALVAREZ, LEMOS).

La grazia efficace è realmente distinta da quella sufficiente. Quest’ultima dà solo il poter operare, mentre la grazia efficace dà l’operare attuale. La grazia efficace segue nella sua efficacia predeterminante le caratteristiche della premozione fisica intesa come l’applicazione della causa

³³ Denz.1521.

³⁴ Della quale parla il Concilio di Trento.

³⁵ Più propriamente: di essere predestinato. Il Concilio non entra nella questione se è possibile sapere se si è in grazia. Come negare che la questione di sapere se si è o non si è in grazia è una domanda di estremo interesse, nella quale l’incertezza è insopportabile? E del resto esistono parole del Vangelo dalle quali si può ricavare questa certezza. In tal senso Lutero aveva ragione a provare questo interesse. Senonchè però ne esagera l’importanza e invece di accontentarsi della consapevolezza legata all’esperienza diretta o indiretta - qui i teologi discutono - della grazia, pretende di fare di questa certezza una certezza di fede, come se si trattasse di un dato della divina rivelazione e come se il Vangelo dovesse rivelargli la situazione del suo caso personale. Lutero dimenticava che il Vangelo è fatto per *tutti* gli uomini e non apposta soltanto per il signor Lutero.

³⁶ Tuttavia la coscienza di essere attualmente in grazia dà bene a sperare.

³⁷ Contrapposizione.

³⁸ “Sub contraria specie”.

seconda³⁹ dall'atto primo all'atto secondo e consiste pertanto in un impulso fisico sulla facoltà operativa libera applicandola infallibilmente all'atto.

La libertà non è compromessa, perché la mozione divina non determina la volontà a porre la sua volizione producendo in essa un'inclinazione limitativa della sua virtù volitiva. L'essenza della libertà è pienamente rispettata nella stessa mozione predeterminante, che toglie alla volontà la sua indifferenza passiva, ma conserva e promuove la sua indifferenza attiva. La volontà sotto l'influsso efficace arriva infallibilmente all'operazione, ma può resistere *in sensu diviso* (considerata cioè formalmente in se stessa secondo la sua *potentia ad oppositum*)⁴⁰, non lo può invece *in sensu composito* (considerata formalmente come sottostante alla premozione divina efficace)⁴¹.

La grazia sufficiente però è una realtà in quanto la possibilità di agire non è un nulla e per natura sua esige un suo complemento nella grazia efficace analogicamente all'ordine della potenza all'atto. La grazia sufficiente però non trova questo complemento nella grazia efficace, se l'uomo pone un ostacolo colpevole. Dio conoscendo *ab aeterno* la defettibilità dell'uomo, decise di non condurre *in re* tutti gli uomini alla salvezza e ciò prima ed indipendentemente della previsione del peccato futuro.

Perché Dio prende questa decisione limitativa del numero dei salvati? L'unica spiegazione si trova nella sua stessa volontà⁴². La predestinazione alla salvezza è positiva anche se limitativa, la reprobazione invece è primariamente negativa e "condizionata" dalla previsione del peccato futuro.

³⁹ Il far passare la causa seconda.....

⁴⁰ Resta in linea di principio la possibilità di resistere, data la *natura* della volontà (*ordo specificationis*).

⁴¹ Ma di fatto non resiste, considerando che è *mossa* dalla volontà divina (*ordo exercitii*).

⁴² *Dio originariamente e di per sé vuol salvi tutti e dà a tutti i mezzi per salvarsi. Però non tutti per loro colpa utilizzano questi mezzi.* A questo punto – e qui è particolarmente espressivo il linguaggio metaforico – bisogna dire che Dio "si rassegna" a che alcuni si dannino. Si tratta di quella che S.Tommaso chiama "volontà conseguente", distinta dalla precedente "volontà" antecedente, che sarebbe "condizionata" dalla riposta dell'uomo alla grazia. Ma anche questa distinzione ci mette a disagio, quasi distinguendo due volontà in Dio e parlando per giunta di una volontà "condizionata". E' vero, in fin dei conti, che è *Dio che salva*. Ma d'altra parte, come mettere d'accordo questo fatto con il fatto che non tutti si salvano? E come si concilia questo fatto con la volontà salvifica universale?

Volendo restare sulla considerazione metafisica della divina volontà, non riusciamo a risolvere la contraddizione e l'unica soluzione è l'atto di fede col quale sappiamo che la contraddizione non c'è, anche se noi non riusciamo a vedere come e perché non ci sia. La soluzione buonista per cui tutti si salvano non vale, perché è falsa. Le conseguenze del peccato originale in questo impressionante mistero, che può spaventare - ne seppe qualcosa Lutero - lasciamo la ragione offuscata, per cui l'unica luce che abbiamo è la fede.

Fissarsi ostinatamente e presuntuosamente nell'idea che, vada come vada, "io mi salvo senza meriti" come fosse verità di fede, come fece Lutero, per il quale questa sarebbe la sostanza dell'annuncio evangelico di S.Paolo, non è una soluzione, tanto più se rinuncio all'aspetto ascetico del cristianesimo col pretesto della misericordia divina - illusione oggi molto diffusa -. Lo abbiamo visto alla nota 35.

Nota è la domanda di S.Agostino: Perché alcuni si salvano ed altri no? "Noli iudicare, si non vis errare". Nel fatto che non tutti si salvano si vede ad un tempo la giustizia e la misericordia di Dio. Col peccato originale tutta l'umanità è giustamente dannata, per cui Dio non ha alcun obbligo di salvare alcuno. Ma qui entra in gioco la sua misericordia che vuol salvare. Resta comunque che Dio non è obbligato a salvare tutti, altrimenti giocherebbe la giustizia, la quale al contrario ha comportato il castigo. Il fatto stesso dunque che non tutti si salvano manifesta la divina misericordia. D'altra parte resta la giustizia, considerando quelli che non si salvano.

Comunque sia, anche la teologia più raffinata e più profonda - come quella dello stesso S.Tommaso - non può che dir cose alla fine insoddisfacenti. Anche la "scienza media" di Molina non è una soluzione, perché dà troppa importanza al potere della volontà umana e si avvicina al pelagianesimo, benchè, dal punto di vista del linguaggio pedagogico, metaforico e biblico non sia male (il fatto dell'Alleanza).

Inopportuno pure, per altro verso, è parlare, come fa Bañez, di una volontà assoluta di salvare solo alcuni. Per questo non so se sia il caso, per Bañez, di parlare di tomismo "radicale". Io parlerei di tomismo "irrigidito", che sembrerebbe essere sotto l'influsso del luteranesimo del tempo, un aspetto oggi scomparso ed anzi sostituito da un irresponsabile buonismo universale o amnistia generale, con la scusa della divina misericordia.

Non parliamo dell'orribile idea - che pur in passato era stata condannata come eresia - di Lutero e di Calvino, di sostenere una volontà con la quale Dio condannerebbe positivamente alcuni all'inferno, indipendentemente dalla volontà di costoro. Se dobbiamo riconoscere una parte di verità nel luteranesimo, si deve dire che a proposito del mistero della predestinazione la nostra ragione, oscurata dal peccato, avverte più che mai la sua impotenza davanti al dato della divina rivelazione, per cui, come soluzione, resta la *sola fides*.

Il tomismo “moderato” (GONZALEZ DE ALBEDA).

Completa la nozione della grazia efficace facendone consistere l'efficacia, oltre che nella mozione divina anche nella congruità con la *facultas volendi*, ma si tratta di una congruità agente, operante, causante e ciò infallibilmente, in particolare la premozione al materiale⁴³ al peccato non è solo positiva, ma insieme positiva e permissiva, connotando così la permissione del male formale che si realizza di fatto nell'atto materiale positivamente predeterminato⁴⁴ e rispettando in tal modo tutte le circostanze concrete in cui si trova la volontà umana.

L'agostinianismo (card. NORIS, LORENZO BERTI).

Insegna che la grazia agisce sull'anima per *modum delectationis*. L'uomo è determinato o dalla concupiscenza o dalla carità e quest'ultima è una grazia sufficiente in quanto dà il potere di vincere la concupiscenza ed è efficace in quanto la vince di fatto. La vittoria è allora infallibile, ma non necessitante. La determinazione fisica è così sostituita da una determinazione psicologica e morale, che mette in pericolo la determinazione attiva della volontà da se stessa⁴⁵, anche se ne spiega molto bene la spontaneità. Nello stato originale i privilegi preter e soprannaturali erano dovuti non *ex iustitia*, ma *ex decentia Creatoris*. Peccando, l'uomo non perse solo questi doni, ma la sua stessa natura è stata ferita anche se non distrutta. Si richiede così non solo un impulso fisico, ma una dilettazione interna vittoriosa sulla concupiscenza. La volontà salvifica⁴⁶ di Dio non è universale, perché Dio non dà a tutti la grazia sufficiente. La legge della carità è rigorosa e obbliga universalmente tutti.

-24-

Il molinismo (MOLINA, VASQUEZ).

La predestinazione avviene *post praevisa merita*⁴⁷. L'efficacia della grazia non è intrinseca, ma le viene dall'accettazione umana⁴⁸. L'essenza della libertà consiste nella mozione da sé senza alcuna predeterminazione da parte della causa prima⁴⁹. La mozione divina naturale è un concorso indifferente che non agisce sulla facoltà operativa, bensì sull'atto stesso e simultaneamente con esso. La causalità dell'atto è così divisa “in parti uguali” tra Dio e l'uomo (come due cavalli che traggono una nave)⁵⁰. Anche nell'ordine soprannaturale la grazia non riguarda le facoltà operative, ma gli atti ed in primo luogo gli atti indeliberati dell'intelletto e della volontà che preparano la scelta libera. La grazia è essenzialmente unica ed è sufficiente prima ed efficace dopo il consenso umano e per mezzo di esso.

E' quindi l'uomo che fa diventare la grazia offerta (*gratia oblata*) una vera e propria grazia “conferita” (*collata*) prestando ad essa il suo libero consenso. Gli atti liberi futuri (futuri contingenti o futuribili) sono previsti da Dio mediante **la scienza media**, che si trova tra la scienza naturale di ciò che Dio realmente causa e la scienza libera che riguarda i possibili; la prima coincide quasi con la scienza di visione, la seconda con quella di intelligenza. I futuri contingenti sono contingenti e pertanto non semplicemente reali bensì possibili, ma allo stesso tempo sono futuri e perciò anche reali (almeno nel futuro), così che richiedono una scienza intermedia tra quella del reale e quella del

⁴³ Oggetto materiale.

⁴⁴ In quanto materiale, non in quanto formale.

⁴⁵ L'autodeterminazione della volontà.

⁴⁶ “Consequente” (S. Tommaso).

⁴⁷ Dio prevede che l'uomo meriterà, e allora gli prepara la grazia.

⁴⁸ Se l'uomo l'accoglie, allora diventa efficace.

⁴⁹ L'automozione diventa così importante, che non ha bisogno della mozione divina. Idea molto pericolosa, che passerà a Kant e da Kant a tutto l'immanentismo moderno fino a Rahner.

⁵⁰ Dove va a finire la causalità divina?

possibile. Come la reprobazione avviene *post preavvisa demerita*, così la predestinazione alla salvezza avviene *post preavvisa merita*. Dio prevede con la scienza media l'autodeterminazione futura della libertà umana e le dà l'aiuto⁵¹ corrispondente.

Il congruismo (SUAREZ, LESSIO, BELLARMINO).

E' semplicemente un molinismo attenuato. La grazia è efficace in virtù del consenso dato dalla volontà alla grazia offertale, a condizione però che la grazia sia congrua. La congruità poi non è una qualità intrinseca della grazia, ma deriva da un complesso di circostanze esterne particolari. La connessione infallibile tra la grazia e il consenso umano deriva dalla scienza media che prevede la congruità di concedere in un tale momento una tale grazia ad un soggetto così disposto.

-25-

NELLA TEOLOGIA MODERNA la teologia della grazia ha conosciuto un certo sviluppo in connessione con la problematica della potenza obbedienziale e del desiderio naturale di vedere l'essenza di Dio (cf. H.DE LUBAC) con una tendenza alquanto pericolosa a confondere il piano naturale con quello soprannaturale⁵² ordinando il primo positivamente ed efficacemente al secondo⁵³.

La questione della grazia appare anche:

- ▶ nella cristologia (MARMION, GUARDINI),
- ▶ nella teologia trinitaria (ALFARO),
- ▶ nella teologia sacramentale in collegamento con il concetto del "mistero" (O.CASEL) e
- ▶ nell'ecclesiologia, soprattutto intorno alla questione della presenza dello Spirito Santo nella Chiesa (H.VOLK).

I personalisti⁵⁴, rifiutando un vocabolario scientifico ed un metodo sistematico rigoroso e fondandosi sugli eccessi del soggettivismo esistenzialista, definiscono la grazia (se di una definizione si può parlare) come di un'autocomunicazione di Dio all'uomo (*Selbstmitteilung Gottes*: così RAHNER), che è alla base di un rapporto personale dell'uomo verso il "Tu" personale ed assoluto di Dio. Un simile rapporto⁵⁵ precede e fonda trascendentalmente tutto ciò che l'uomo fa concretamente, tematicamente e categorialmente⁵⁶ nella sua vita di grazia.

La possibilità di una tale relazione dell'uomo al suo Dio (*homo capax Dei* nel senso di SCHELER) definisce lo stesso essere umano essenzialmente spirituale e quindi positivamente ed attivamente ordinato all'Infinito, a Dio⁵⁷.

Per salvare la gratuità della grazia RAHNER insiste sulla libertà divina in questa sua "auto-comunicazione" all'uomo posto come destinatario concreto e storico del dialogo con Dio⁵⁸. La grazia perciò non è posta insieme con l'autorealizzazione dell'uomo in maniera trascendentale e

⁵¹ O, nel caso, del rifiuto da parte dell'uomo, le nega l'aiuto.

⁵² Col pretesto di evitare l'"estrinsecismo".

⁵³ Perché il secondo, anche se lo si continua a chiamare "soprannaturale", in sostanza è solo il vertice massimo del primo, per cui, se Dio non lo concedesse, la natura rimarrebbe frustrata (de Lubac) o sarebbe una mera possibilità (Rahner).

⁵⁴ Relazionisti, ossia coloro che risolvono la persona nell'autocoscienza e libera relazione all'altro.

⁵⁵ Il *Vorgriff*, ovvero precomprensione implicita atematica ed apriorica dell'essere, dell'io e di Dio, detta "esperienza trascendentale"(intelletto), coincidente con l'"opzione fondamentale" atematica e libera (volontà), adattamento della *Vorverständnis* heideggeriana. Vedi il mio libro *Karl Rahner, il Concilio tradito*, Edizioni Fede&Cultura, Verona 2010.

⁵⁶ Concettualmente, s'intende i concetti empirici ed univoci, perché per Rahner, come per Kant, non esistono concetti trascendentali analogici nel senso tomista.

⁵⁷ Da qui il fatto che tutti si salvano, altrimenti non avrebbero la natura umana.

⁵⁸ Tuttavia, se l'uomo è essenzialmente ordinato alla grazia e non può non essere in grazia, non si vede in che consisterebbe questa "libertà" di Dio.

perciò rimane sempre incalcolabile e imprevedibile, ma l'uomo ha il dovere di essere aperto in virtù dell'esistenziale soprannaturale a questa "autoapertura" (*Selbsterschließung*) a Dio⁵⁹. Se poi si chiude davanti ad essa, allora è nella perdizione secondo tutta la sua essenza⁶⁰. Anche in questo caso però la grazia rimane appunto nella sua modalità di assurdità e di rigetto. La grazia prepone a se stessa come condizione del suo venire non dovuto e reso possibile solo per mezzo di lei stessa, la natura dell'uomo⁶¹ come "destinatario" di questa "autocomunicazione" di Dio.

Confusione tra natura e grazia, distruzione della natura stessa e la sua riduzione al "tu" particolare⁶², definizione pretesa dell'uomo per mezzo di realtà accidentali come la sua relazione a Dio⁶³ costituiscono il caro prezzo che il personalismo⁶⁴ deve pagare in teologia a causa dei suoi principi "filosofici" errati non solo a livello del contenuto, ma anche al livello dello stesso metodo scientifico.

Un altro "aggiornamento" spericolato e confuso è in atto sul piano ecumenico: la reinterpretazione più "personalista" della teologia cattolica consentirebbe un perfetto accordo con i protestanti (RAHNER, KÜNG, PFÜRTNER, PESCH e seguaci).

-26-

PARTE SISTEMATICA

Cf.:

▸ S.Tommaso.:

- I-II, qq.109-114;
- II Sent. dd.25-29;
- IV Sent. D.17;
- CG III 147-161;
- De Verit. qq.27-29.

▸ COMMENTI:

- CAIETANUS Thomas de Vio, OP, card., *Commentaria in Summam Theologiae* (I-II, qq.109-114), ed. Leonina, Romae, Editrice Poliglotta Vaticana 1892, t.VII, pp.290a-355b;
- IOANNES A S.THOMA, OP,
 - *Cursus Theologicus in I-II D.Thomae*, t.II, Lugduni, Borde-Arnaud 1663,
 - *De gratia* (disp.29-31 in qq. 109-114) = vol.4, pp.259-370, Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, sigla 3/GG-I.8;

⁵⁹ Adattamento della *Offenheit* heideggeriana. Tuttavia questo dovere viene sempre assolto, sempre per il fatto che l'uomo è definito come autotrascendenza in Dio, anche quando pecca.

⁶⁰ Questa tuttavia è una possibilità meramente astratta, perché in pratica tutti si salvano.

⁶¹ Non come sostanza reale, ma come mera "possibilità di ricevere la grazia" o "potenza obbedienziale". Per Rahner la natura senza la grazia è una pura astrazione.

⁶² Per Rahner non esiste una natura umana oggettiva, definibile, immutabile ed universale, ma la natura umana è la "esistenza umana" di ogni singolo immerso nella storia e diversificato a seconda dei differenti individui. Personalismo esistenzialista. Da qui la conseguenza che non esiste una legge morale universale, ma ognuno decide autonomamente della propria condotta e della stessa propria esistenza. Soggettivismo e relativismo morale.

⁶³ Questo è il personalismo "relazionista".

⁶⁴ Rahneriano.

- GARRIGOU-LAGRANGE R., OP, *De gratia* (Commentarius in Summam Theologicam S.Thomae, I-II, qq.109-114), Ed.Marietti, Taurini 1947.

▶ LETTERATURA AUSILIARE:

- BOUILLARD H; *Conversion et grâce chez S.Thomas d’Aquin*, Paris 1944;
- BOYER C., SJ, *Tractatus de gratia divina*, Romae 1933;
- VAN DER MEERSCH J., art. “*grâce*” in: DThC VI, col. 1554-1687).

PROLEGOMENA.

Il posto del trattato *de gratia* nell’*ordo disciplinae* e la divisione globale della materia.

S.TOMMASO articola l’*ordo disciplinae* nella *Summa Theologiae* trattando:

- ▶ della stessa sacra dottrina (I, q.1)
- ▶ dell’esposizione sistematica della sacra dottrina e cioè:

- di Dio e del processo delle cose da Lui come dal “principio” (I p.)
- del ritorno a Dio come al “fine” (ultimo dell’uomo):
 - * del moto della creatura razionale (=uomo) verso Dio:
 - in genere (I-II):
 - del fine ultimo (qq. 1-5)
 - degli atti umani:
 - in se stessi in quanto sono:
 - propriamente umani (qq.6-21)
 - umani per partecipazione (=passioni) (qq.22-48):
 - dei principi degli atti umani:
 - intrinseci, che sono:
 - * le potenze operative (cf. I parte)
 - * gli abiti:
 - in genere (qq.49-54)
 - in particolare:
 - ▶ degli abiti buoni (=virtù) (qq.55-70)
 - ▶ degli abiti cattivi (=peccati e vizi) (qq.71-89)
 - estrinseci, che sono:
 - * il diavolo, per tentazione (cf. I q.114)
 - * e Dio:
 - che ci istruisce con la legge (qq.90-108)
 - e ci aiuta con la grazia (qq. 109-114)
 - in particolare (II-II)
 - * di Cristo , il quale , in quanto è uomo, è per noi la via verso Dio (III)

La grazia a sua volta è considerata:

- ▶ in se stessa (secondo la sua costituzione “statica”):
 - ▶ secondo la sua esistenza (*an sit*, necessità) (q.109)
 - ▶ secondo la sua essenza (*quid sit*):
 - di cui si dà la definizione (q.110)
 - e la divisione (*quotuplex sit*) (q.111)
- ▶ rispetto ad altro: secondo la sua costituzione “dinamica” da un principio in vista di un effetto:
 - ▶ la causa della grazia:
 - causa materiale: anima umana o angelo: cf. I p.;
 - causa formale: la stessa natura della grazia: cf. q.110;
 - causa finale: la vita eterna: cf. Suppl.

SAN TOMMASO introduce i trattati *de lege e de gratia* con le parole: “Principium autem exterius⁶⁵ movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam” (I-II, q.90, prol.).

La grazia è annoverata tra i principi esterni⁶⁶ degli atti umani. Allo stesso tempo però la grazia è una realtà inerente⁶⁷ all’uomo, inerente al soggetto degli atti umani. Per questo si distingue tra grazia esterna che significa la protezione provvidenziale da parte di Dio e la grazia propriamente detta che si dice grazia interna, perché inerisce all’uomo come una realtà interna, sia a modo di una qualità⁶⁸ o di una mozione soprannaturale.

-28-

Per ovviare a questa difficoltà, VASQUEZ e LORCA hanno proposto di leggere invece di “de exteriori principio quod est gratia” la formulazione “de Deo qui nos movet per gratiam”.

La soluzione della difficoltà non sta però in una formulazione diversa, bensì in una precisazione che riguarda la natura stessa della grazia. La grazia si dice infatti “principio estrinseco” perché, anche se pone qualcosa nell’anima stessa sia a modo di una qualità (grazia abituale), sia a modo di una mozione (grazia attuale), tutto ciò avviene in noi da un principio esterno, che è Dio come una partecipazione di Lui.

Così si dice anche che una pietra si muove dall’esterno, anche se l’impulso movente inerisce ad essa, perché l’impulso inerente viene da fuori ed è impresso nella pietra da un agente esterno. Perciò in quelle mozioni o qualità che sono delle partecipazioni di un principio esterno, la denominazione non si prende dall’entità in quanto è inerente, bensì in quanto è rappresentativa di quel principio esterno da cui è partecipata.

Così può avvenire convenientemente che nello stesso genere di grazia certe qualità ed abiti come ad es. le stesse virtù infuse vengano connumerati con i principi intrinseci degli atti umani. E’ questo il modo in cui procede S.TOMMASO annoverando insieme con la stessa grazia santificante le virtù teologali tra i principi intrinseci (q.62), anche se sono abiti strettamente soprannaturali ed

⁶⁵ In quanto ontologicamente distinto dall’uomo, ma si potrebbe dire anche agostinianamente: *interius*, ossia presente nel nostro intimo o nel nostro cuore.

⁶⁶ Ovviamente qui non nel senso spaziale, così come l’ossigeno proviene all’organismo dall’esterno, ma nel senso che proviene da un *altro* ente (Dio), *realmente distinto* dall’uomo, così come in metafisica si dice che l’essere è esterno al pensiero, per evitare la confusione idealistica dell’essere col pensiero. Diversamente avremmo il panteismo.

⁶⁷ A somiglianza dell’ossigeno che, pur restando distinto dai polmoni, li rivitalizza entrando in contatto con essi. Così la grazia dà una nuova e superiore vita all’anima, ma resta da essa distinta e può essere perduta senza che per questo l’anima perda la sua essenza naturale.

⁶⁸ La qualità si aggiunge alla sostanza dell’ente per completare lo stesso ente dotato di quella qualità. Nel caso della grazia però la sostanza dell’anima resta *naturale*, mentre la grazia appartiene all’ordine *soprannaturale*. Come ciò è possibile? E’ chiaro che parlando di qualità, si tratta solo di un’analogia con l’ordine naturale, per dire che la grazia inerisce all’anima. Lutero si arrestò davanti a questa difficoltà per l’ulteriore ma poco illuminata considerazione che l’uomo è peccatore, mentre la grazia è santa. Da qui il caratteristico estrinsecismo (“extra nos”) luterano, per il quale Lutero tuttavia non riusciva ad evitare la contraddizione (“simul iustus et peccator”), perché non distingueva il peccato in atto - inconciliabile con la grazia - dal peccato in potenza (la concupiscenza) - conciliabile -. Comunque è reale la difficoltà di concepire questa inerenza della grazia all’anima evitando una concezione grossolanamente fisicistica.

infusi, ma sotto un altro aspetto questi stessi principi, in quanto si considerano come partecipazione di Dio che ci muove e ci eleva, si possono chiamare anche “principi estrinseci”⁶⁹.

In breve, basta distinguere nella grazia il principio *a quo* (che è estrinseco ed è Dio stesso) ed il termine *ad quem*, che è l’anima umana formata o mossa dalla grazia. La grazia è esterna perché gratuita ed è interna perché realmente forma⁷⁰ e muove l’uomo stesso⁷¹. La gratuità della grazia non ne esclude l’interiorità e l’inerenza al soggetto umano non ne impedisce il carattere assolutamente soprannaturale.

(E’ da notare che, proprio nella confusione tra gratuità e l’esteriorità rispetto al soggetto umano consiste uno degli errori più gravi del protestantesimo in questo campo.)⁷²

-29-

I. La necessità della grazia.

Chiarificazioni preliminari.

a. Il significato del termine “grazia”.

Derivano dall’aggettivo sostantivato *gratus* i termini:

1. *Gratosus*, ossia accetto a qualcuno. Si tratta allora dell’eleganza e della bellezza e *in spiritualibus* della santità che rende l’anima bella e gradita a Dio.
2. *gratitudinem exhibere alteri*: rendere grazie per un beneficio ricevuto chi non è ingrato.

Deriva dall’avverbio *gratis* il termine:

3. *gratia* nel senso di qualunque bene o beneficio liberamente e gratuitamente concesso: *donum liberum in bonum recipientis* (quest’ultima condizione è necessaria perché non tutte le cose gratuitamente date da Dio sono dei benefici. Così ad es. la permissione⁷³ del formale della colpa e il concorso al suo aspetto materiale).

I benefici poi possono essere:

- a) di ordine **naturale** e si tratta allora della cosiddetta *gratia creationis*, che consiste nella produzione della creatura con tutto ciò che è dovuto alla sua natura (si deve notare però che l’essere non è dovuto a nessuna essenza finita e perciò anche la creazione presenta un aspetto fondamentale e certo non trascurabile di gratuità).
- b) beneficio che ci ordina alla **vita eterna** e allora si ha la *gratia redemptionis*, ossia la *gratia per Christum*. Si tratta di una grazia ordinata alla redenzione e quindi di una realtà soprannaturale che è:
 - abituale santificante e
 - attuale aiutante.

Nota.

⁶⁹ Così il moto ricevuto da una pietra da un motore che la muove, si può chiamare estrinseco in quanto proviene dal di fuori, ed intrinseco, in quanto la pietra ne partecipa muovendosi.

⁷⁰ Dà all’uomo una “forma” nuova, sia pure accidentale e – in questa vita – contingente, la quale si aggiunge alla forma naturale che è l’anima. S.Paolo esprime questo fatto parlando di “uomo nuovo” e “nuova creatura”.

⁷¹ Questa è la maniera di evitare ad un tempo l’estrinsecismo e l’immanentismo.

⁷² Cf la nota 68.

⁷³ Dio “permette” il peccato non nel senso che “dà il permesso” di peccare, il che equivarrebbe a dire che *lo vuole* (ci mancherebbe!), ma nel senso *ontologico*, in quanto ha creato enti dotati di libero arbitrio e nel senso *morale*, in quanto, pur *non volendolo*, non lo impedisce in vista di un bene maggiore.

Certi teologi distinguono tra la grazia di Dio e la grazia di Cristo dicendo che “**la grazia di Dio** è ogni dono soprannaturale concesso indipendentemente dai meriti di Cristo redentore, **la grazia di Cristo redentore** è invece ogni dono soprannaturale concesso in dipendenza dai suoi meriti”.

Così tutte le grazie concesse all’uomo dopo il peccato originale sono “di Cristo redentore” mentre la grazia concessa agli angeli e ai progenitori prima del peccato è una grazia “di Dio” (Cf. VAN DER MEERSCH in DThC VI, col. 1557).

La distinzione può essere rettamente intesa solo se si insiste sulla motivazione propriamente e formalmente redentiva, nel caso della grazia detta “di Cristo redentore” ed è pertanto di Cristo redentore in quanto formalmente redentore⁷⁴.

-30-

Il motivo formalmente redentivo naturalmente non esiste prima del peccato e perciò la grazia concessa prima del peccato non può essere di Cristo in quanto formalmente redentore. La distinzione non vuole in nessun modo diminuire la mediazione cristica della grazia; ma mette in risalto la totale gratuità della salvezza *per Christum*, esaltandone così l’eccellenza sublime, soprattutto se si prende in considerazione che nella prospettiva tomista il motivo della stessa incarnazione del Verbo non è apocatastatico⁷⁵, ma redentivo (salva naturalmente l’assoluta libertà di Dio). Cf. Sum.Theol., III, q.1,a.3.

Per distinguere bene la grazia nel senso largo e nel senso stretto, la grazia⁷⁶, che si dice anche di doni naturali e di doni soprannaturali secondo un nuovo titolo di gratuità speciale, occorre tener presente quanto dice S.Tommaso in Sum.Theol., I-II, q.109, a.1 ad 2: “*Gratia secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum, unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera... Aliud est debitum secundum conditionem naturae: puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam. Dona naturalia carent primo debito, non autem carent secundo. Sed dona supernaturalia sunt utroque debito carentia et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.*”

b. Le forze e i limiti del libero arbitrio.

E’ una nota preliminare molto importante per capire la necessità della grazia.

In un senso molto vasto si potrebbe dire che il libero arbitrio sia “una certa facoltà di operare bene che si estende indifferentemente ad ogni bene” (cf. GIOVANNI DA S.TOMMASO).

Che cosa sono le forze (*vires*) del libero arbitrio?

- non sono la stessa facoltà del libero arbitrio, perché questa rimane integra anche dopo il peccato originale;
- non sono nemmeno gli abiti acquisiti che rimangono anche dopo il peccato e non possono essere corrotti da un solo atto di peccato (come il loro acquisto così anche la loro perdita suppone una moltiplicazione di atti);
- né si può infine trattare degli abiti infusi che vengono distrutti con un solo atto di peccato, perché l’uomo rimane infermo non solo rispetto alle opere soprannaturali, ma anche rispetto al bene connaturale (ad es. la vittoria su tentazioni gravi e la dilezione di Dio naturalmente e sopra ogni cosa).

-31-

⁷⁴ La grazia della redenzione produce a sua volta la grazia della figliolanza divina. Questa grazia evidentemente non apparteneva i progenitori nell’eden; e tuttavia secondo la rivelazione, confermata dall’insegnamento di S.Pio V contro Baio, risulta che erano in grazia di Dio.

⁷⁵ O ricapitolatore (*anakefalàiosis* o *apokàstasis* in S.Paolo). Tuttavia l’Aquinata non lo esclude del tutto e dice che si tratta di un’ipotesi lecita. Sarà la famosa tesi di Scoto.

⁷⁶ In senso largo.

Si deve perciò dire che per “forze del libero arbitrio” si intendono un certo numero di fattori che sono:

1. La determinazione dell’inclinazione universale agli oggetti particolarmente voluti sia per mezzo di abiti acquisiti (per operare con più facilità. Invece, per operare di fatto basta la facoltà operativa naturale), sia per mezzo di abiti infusi (richiesti non solo per operare meglio, ma semplicemente per operare. Infatti, sul piano soprannaturale non ci sono delle “potenze operative” propriamente dette ed il loro ruolo viene perciò svolto dagli stessi abiti i quali pertanto danno sia l’operare che l’operare bene).
2. Il moto della volontà dal fine ai mezzi: la forza del libero arbitrio consisterà allora nell’efficace conversione al fine dovuto a Dio come il primo movente della volontà.
3. Il risanamento della parte inferiore dell’anima: nello stato di giustizia originale la stessa giustizia originale comportava in sé l’obbedienza della parte inferiore dell’anima alla ragione. Tale obbedienza però è una capacità che non viene conferita dalla giustificazione dell’empio, nella quale rimane il fomite del peccato come tendenza ribelle rispetto allo sforzo e all’esercizio nelle opere buone e perciò si richiede un aiuto particolare per imporre una disciplina alle facoltà inferiori⁷⁷:

- sia per mezzo di un maggiore amore del fine ultimo;
- sia per mezzo del timore del castigo divino⁷⁸.

Dalla parte dell’intelletto si richiede la liberazione dalla debolezza nel proporre e nel dirigere il bene morale:

- circa la considerazione del fine stesso;
 - a causa dell’indifferenza dell’intelletto;
 - a causa dei disordini dell’immaginazione ostacolanti la certezza della conoscenza pratica;
 - a causa di altri eventuali ostacoli esterni.

-32-

c. I diversi stati della natura umana.

1. **Stato di natura pura:** è costituito dalle potenze dell’anima senza un dono soprannaturale aggiunto, in modo tale che ciascuna potenza tende al proprio oggetto senza sottomettersi ad un’altra potenza⁷⁹.
2. **Stato di natura integra:** consiste nella sottomissione perfetta⁸⁰ della parte inferiore rispetto alla superiore e dell’uomo rispetto a Dio (si tratta della giustizia originale, che suppone la grazia giustificante)⁸¹.

⁷⁷ Questo risanamento nella vita presente – tutti ne hanno l’esperienza, anche i più santi – non è mai perfetto o totale, ma è solo graduale ed accidentato, e a patto che il soggetto curi per tutta la vita tale risanamento con ogni mezzo possibile, naturale e soprannaturale, tra alti e bassi, dipendenti da vari circostanze, interne od esterne al soggetto. Normalmente dovrebbe esserci un progresso continuo nella virtù, ma con l’avanzare dell’età e l’indebolirsi del corpo, possono sopravvenire ulteriori difficoltà oggettive indipendenti dalla volontà, come per esempio stati depressivi, gravi ferite psichiche o la demenza senile.

⁷⁸ Uno dei capitoli del libro di Josè Castillo, tipico esponente del moderno buonismo, “Dio e la nostra felicità”, Ed.Cittadella, Assisi 2008, si intitola: “Dio non castiga nessuno”. Egli potrebbe scrivere un nuovo romanzo rivoluzionario: “delitto senza castigo”.

⁷⁹ Questo stato è una pura possibilità; ma di fatto non è mai esistito, Esso comporterebbe la morte naturalmente; ma Dio, sin dall’eden ha voluto donare all’uomo il dono preternaturale dell’immortalità. Questa cosa è stata chiarita da S.Pio V contro Baio, che sosteneva che nell’eden l’immortalità era naturale. Inoltre, per “pura natura” si può intendere anche la natura umana effettivamente esistente, ma priva della grazia. Questa coincide con lo stato di natura decaduta. Per Rahner, che sostiene che l’uomo è sempre in grazia, questo stato di pura natura, che egli peraltro confonde anche con il primo senso di “pura natura”, non esiste.

⁸⁰ Nell’eden, prima del peccato originale.

⁸¹ Possedeva i doni preternaturali e la grazia.

3. **Stato di natura riparata** per mezzo della grazia per quanto riguarda la conversione a Dio, fine soprannaturale, ma senza il dono della giustizia originale⁸².
4. **Stato di natura decaduta** affetta dal peccato senza la grazia e senza la giustizia originale⁸³.

Nota.

La distinzione tra natura decaduta e natura pura viene generalmente paragonata alla differenza tra un uomo spogliato e un uomo nudo⁸⁴. Come si vede i due stati sono materialmente identici con la sola differenza di connotazione formale. Nello stato di natura decaduta è connotata infatti la caduta precedente e perciò ogni male fisico diventa male di pena. Invece, nello stato di natura pura⁸⁵ non c'è peccato precedente e i mali fisici non hanno pertanto ragione di pena.

E' da notare anche che per quanto riguarda l'imperfetta sottomissione delle potenze inferiori alla ragione i due stati (di natura pura e di natura decaduta) sono identici⁸⁶; non lo sono invece rispetto alla conversione dell'uomo a Dio, nella quale il peccatore si trova in maggiori difficoltà perché il peccato allontana da Dio convertendo ad un fine disordinato e questa conversione disordinata causa una certa inclinazione al male e resistenza al bene, che c'è nella natura decaduta, ma che non ci sarebbe stata nella natura pura.

Delicata e difficile è la questione del rapporto tra l'integrità della natura e la sua elevazione soprannaturale per mezzo della grazia santificante. Alcuni teologi pensano che *de iure* (anche se *de facto* non è mai avvenuto) si potrebbero separare i doni preternaturali (rettitudine interiore secondo la perfetta sottomissione della parte inferiore alla ragione, immortalità, impassibilità, ecc.) da quelli strettamente soprannaturali (rettitudine dell'uomo santificato ed ordinato alla vita eterna, a Dio come fine ultimo soprannaturale).

I doni preternaturali sono soprannaturali quanto alla loro origine, ma quanto alla loro essenza possono essere considerati come una continuazione di una tendenza connaturale dell'uomo⁸⁷. Questo poi avviene a causa della struttura antropologica complessa, data da una parte da un'anima spirituale per natura sua immortale e trascendentalmente ordinata all'unione col corpo e, d'altra parte, dall'inerenza dell'anima alla materia del corpo, così da costituire un *compositum* corruttibile e quindi mortale

-33-

E' certo che non vi può essere un ordine di sottomissione delle parti inferiori alla ragione nell'uomo senza una sottomissione corrispondente dell'uomo nel suo insieme rispetto a Dio. La questione sarà allora se l'integrità della natura umana esige l'ordine soprannaturale dell'uomo rispetto a Dio o se si potesse pensare ad un ordine "preternaturale" ipotetico corrispondente ai doni

⁸² E' lo stato attuale della natura umana sotto il regno della grazia.

⁸³ E' lo stato attuale della natura quando manca la grazia.

⁸⁴ "Chi ti ha fatto sapere che sei nudo?". La nudità, dopo il peccato, è avvertita come un essere spogliati. L'uomo è spogliato dei doni preternaturali e della grazia. Viceversa la nudità edenica è uno stato di perfezione ("erano nudi e non ne provavano vergogna").

⁸⁵ Puramente possibile o ipotetico. Ma a che serve questa ipotesi? Per comprendere il beneficio dei doni preternaturali. I mali fisici, a cominciare dalla morte, sarebbero stati "naturali".

⁸⁶ E' la tesi del Gaetano. Tommaso non entra in questo discorso. Ci si potrebbe però domandare: come fa uno stato "naturale" ad essere identico ad una condizione nella quale la natura è *punita per il peccato*? Non dovrebbe questa essere una condizione peggiore, innaturale o contro natura? Nella visione del Gaetano c'è il rischio di prendere troppo alla leggera la condizione della natura decaduta, considerandola in certo modo semplicemente "naturale". Oppure ci può essere il rischio opposto di considerare come "naturale" il nostro stato di miseria. Nel primo caso si rischia la leggerezza pagana, nel secondo l'angoscia luterana.

⁸⁷ L'uomo, almeno il sapiente, aspira naturalmente all'immortalità almeno dal punto di vista dello spirito e rifugge dalla morte, non la sente come naturale o desiderabile, benchè alcune filosofie tentino di convincerlo in questo senso o possa trovarsi in condizioni di vita nelle quali gli sembra meglio morire.

preternaturali costituenti lo stato di integrità come un ordine intermedio tra quello puramente naturale e quello strettamente soprannaturale⁸⁸.

Secondo l'ipotesi più ampia si possono allora elencare cinque stati di natura:

- di natura pura
- di natura integra
- di giustizia originale (integrità⁸⁹+ordine soprannaturale)
- di natura decaduta
- di natura riparata⁹⁰.

Tra questi stati ipoteticamente possibili, quelli veramente realizzati sono soltanto lo stato di giustizia originale, lo stato di natura decaduta e lo stato di natura riparata.

d. Le diverse funzioni della grazia.

I. LA GRAZIA ELEVANTE.

Eleva alle opere soprannaturali e può essere:

- **santificante** in quanto rende partecipi della natura divina e
- **sanante** in quanto per mezzo di essa vengono rettificati gli affetti dell'anima (si noti bene che non si tratta di due grazie specificamente distinte, ma di una sola grazia abituale con due funzioni diverse).

II. LA GRAZIA AIUTANTE (*gratia auxilians*).

Consiste in un influsso divino impresso nella volontà e nell'intelletto e può essere:

- **un concorso previo**, se tale influsso precede l'atto; oppure
- **un concorso simultaneo**, il quale continua l'influsso del concorso previo durante l'atto stesso (non si tratta però di una grazia propriamente aiutante, perché l'aiuto si dà alla causa e non all'effetto).

Si distingue inoltre:

- **l'aiuto soprannaturale**, che supera l'ordine naturale e
- **l'aiuto naturale**, che appartiene all'ordine naturale (e di fatto coincide con la promozione fisica).

Un'altra distinzione è quella in:

- **aiuto generale**, che è dovuto ad una causa ed ordinato ad essa e
- **aiuto speciale**, gratuitamente conferito al di là di ogni debito, ma non sempre al di là dell'ordine naturale.

-34-

Si noti che l'aiuto soprannaturale assume la caratteristica di aiuto speciale rispetto all'aiuto naturale, ma in entrambi gli ordini (sia quello naturale, sia quello soprannaturale) si possono distinguere degli aiuti generali o speciali, cioè ordinari e straordinari rispetto allo stato della natura abbandonata a se stessa o allo stato della natura sopraelevata dalla grazia abituale.

Un'altra distinzione è infine quella tra:

⁸⁸ Quello che è da ritenere è quanto è insegnato da Pio XII nell'enciclica *Humani Generis* del 1950, e cioè che comunque non si deve pensare che Dio non avrebbe potuto creare un'umanità senza con ciò stesso elevarla alla vita soprannaturale. E' possibile invece pensare ad un ordine preternaturale non soprannaturale.

⁸⁹ Doni preternaturali.

⁹⁰ Manca, come stadio finale e definitivo, la natura gloriosa della risurrezione.

- **l'aiuto interno**, che Dio causa nella stessa potenza operativa e
- **l'aiuto esterno**, che Dio conferisce al di fuori della potenza operativa togliendo degli ostacoli, proponendo il bene, proteggendo esteriormente, in considerazione delle circostanze e delle occasioni opportune di tempo. Si tratta in breve di disposizioni provvidenziali che possono costituire un'occasione di conversione.

1) **La necessità della grazia rispetto alla conoscenza della verità** (cf. Sum.Theol., I-II, q.109, a.1).

DIVISIONE DELLA QUESTIONE :	
Necessità della grazia:	
‣	rispetto ai beni esterni:
‣	rispetto al vero (1)
‣	rispetto al bene:
▪	in genere (2)
▪	in particolare:
•	circa il fine: amore di Dio (3)
•	circa i mezzi:
–	in sé: la legge (4)
–	in vista del fine da conseguire: la vita eterna (5)
‣	rispetto al bene della grazia stessa:
‣	rispetto alla consecuzione della grazia:
▪	positivamente: preparazione alla grazia (6)
▪	negativamente: rimozione dell'ostacolo del peccato:
•	rispetto ai peccati passati: risorgere dal peccato (7)
•	rispetto ai peccati futuri: evitare il peccato (8)
‣	rispetto alla vita in grazia già conseguita:
▪	capacità di fare il bene (9)
▪	capacità di perseverare nel bene (10)

Art.1 – Se l'uomo possa conoscere qualcosa di vero senza la grazia.

A. L'ARGOMENTAZIONE di S.Tommaso

Sed contra.

-35-

Ma	(autorità di S.Agostino): “Non approvo quel che ho detto in precedenza e cioè che Dio ha voluto che solo i puri conoscano il vero. Si può infatti rispondere che anche molti non puri conoscono molte cose vere” (Retract. I,4,2; MPL 32/589).
Mi	(arg.di ragione): “Ma l'uomo diventa puro per mezzo della grazia” (con rif. a Sal 51 (50), 12.
Co	“Perciò senza la grazia l'uomo può conoscere da sé la verità”.

Corpus articuli :

I. L'azione intellettuale è una specie di moto.

Ma ¹	“Conoscere la verità è un certo uso o atto della luce intellettuale” (Cf Ef. 5,13).
Mi ¹	“Ma ogni uso comporta un certo moto” (nel senso vasto del termine: cf. <i>De Anima</i> III,4 e 7).
Co ¹	Quindi il conoscere comporta un certo moto.

II. Il moto dei corpi.

Mi ²	“Vediamo che nelle cose corporali non si richiede per il moto soltanto la stessa forma, che è il principio del moto o dell’azione, ma si richiede anche la mozione del primo motore”.
Ma ²	“Ma il primo motore nell’ordine corporale è il corpo celeste”.
Co ²	“Perciò, per quanto il fuoco possa avere un calore perfetto, non potrebbe causare un’alterazione se non per mezzo del moto del corpo celeste”. La Co è già applicata al fuoco, ma si potrebbe enunciare generalmente: Perciò l’agente corporale, per quanto abbia una forza operativa perfetta, non potrebbe causare nulla se non per mezzo del moto del corpo celeste.

III. L’analogia tra il moto corporale e quello spirituale (generalizzazione del principio).

Ma ³	“come tutti i moti corporali si riducono al moto del corpo celeste come al primo motore corporale, così ogni moto sia corporale sia spirituale si riduce al primo motore <i>simpliciter</i> ”.
Mi ³	“[Il primo motore in assoluto] è Dio”.
Co ³	“E perciò, per quanto si dica perfetta una natura corporale o spirituale, essa non può procedere al suo atto se non mossa da Dio.”

Co ¹ =Mi ³⁻¹	“ Il conoscere comporta un certo moto”.
Co ³ =Ma ³⁻¹	Ogni moto si riduce alla mozione divina.
Co ³⁻¹	Il conoscere attuale richiede la mozione divina.

-36-

IV. *Excursus* sulla mozione divina.

- 1) “La mozione (divina) avviene secondo la ragione della sua provvidenza, non secondo la necessità della natura come la mozione del corpo celeste”.
- 2) La mozione divina poi non si estende solo alla mozione attuale delle cause seconde, ma:

Ma ⁴	“Da Dio viene anche ogni perfezione formale come dal primo atto”.
Mi ⁴	L’intelletto, come ogni causa seconda, ha una sua perfezione formale propria.
Co ⁴	“E così l’azione dell’intelletto, come quella di un qualsiasi ente creato, dipende da Dio sotto un duplice rapporto: <ul style="list-style-type: none"> ▸ in un modo, in quanto esso riceve la forma per mezzo della quale agisce; ▸ in un altro modo, in quanto da Lui è mosso all’agire”.

V. La dipendenza dell’operazione attuale dalla sua forma operativa

Ma ⁵	“La forma data da Dio alle cose create, ha un’efficacia rispetto ad un certo atto determinato, sul quale ha un potere secondo la sua proprietà (a); ma il suo potere non si estende oltre a questo atto, a meno che non vi si aggiunga un’altra forma (b)”.
Mi ⁵	“L’intelletto umano ha una certa forma che è la luce intellettuale”.

Co ⁵	“ [La luce intelligibile, come forma dell’intelletto], è sufficiente per conoscere certi oggetti intelligibili e cioè quelli che possiamo conoscere con i sensi (a); ma gli oggetti intelligibili più alti non possono essere conosciuti dall’intelletto umano, a meno che quest’ultimo non sia perfezionato da una luce (intelligibile) più forte, com’è la luce della fede o della profezia e questa luce si chiama ‘luce della grazia’, in quanto è aggiunta alla natura (b)”.
-----------------	---

CONCLUSIONE RIASSUNTIVA.

Co ³ (Co ³⁻¹)	“Per conoscere una qualsiasi cosa vera l’uomo ha bisogno dell’aiuto divino, affinché il suo intelletto sia mosso da Dio al suo atto”.
Co ⁵	“L’uomo non ha però bisogno di una nuova illuminazione aggiunta alla illuminazione naturale per conoscere la verità di tutte le cose, ma ha bisogno solo della conoscenza della verità in quelle cose particolari che superano la conoscenza naturale”.

-37-

Precisazione.

Dio istruisce talvolta certi uomini in maniera miracolosa per mezzo della sua grazia, anche su quelle cose che possono essere conosciute dalla ragione naturale, come talvolta fa in maniera miracolosa anche quelle cose che la natura stessa può fare”.

Gli argomenti.

1) I Cor 12,3 e AMBROSIASER in h.l. MPL 17/245 B

=Mi	“Ogni verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo”.
Ma	“Ma lo Spirito Santo abita in noi per mezzo della grazia”.
Co	“Perciò non possiamo conoscere la verità senza la grazia”.

Risposta.

Distingue la minore:

- Che ogni verità venga dallo Spirito Santo in quanto infonde la luce naturale dell’intelletto, si concede.
- Che ogni verità viene dallo Spirito Santo in quanto inabitata in noi per mezzo della grazia santificante o in quanto ci elargisce un dono abituale aggiunto alla natura, si nega (con l’eccezione di certi conoscibili particolari superanti la natura e soprattutto delle verità della fede).

Data la distinzione, non si può concludere sotto la maggiore che considera lo Spirito Santo secondo la sua inabitazione in noi e perciò la conclusione dell’obiezione non segue.

2) S.AGOSTINO (*Soliloq.* I, 6; MPL 32/875) dice che:

Ma	Dio illumina la mente come la luce sensibile illumina i sensi.
Mi	Ma la luce deve illuminare i sensi corporei per conoscere i sensibili.
Co	Per conoscere la verità razionando si richiede l’illuminazione divina.

Risposta.

Si nega la proprietà⁹¹ dell'analogia tra la luce sensibile e l'illuminazione divina intelligibile. La luce sensibile illumina esteriormente mentre Dio illumina la mente interiormente conferendole il suo stesso lume intellettuale naturale⁹².

Perciò la conclusione non segue, ossia non si richiede un'altra illuminazione attuale esterna conferita a modo di una luce aggiunta.

-38-

3)

Mi	(S.AGOSTINO <i>De Trin.</i> ; XIV, 7; MPL 42/1043) Conoscere è <i>cogitare</i> .
Ma	(II Cor 3,5) Non siamo sufficienti a <i>cogitare</i> da noi ⁹³
Co	Non possiamo conoscere il vero senza la grazia.

Risposta.

Si precisa la maggiore: l'insufficienza del *cogitare* richiede un aiuto divino, ma si tratta dell'aiuto inteso a modo di mozione attuale che muove all'atto concreto dell'intelletto, che è appunto il *cogitare*.

B. L'ESPOSIZIONE

Luoghi paralleli in S.Tommaso:

- a) **II Sent.** d. 28, q.1, a.5. s.a.: “verorum quaedam sunt naturali ratione proportionata, quaedam naturalem rationem excedunt. Illa naturalem rationem excedunt, quae non possunt concludi ex primis principiis per se notis⁹⁴. Cum enim prima principia sint sicut instrumenta intellectus agentis ... oportet ea esse proporzionata virtuti eius, sicut organa corporalia sunt proporzionata virtuti motivae; unde quae ex primis principiis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt. Huiusmodi autem sunt ea quae fidei sunt, et futura contingentia, et huiusmodi: et ideo horum verorum cognitio sine lumine gratiae gratis datae haberi non potest, sicut lumen fidei, vel prophetiae, vel aliquid huiusmodi. Si autem loquatur de illis veris quae naturali rationi proporzionata sunt, sciendum est quod circa hoc est duplex opinio”.

Dopo aver scartato l'opinione avverroista dell'intelletto agente separato S.Tommaso prosegue *ib.*: “Aliorum vero opinio est quod intellectus agens sit quaedam potentia animae rationalis; et hanc sustinendo, non potest rationabiliter poni quod oporteat ad cognitiones veri, talis de quo loquimur, aliquod aliud lumen superinfundi: quia ad hoc verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligendam et faciens speciem esse intelligibilem in actu: et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animae rationalis, nisi forte dicatur quod intellectus agens insufficientis est ad hoc; et ita natura humana aliis imperfecti esset, quae non sibi sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum est quod haec vera, sine omni lumine gratiae superaddito, per lumen naturale intellectus agentis cognosci possunt”

⁹¹ Validità.

⁹² La mente o ragione umana ha una luce per conto proprio, certamente creata da Dio; ma l'illuminazione divina le occorre non per conoscere gli oggetti normali o naturali dell'intelletto, che la nostra ragione raggiunge astraendo dall'esperienza sensibile mediante la concettualizzazione e il giudizio, ma semmai per conoscere ciò che supera le capacità della ragione, ossia le verità divinamente rivelate; e allora questa illuminazione non è altro che la luce della fede in questa vita e la visione beatifica nella vita futura.

⁹³ Cioè con le nostre sole forze, per conto nostro, da soli.

⁹⁴ Con l'aggiunta dell'esperienza

- b) **In I Cor XII**, lect.I, n.718: “Dicendum est autem quod dicere aliquid in Spiritu Sancto, potest intelligi dupliciter. **Uno modo** in Spiritu Sancto movente, sed non habito. Movet enim Spiritus Sanctus corda aliquorum ad loquendum, quos non inhabitat sicut legitur Io. XI,49 ss. quod Caiphas hoc quod de utilitate mortis Christi praedixerat, a semetipso non dixit, sed per spiritus prophetiae. Balaam etiam multa vera praedixit motus a Spiritu Sancto ut legitur Num. c.XXIII et XXIV, licet eum non haberet. Secundum hoc ergo intelligendum est quod nullus potest dicere quodcumque verum, nisi a Spiritu Sancto motus, qui est Spiritus veritatis, de quo dicitur Io XVI,13: ‘Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omne veritatem’. Unde et in Glossa Ambrosius hoc in loco dicit: ‘Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est’. Et specialiter in illis quae sunt fidei, quae per specialem revelationem Spiritus Sancti sunt habita, inter quae est quod Iesus sit omnium Dominus, unde Act II, 36 dicitur: ‘Certissime sciat omnis domus Israel, quia Deus fecit hunc Dominum Jesum quem vos crucifixistis’.

-39-

Alio modo loquitur aliquis in Spiritu Sancto movente et habito. Et secundum hoc etiam potest verificari quod hic dicitur, ita tamen quod ‘dicere’ accipiatur non solum ore, sed etiam corde et opere. Dicitur enim aliquid corde, secundum illud Ps. XIII,1: ‘Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus’. Dicitur etiam aliquid opere, inquantum exteriori opere aliquis suum conceptum manifestat. Nemo ergo, nisi habendo Spiritum Sanctum, potest dicere Jesum Dominum, ita scilicet quod non solum hoc ore confiteatur, sed etiam corde reveretur ipsum ut Dominum et opere oboediat quasi Domino”.

Il Magistero della Chiesa.

- a) DS 377 (*Conc. Arausicaum II*, can.7): “Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae, praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: ‘Sine me nihil potestis facere’(Io 15,5); et illud Apostoli: ‘Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est’, II Cor 3,5”.
- b) Clemente XI condannò nel 1713 la seguente proposizione di Pascasio Quesnel (Bolla *Unigenitus* contro il Giansenismo): “Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo; et sine gratia non producit nisi presumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris” (DS 2441).
- c) Tra le tesi imposte al fideista Ludovico Eugenio BAUTAIN e da lui sottoscritte sotto il pontificato di GREGORIO XVI nel 1840 si legge: “Quamvis debilis et obscura reddita sit ratio per peccatum originale, remansit tamen in ea sat claritatis et virtutis, ut ducat nos cum certitudine ad (cognoscendam) existentiam Dei, ad revelationem factam Judaeis per Moysen et Christianis per adorabilem nostrum Hominem-Deum ” (DENZ. 1627).

Per quanto riguarda la possibilità di una certa conoscenza naturale di Dio e soprattutto della sua esistenza, cf. il CONCILIO VATICANO I, *de Revelatione*, can.1(Ds 3026) e il Giuramento antimodernistico imposto nel 1910 dal *motu proprio* “Sacrorum Antistitum” di S.Pio X (Denz.3538-3539).

Spiegazione di alcune questioni importanti connesse con il problema della necessità della grazia per conoscere il vero.

1. La necessità della premozione divina.

La conclusione di S.Tommaso è chiara: “Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo, quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo”.

-40-

La premozione fisica si definisce come l’influsso divino nella causa (potenza operativa) prima della sua azione ed è così che si distingue dal concorso simultaneo che influisce con la sua causa seconda sull’effetto. Questo influsso avviene in linea di causalità efficiente (e non finale o morale) e pertanto si dice “fisico”. Esso suppone la causa seconda già costituita in atto primo e l’applica all’atto secondo determinando così individualmente la sua azione.

La premozione **attiva** è lo stesso atto increato con cui Dio muove la causa seconda; la premozione **passiva** è invece l’impulso creato ricevuto nella potenza operativa a modo di una forza transeunte (entità viale) e strumentale. Mentre però negli strumenti propriamente detti la forza strumentale costituisce lo stesso strumento nell’atto primo, la premozione fisica suppone la potenza operativa già costituita in atto primo e si limita ad applicarla all’atto secondo, anche se rispetto all’essere dell’azione e dell’effetto ogni causa seconda è solo veramente e propriamente strumentale.

La prova della necessità della premozione si desume dalla necessità di determinare la causa seconda costituita in atto primo rispetto alla sua azione, che è l’atto secondo. Infatti, ciò che è in potenza rispetto all’azione ha bisogno di una riduzione dalla potenza all’atto per mezzo della determinazione causale. La causa poi viene determinata da Dio perché nella serie dei moventi richiesti dal principio di causalità (*omne quod movetur ab alio movetur*), bisogna stare nel primo che è Dio (*non est procedendum in infinitum*). La determinazione della causa avviene poi per mezzo di un’entità che le è impressa, perché non basta una mozione esterna incapace di determinare interiormente la causa, né si può trattare di una determinazione⁹⁵ per mezzo dell’azione stessa, perché la determinazione⁹⁶ all’azione deve precederla⁹⁷ e perciò rimane solo la determinazione per mezzo di una entità impressa nella causa, la quale poi è viale, perché si dà a modo di un’applicazione dell’atto primo all’atto secondo. (Cfr. GREDT I., *Elementa* II, nn.839-840).

La ragione profonda per cui si richiede la premozione divina è l’infinità dell’atto di essere producibile solo da Dio e siccome in ogni azione si produce un nuovo essere - quello dell’azione e dell’effetto -, è necessario che l’azione si svolga sotto la mozione previa e simultanea di Dio produttore e conservante l’essere nuovo dell’azione e dell’effetto (cfr. *De Pot.* q.3,a.7).

-41-

Guidato da tali considerazioni, il GAETANO critica la “modica philosophia” di coloro che pensano che il fuoco potrebbe bruciare una paglia se cessasse il moto del cielo, non comprendendo rettamente la subordinazione dei motori secondi sotto il primo. La dipendenza da Dio primo motore non riguarda perciò solo l’essere e la conservazione, ma anche l’operazione, in modo tale che “se Dio non cooperasse, noi non potremmo compiere nessuna operazione, anche se ci conservasse l’essere e tutte le nostre facoltà operative” (cfr. CG III, cap. 67).

2. La conoscenza naturale e soprannaturale.

Precisazione dei termini:

- “forze naturali” (*virtutes naturales*) dell’intelletto sono secondo S.Tommaso:

⁹⁵ Della causa.

⁹⁶ Della causa.

⁹⁷ Deve precedere l’azione.

- definite da ciò che l'uomo può conoscere partendo dalla conoscenza sensibile;
- definite da ciò che si può dedurre dai primi principi e **in genere**
- definite da ciò che non è dell'ordine soprannaturale e quindi tutto ciò che è anche solo possibile a condizione che sia dell'ordine naturale (e così sono “naturali” anche le sostanze separate che pure sono al di là dell'oggetto connaturale del nostro intelletto).

Quest'ultima accezione più vasta delle “forze naturali” deve essere ristretta scartando tutte quelle realtà che non sono l'oggetto proprio del nostro intelletto (ricordiamo che l'oggetto proprio del nostro intelletto è la *quidditas rei materialis*⁹⁸ e quindi una realtà sensibile il cui concetto si ricava per astrazione ed è deducibile - e non solo sussumibile - dai primi principi). In tal modo non fanno parte dell'oggetto connaturale della conoscenza umana gli intelligibili superiori, come le sostanze separate, le quali *quoad nos* non sono conoscibili secondo la loro essenza. Bisogna inoltre escludere anche i sensibili presi nella loro individuale particolarità (non sono conoscibili a causa della debolezza dei nostri sensi e del nostro intelletto) e certi sensibili di cui non abbiamo la notizia empirica (non sono conoscibili perché non sono adeguatamente proposti: ad. es. le parti remote dell'universo, i segreti della natura, gli avvenimenti passati di cui non rimane notizia, ecc.). Si può perciò dire che “la verità naturale è ciò la cui esperienza si può avere per mezzo dei sensi, ossia ciò che è deducibile dai principi naturali” (GIOVANNI DI S.TOMMASO).

-42-

- “**grazia speciale**”, di cui ci si chiede se sia necessaria per conoscere il vero non vuol dire solo un aiuto strettamente soprannaturale, ma anche un aiuto naturale particolare e non dovuto alla natura (ad es. un'illuminazione particolare del nostro intelletto da parte di Dio in vista di una verità connaturale alla nostra conoscenza; un tale beneficio divino sarebbe speciale, ma non soprannaturale, perché conferito in vista di una operazione connaturale e quindi compreso nei limiti della natura).

La diversità di opinioni a proposito della necessità della grazia per conoscere la verità:

- opinione vicina a quella di S. AGOSTINO: la luce dell'intelletto non basta per conoscere il vero, si richiede ulteriormente una illuminazione aggiunta come per la visione sensibile non bastano i sensi, ma si richiede la luce del sole.
- LUTERO e i protestanti in genere: Ogni scienza⁹⁹ è un errore che procede da un cuore perverso e non ancora guarito dalla grazia.
- Il GAETANO (cfr. *com.* in h.1) dice che “l'intelletto umano può con le forze della sua sola natura conoscere ogni verità non soprannaturale”. Ammette la difficoltà da parte della “ferita di ignoranza” nello stato di natura decaduta, ma limita questa ferita alla conoscenza pratica¹⁰⁰, che è soggetto della prudenza e si tratta pertanto della ragione non in assoluto, bensì in quanto è mossa dalla volontà (il vero dell'intelletto pratico è infatti conforme all'appetito retto). La conoscenza speculativa di oggetti sia speculativi sia pratici (moralì) è perciò identica nello stato di natura pura e di natura decaduta¹⁰¹, ma nello stato presente abbiamo più difficoltà nella conoscenza formalmente pratica (prudenza) come in tutte le altre virtù morali.

⁹⁸ Per Kant questo oggetto (l'essenza della cosa in sé) è al di là delle capacità del nostro intelletto, salvo poi ad ammettere la conoscenza concettuale a priori della nostra ragione, un oggetto la cui essenza non solo non è materiale, ma è spirituale. È sorprendente come Kant non si sia accorto di questa enorme contraddizione, che in certo modo gli fa onore, perché in fin dei conti egli non è un fenomenista né un sensista, così come può risultare dalla sua gnoseologia, ma è un traballante platonico, come risulta dalla sua analisi dell'essenza e dei poteri della ragione. E qui egli in qualche modo raggiunge S. Tommaso, pur senza la fondatezza, la convinzione e la persuasività realistica dell'Aquinate.

⁹⁹ Forse Lutero pensava al “scientia inflat” di S. Paolo.

¹⁰⁰ Kant fa l'inverso: limita la debolezza della ragione alla ragione speculativa.

¹⁰¹ Ma allora come spiegare tutti gli errori nelle scienze, in filosofia e in teologia?

- Sentenze più COMUNI: nell'ordine speculativo si possono conoscere alcune verità naturali senza l'aiuto della grazia, ma non tutte e questo:
 - sia perché sono troppo difficili in se stesse (le cose divine),
 - sia perché, pur essendo conoscibili tutte *divisive* non lo sono *collective* o compositive.
- VASQUEZ, nonostante la sua tendenza fondamentalmente molinista, esige per la conoscenza di qualsiasi verità, anche speculativa, una grazia speciale distinta dal dono della creazione e ciò non a causa del difetto nella luce intellettuale dell'uomo, ma a causa dell'indifferenza e della contingenza della potenza intellettuale, che ha bisogno di una determinazione ulteriore dall'universale al particolare per conoscere questo oggetto piuttosto che quell'altro. Per la conoscenza poi egli postula un aiuto addirittura soprannaturale, affinché l'appetito sia rettamente disposto per vivere bene.

-43-

L'opinione comune dei tomisti (cfr. GIOVANNI DI S.TOMMASO).

1. Non c'è bisogno di una grazia speciale al di là del concorso generale per conoscere certe verità speculative né per un difetto di luce intellettuale né per l'indifferenza dell'intelletto.

Sembra che S.Tommaso voglia escludere solo un aiuto speciale strettamente soprannaturale. Egli parla infatti di una *illustratio superaddita* e dello "Spirito Santo movente" ed "inabitante". Il suo argomento però procede secondo una certa equiparazione tra la dipendenza dell'intelletto e quella di un qualsiasi ente creato rispetto a Dio sotto due aspetti e cioè secondo la forma operativa ricevuta da Dio e conservata da Lui e secondo la mozione della potenza operativa all'atto. Ora, la mozione comune all'intelletto e a tutti gli altri enti creati rispetto alla loro operazione non è una mozione speciale, bensì il concorso generale e perciò S.Tommaso intende escludere non solo la grazia soprannaturale, ma anche un concorso divino naturale speciale. **La mozione che l'intelletto riceve da Dio in vista della conoscenza delle verità proporzionate ad esso è la mozione generale e non speciale.**

Il fondamento dell'argomento di S.Tommaso consiste nell'affermazione che il nostro intelletto, data la sua luce naturale e la specie intelligibile, è una vera e propria potenza operativa e perciò ha una certa efficacia connaturale propria rispetto ad un atto determinato operabile da esso. L'efficacia di ogni forma operativa è fondata sulla sua attualità, ma l'intelletto, essendo maggiormente separato dalla potenzialità come facoltà spirituale, è più attuale di tutte le forme inerenti alla materia e perciò, come questa, anch'esso deve avere *a fortiori* un'azione propria, proporzionata, secondo l'essenza, all'essenza dell'effetto.

Il concorso generale necessario per la conoscenza di ogni verità anche proporzionata è dovuto all'intelletto in virtù della sua stessa natura e perciò non è qualcosa di gratuito e di aggiunto a modo di un aiuto speciale (contro VASQUEZ). Il dovuto¹⁰² consiste infatti nella

¹⁰² Il dovuto corrisponde ad un'esigenza, a un diritto, a un patto, a un merito, al compimento del proprio fine essenziale, al desiderio naturale, o a un bisogno secondo giustizia nel soggetto al quale il dovuto è dovuto. Se il soggetto non riceve il dovuto, rimane frustrato nel suo fine naturale e riceve un'ingiustizia; per ottenere o rivendicare ciò che gli è dovuto, il soggetto può far valere il proprio diritto, se occorre e se ne è capace, anche con la forza.

Il dovuto si oppone al gratuito, verso il quale mancano tutte quelle condizioni che si sono elencate per quanto riguarda il dovuto. Il gratuito è certo un beneficio come il dovuto. Esso si aggiunge al dovuto e suppone che il dovuto sia già stato dato al soggetto, in quanto provoca nel soggetto una migliore condizione di esistenza. Nei riguardi del gratuito nel soggetto c'è comunque una disponibilità, per la quale il dono appare gradito. Può essere desiderato, ma sempre nella consapevolezza che non è dovuto, anche perché il compimento del fine naturale del soggetto, secondo quanto gli è dovuto, basta a renderlo felice. Supponendo tuttavia che in linea di principio il soggetto possa raggiungere una felicità ancora maggiore – e tale è il caso dell'uomo – è chiaro che il soggetto non può non accogliere volentieri il dono, supponendo nel soggetto una buona disposizione morale.

relazione di esigenza di una determinata realtà rispetto al fine, al quale è naturalmente ordinata e questo fine connaturale costituisce la perfezione naturale di ogni ente.

-44-

E' quindi naturale e dovuto ad una realtà tutto ciò che contribuisce direttamente alla realizzazione della sua perfezione propria. Siccome poi il conoscere costituisce, rispetto alla quiddità delle cose materiali¹⁰³, la perfezione propria dell'intelletto umano, anche la mozione divina che vi contribuisce deve essere considerata come qualcosa di naturale e di dovuto all'intelletto ed è proprio questa la nozione che si dice "concorso generale".

Si deve però distinguere ciò che è dovuto ad una natura in specie e ciò che le è dovuto in individuo. E' ad es. naturale che in inverno piova, ma è dovuto solo in specie e perciò il dovuto si compie anche se non piove tutti i giorni; è invece dovuto al fuoco di riscaldare in individuo e perciò in ogni sua azione il fuoco deve riscaldare per natura sua. L'intelletto umano e la volontà che lo segue possono essere impediti in individuo nell'esercizio attuale della loro operazione connaturale, ma questa fallibilità e contingenza non toglie che c'è qualcosa di buono nella volontà e di vero nell'intelletto alla cui realizzazione basta *ut in pluribus* il concorso generale, perché la proprietà naturale dell'intelletto, con tutta la sua contingenza e fallibilità, ha in sé una ragione sufficiente del "dovuto" rispetto alla realizzazione del suo bene connaturale proprio.

E' dovuto alla natura intellettiva che sia immediatamente mossa nella sua propria operazione da Dio. Dio infatti "muove l'intelletto creato, in quanto gli dà la facoltà di conoscere o naturale o aggiunta e in quanto gli imprime – come causa prima – le specie intelleggibili e tiene e conserva l'uno e le altre nell'essere" (Sum.Theol., I,q.105,a.3). Lo stesso vale anche per la volontà che segue l'intelletto, perché il suo moto connaturale, intrinseco, veramente volontario può essere causato solo da Colui che è la causa della facoltà volitiva stessa e questo può essere solo Dio, trattandosi di una facoltà spirituale e quindi prodotta non per generazione, ma per immediata creazione e infusione (cfr. I-II,q.9,a.6)¹⁰⁴. La prima mozione intellettiva e volitiva viene quindi direttamente da Dio ed è dovuta¹⁰⁵ alla potenza operativa stessa come il suo atto proprio e

Lo spirito umano può raggiungere una felicità naturale, per la quale può sentirsi pienamente soddisfatto, senza che ciò gli impedisca di immaginare e possedere, se Dio vuole, un'ulteriore felicità e questa sovraumana e soprannaturale, quasi divina, della quale non sente l'esigenza ed avverte benissimo l'indegnità, ma che indubbiamente, se gli viene donata, gradisce ed apprezza ovviamente molto di più di quella naturale: "la tua grazia val più della vita".

Rahner considera la grazia come "dovuta" e "necessaria" per l'uomo perché possa essere pienamente uomo, per cui non si capisce poi come egli possa sostenere che è "gratuita" e distinta dalla natura, mentre nel contempo si svuota di senso l'idea di una felicità naturale o forse meglio quella soprannaturale – Rahner parla spesso del "soprannaturale" - viene ridotta alla felicità umana ("svolta antropologica").

¹⁰³ Invece per Kant la conoscenza umana ha cinque oggetti: 1-2. La ragione speculativa ha per oggetto a posteriori a) il fenomeno della cosa in sé (scienza dei fenomeni) e b) le Idee della ragione (cosmologia, psicologia, teologia); 3. L'autocoscienza (*Ich denke überhaupt*) ha per oggetto a priori la ragion pura (critica della ragion pura); 4. La ragion pratica ha per oggetto il dovere o legge morale (scienza morale); 5. Il bello e il sublime (estetica o critica del giudizio di gusto). Kant, tuttavia, che non possiede la nozione analogica dell'ente, non riesce ad unificare il sapere attorno a questa nozione, nonostante il suo forte bisogno di sapere unitario, deduttivo (a priori) e sistematico. Queste scienze si trovano anche in Tommaso, ma armoniosamente e sinteticamente collegate tra di loro mediante la nozione dell'ente, raggiunta partendo dalla *quidditas rei materialis*.

¹⁰⁴ In quanto gli atti dello spirito, essendo immateriali, sono semplici e quindi non sono il risultato di una precedente trasformazione. Il divenire e la durata dello spirito umano (intelletto e volontà) non avviene per mutazione di atti, che, essendo astratti, sono nella loro essenza immutabili, ma per successione o durata di atti (eviternità). Io posso sopprimere un atto di pensiero o di volontà, ma, in quanto sono in atto, sono di per sé immutabili ed eviterni. Per questo il demonio non si pente, perché non ha voluto cancellare l'atto del peccato commesso.

¹⁰⁵ Dio si impegna con se stesso a muovere quell'intelletto che ha creato e che non potrebbe iniziare la sua attività senza la mozione divina. Se però l'intelletto comincia a funzionare perché mosso da Dio, ciò non significa assolutamente che Dio sia il primo conosciuto del nostro intelletto o il punto di partenza del sapere. Dio muove l'intelletto all'attività astrattiva sulla base dell'esperienza. Solo successivamente l'intelletto, su questo presupposto, forte della propria attività, giunge a sapere che Dio esiste. L'illuminismo agostiniano e soprattutto il cogito cartesiano, fino all'ontologismo e

connaturale specificato da una verità e da un bene naturali e determinati *quoad speciem*, anche se non lo sono *quoad exercitium et quoad individuum*.

-45-

L'abito acquisito dalla potenza intellettuale rispetto al suo oggetto naturale la determina ulteriormente rispetto a questo oggetto costituendo una nuova *ratio debiti* aggiunta a quella della sola potenza operativa. L'intelletto dotato di virtù intellettuali naturali perciò *a fortiori* non ha bisogno di un aiuto speciale per conoscere il suo oggetto connaturale.

Se poi si volesse richiedere un aiuto speciale per ogni conoscenza vera e ogni volizione buona, **seguirebbe un inconveniente**. Infatti, il concorso generale lascia aperta la possibilità del falso e del male e così, se per ogni vero e per ogni bene si esigesse un aiuto speciale, ne seguirebbe che l'aiuto generale rende capaci solo di peccare; il che è una sentenza di M.BAIO¹⁰⁶ condannata da S.Pio V (Bolla *Ex omnibus afflictionibus* del 1567, cf. DS 1927).

VASQUEZ risponde dicendo che il concorso generale serve in vista degli atti indifferenti, ma questo contrasta con la sentenza comune che esclude la possibilità di atti moralmente indifferenti in individuo.

2. L'uomo può conoscere senza un aiuto speciale della grazia ogni verità naturale particolarmente una per una, ma non tutte le verità naturali prese insieme, soprattutto senza errore, anche se ciò non sarebbe contraddittorio da parte della virtù intellettuale presa in se stessa prescindendo da tutti gli impedimenti esterni.

Si noti che la tesi parla della facoltà conoscitiva secondo la sua natura specifica e non secondo la sua realizzazione particolare in questo o quest'altro individuo. Negli individui vi potrebbe essere (*ut in paucioribus tamen*) qualche difetto della potenza conoscitiva, tale da richiedere un aiuto speciale, perché l'individuo conosca qualche verità anche elementare (ad es. nel caso di idiozia senza momenti lucidi).

La tesi risulta ovvia se si prende in considerazione che le verità naturali prese una per una costituiscono l'oggetto connaturale del nostro intelletto.

LORCA e ALVAREZ insistono però sulla debolezza intrinseca dovuta al peccato originale, mentre il GAETANO e SUAREZ ammettono una debolezza dovuta solo ad impedimenti esterni. Così secondo la prima sentenza l'incapacità di conoscere l'insieme delle verità naturali è dovuta ad un ostacolo interno, mentre secondo l'altra essa sarebbe causata solo da fattori esterni.

GIOVANNI DI S.TOMMASO risolve la questione distinguendo accuratamente tra l'intelletto speculativo e pratico. **Di per se** il peccato non diminuisce le capacità intrinseche dell'intelletto speculativo (questo vale anche per gli angeli caduti), anzi la lucidità dell'intelletto è un segno di malizia particolare¹⁰⁷.

-46-

Il peccato però diminuisce **di per se** le capacità dell'intelletto speculativo a causa **di impedimenti estrinseci**; il che risulta manifesto dall'esperienza (la conoscenza speculativa richiede libertà da preoccupazioni pratiche, intelligenza, studio, sufficienza economica, ecc.).

La ragione resa inferma dal peccato è impedita circa la conoscenza di tutte le verità naturali **nell'ambito speculativo** per ostacoli esterni e **nell'ambito pratico-pratico** anche da un impedimento interno. Se si considera la potenza conoscitiva in se stessa, l'insieme di tutte le verità naturali è contenuto nell'ambito dell'oggetto proporzionato all'intelletto, ma non è così se si prendono in considerazione gli impedimenti esterni. La miseria dell'ignoranza dovuta al peccato originale è intrinseca nell'ambito pratico, in modo tale che non è possibile, senza una grazia

all'assurdo del "soggetto" dell'idealismo, tendono a confondere Dio come *causa ontologica* del sapere e Dio come *oggetto o principio gnoseologico* del sapere.

¹⁰⁶ Simile a quella di Lutero.

¹⁰⁷ Ossia il fatto che si abbia commesso un peccato con lucidità e consapevolezza di peccare: la "piena avvertenza".

speciale, conoscere tutte le verità pratiche e nemmeno una per una, soprattutto se si tratta di verità pratiche particolarmente difficili (ad es. il giudizio pratico per emettere un atto d'amore naturale di Dio sopra tutte le cose, per vincere tentazioni particolarmente gravi, ecc.).

Si può e si deve accogliere, almeno parzialmente, l'istanza di coloro che insistono su di una certa infermità della potenza intellettuale speculativa intrinsecamente indebolita dal peccato originale, se si distingue tra l'aspetto entitativo e quello formalmente operativo delle potenze. Secondo il primo, tutte rimangono intatte, secondo l'altro invece sono tutte indebolite nella loro inclinazione naturale, ma diversamente.

La potenza intellettuale speculativa è *per se* rappresentativa e solo *per accidens* si può considerare come un'inclinazione (in quanto mossa dalla volontà *ad usum*), mentre le facoltà appetitive (compreso l'intelletto nella sua funzione pratica formale, che suppone la rettitudine dell'appetito e la segue anche nei suoi contenuti) sono di per sé delle tendenze e delle inclinazioni. Vi può essere quindi una ferita del peccato interna, ma accidentale, anche nell'intelletto speculativo, mentre vi è una ferita interna e di per sé nelle potenze appetitive e nell'intelletto formalmente pratico¹⁰⁸.

3. La conoscenza soprannaturale strettamente detta non è possibile senza la grazia soprannaturale e quindi speciale in ogni stato della natura (GAETANO)

-47-

DURANDO obietta che i demòni e gli eretici conoscono di fatto certe verità di fede (almeno parziali) senza un dono soprannaturale e in genere si potrebbe pensare che un uomo dia un assenso di fede umana (“opinione”) a qualche contenuto soprannaturale di fede rivelata.

A questo proposito si deve distinguere.

Se si parla di sole forze naturali **escludendo ogni aiuto soprannaturale sia interno che esterno**, allora non è in alcun modo possibile che una natura conosca le verità soprannaturali che solo Dio ci può rivelare e confermare per mezzo di miracoli ed altri motivi di credibilità.

Se invece si parla di sole forze naturali **escludendo soltanto un aiuto soprannaturale intrinseco**, allora, supponendo sempre la rivelazione soprannaturale delle verità di fede e la loro proposizione per mezzo dell'udito o di qualche segno, è possibile che l'uomo presti un consenso puramente naturale a certe verità di fede, ma un tale consenso non è quello di fede in quanto di fede (nemmeno fede informale che è, anch'essa, un abito soprannaturale infuso) e tale è l'assenso dei demòni e degli eretici che sono formalmente tali¹⁰⁹.

4. La “luce dell'intelletto” (cf. HORVATH A.M., *Synthesis theologiae fundamentalis.*, Budapest 1947, p.88 sg.).

Si dice “luce” l'oggetto che si manifesta¹¹⁰, che appare, e colui a chi appare è come chi riceve la materia manifestata. Vi è perciò una **luce soggettiva** che è la facoltà di percepire ed attingere qualche oggetto, se per facoltà s'intende l'adattamento della potenza, in virtù del quale essa si può unire con l'oggetto ricevendo in sé la sua somiglianza, così da esistere secondo il suo modo di

¹⁰⁸ E' quindi più atta a cogliere la verità teologica la ragione speculativa che non quella pratica. Qui è strana la posizione contraria di Kant, che sembra in contrasto con la comune esperienza. Kant complica in maniera esagerata e direi sofisticata la questione della dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, forse sotto il lontano influsso di Lutero, così ostile alla ragione speculativa. Non è difficile sapere che Dio esiste (cf Rm 1,20) e mi chiede conto della mia condotta (Eb 2,11); difficile è mettere in pratica i suoi comandamenti: “video bona proboque, deteriora sequor”. Del resto come posso obbedirgli, se prima non so che Egli esiste? Ciò non esclude, come insegna Kant, che io possa sapere che Dio c'è riflettendo sull'imperativo morale categorico.

¹⁰⁹ Ossia costoro acconsentono a una verità di fede non in nome della fede, ma per una loro scelta arbitraria.

¹¹⁰ O meglio: la condizione ambientale o strumentale di possibilità per la quale l'oggetto possa manifestarsi ed apparire come visibile. Oppure più semplicemente ma con minor precisione, quasi metaforicamente, si potrebbe dire: l'oggetto *in quanto si manifesta o appare o si rivela*.

essere e da reagire attivamente alla sua impressione (la struttura della conoscenza è perciò quella di azione-passione).

La luce oggettiva invece è la facoltà di un ente di manifestare la sua entità fondata sulla sua stessa entità, con l'aggiunta della potenza di apparire in un suo equivalente rappresentativo (= intenzione della mente). Si dice perciò relativamente al soggetto, distinguendosi così (secondo ragione) dall'ente considerato in senso assoluto e si tratta quindi della verità ontologica.

Se una facoltà conoscitiva può essere estesa al di là dei suoi limiti naturali, allora può avere un oggetto al di là di quello naturale, in vista del quale ha bisogno di una luce nuova, transeunte, a modo di disposizione o permanente a modo di abito o di estensione della potenza stessa.

-48-

Questa aggiunta è fondata non sull'attualità, ma sulla potenzialità della facoltà. Si chiama **elevazione** l'estensione della luce naturale al di là della potenza naturale di una facoltà; si chiama **corroborazione** l'invigorimento della luce naturale sia entro i limiti connaturali sia al di là di essi.

La luce soggettiva naturale è la potenza di ricevere l'impressione¹¹¹ dell'oggetto proporzionato.

La luce soggettiva preternaturale è una chiarezza sorgente dalla luce naturale per mezzo della rimozione degli impedimenti ostacolanti l'esercizio della potenza proporzionata (fenomeni parapsicologici)¹¹² o provenienti da cause occulte.

La luce soprannaturale infine è l'acume della facoltà conoscitiva rispetto ad oggetti posti al di là dell'estensione dell'oggetto connaturale, considerati in se stessi secondo la propria verità formale e si distingue in:

- **luce di gloria**, che rende l'intelletto capace ed abile a ricevere l'immediata irradiazione dell'essenza divina,
- **la luce di profezia**, che rende l'intelletto capace di penetrare e percepire le verità rivelate da Dio in se stesse,
- **la luce della fede**, che è l'abilitazione dell'intelletto ad accettare con fermo assenso gli oggetti apparenti¹¹³ per mezzo di una testimonianza autorevole da parte di Dio.

5. La premozione dell'intelletto al suo atto.

L'intelletto è una facoltà operativa distinta dall'essenza dell'anima.

Nessun ente finito infatti ha l'operazione per essenza come non ha l'essere per essenza e perciò le azioni degli enti finiti sono mediate da forme o potenze operative accidentali (cf. Sum.Theol., I,q.54,a.1). La facoltà intellettiva è quindi una potenza operativa vera e propria e pertanto è in potenza rispetto al suo atto secondo, che è l'azione attuale del conoscere. Per questo motivo anche l'intelletto ha bisogno, come ogni causa seconda, della premozione divina che lo applica dall'atto primo all'atto secondo.

Si noti però che l'azione conoscitiva è immanente (metafisica) e non transitiva (predicamentale), perché non termina di per sé alla produzione dell'effetto, ma si compie nell'azione stessa. E' per questo motivo che l'intelletto muove e attua in qualche modo se stesso, in quanto la sua azione è immediata sul piano intenzionale (rappresentativo), né consiste in un passaggio dalla potenza all'atto. Questa attualità intenzionale però è conglobata in un'attuazione

¹¹¹ La rappresentazione (*species impressa*)

¹¹² Alcuni di questi potrebbero esser causati da forze naturali di straordinaria potenza: per esempio i bambini prodigio.

¹¹³ Che si manifestano.

fisica del soggetto, che è un passaggio dalla potenza all'atto (l'uomo da non conoscente diventa conoscente) e così richiede la premozione fisica¹¹⁴.

-49-

2) La necessità della grazia per realizzare il bene morale (art. 2).

A. L'ARGOMENTAZIONE DI S.TOMMASO.

Il Sed contra cita l'autorità di S.Paolo (Rm 9,16): “non dipende¹¹⁵ dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia”. S.AGOSTINO, *De corrept. et gr.*, c.2; MPL 44/917, dice che “senza la grazia gli uomini non fanno nulla di buono¹¹⁶ né pensano, né volendo ed amando, né operando”.

Corpo dell'articolo:

I. Distinzione degli stati di natura.

Bisogna distinguere lo stato di natura integra, che si è realizzato nella giustizia originale prima del peccato originale, da quello di natura corrotta dopo il peccato dei progenitori.

II. Conclusione generale riguardante l'aiuto divino attuale.

Per fare un bene qualsiasi, la natura ha bisogno dell'aiuto divino inteso come mozione del primo motore e ciò in entrambi gli stati di natura sia integra sia corrotta.

III. Conclusioni riguardanti la grazia intesa come abito operativo aggiunto alla natura.

a) Per lo stato di natura integra.

Ma ¹	In ogni stato la natura l'uomo può realizzare quel bene al quale si estende la capacità delle sue potenze operative.
Mi ¹	Nello stato di natura integra le potenze operative naturali si estendono alla totalità del bene connaturale.
Co ¹	“Nello stato di natura integra, per quanto riguarda la sufficienza della virtù operativa, l'uomo

¹¹⁴ Nell'atto della conoscenza bisogna dunque distinguere l'atto in senso *ontologico* (“fisico”) dall'atto in senso *intenzionale*. Infatti l'intelletto ha un aspetto ontologico-reale, come potenza o accidente dell'anima, mentre il suo atto - l'atto del conoscere - appartiene ad un piano dell'essere proprio del pensare o del conoscere, che diciamo ideale-intenzionale-rappresentativo, da cui la distinzione fondamentale tra *pensiero* ed *essere*, negata dagli idealisti ed affermata dai realisti.

Quando noi conosciamo o pensiamo, il nostro intelletto ontologicamente passa dalla potenza (nescienza o ignoranza) all'atto (conoscenza o pensiero in atto), mentre il nostro intelletto, rappresentando o intenzionando l'oggetto, essendo già in atto come intelletto agente (“luce soggettiva”), si attua attuando se stesso, quindi passando dall'atto all'atto, aggiungendo atto ad atto, da cui l'identificazione intenzionale del soggetto con l'oggetto (*intellectus in actu est - non fit - intellectum in actu*).

Questo “passaggio” può essere espresso col termine “divenire” (*feri aliud in quantum aliud*), ma è un “divenire” che non comporta svolgimento od evoluzione, ma solo passaggio istantaneo ed immediato tra due termini: l'intelletto e l'oggetto in quanto rappresentato. E' l'istante del capire o del comprendere o dell'intuire, del quale tutti facciamo esperienza. Potrebbe essere rappresentato metaforicamente come una lampadina elettrica che si accende o come l'immagine che improvvisamente compare su quadro del computer. Su ciò il realista è d'accordo con l'idealista, solo che questi identifica i due termini anche ontologicamente, confondendo il sapere umano col sapere divino.

¹¹⁵ Sottinteso: l'atto soprannaturale virtuoso.

¹¹⁶ In ordine alla salvezza. Su ciò è d'accordo anche Lutero.

	poteva, per mezzo delle sue forze naturali, volere e operare il bene proporzionato alla sua natura”.
--	--

=Mi ¹⁻² ₂	
Ma ¹⁻²	(Il bene proporzionato alla natura umana) è il bene della virtù acquisita, non però il bene eccedente quale è il bene della virtù infusa.
Co ¹⁻²	Nello stato di natura integra l’uomo poteva realizzare pienamente il suo bene connaturale, che consiste nell’insieme delle virtù acquisite; non poteva però realizzare in nessun modo un qualsiasi bene soprannaturale come quello delle virtù infuse.

b) Per lo stato di natura corrotta.

Ma ²	In ogni stato di natura l’uomo può realizzare quel bene al quale si estende la capacità delle sue potenze operative.
Mi ²	Nello stato di natura la capacità delle potenze operative non si estende a tutto il bene connaturale dell’uomo, bensì solo a dei beni particolari racchiusi entro i limiti del bene connaturale, che però non raggiungono mai pienamente.
Co ²	“Nello stato di natura corrotta ... l’uomo non arriva nemmeno a ciò che per natura sua può fare, in modo tale che non possa realizzare tutto quel bene connaturale con le sue sole forze naturali. Poiché però la natura umana non è stata del tutto corrotta dal peccato originale, così da essere privata di tutto il suo bene naturale, essa può anche nello stato di natura corrotta fare qualche bene particolare, come costruire case, piantare vigne, e altre cose del genere ¹¹⁷ , ma non può realizzare tutto il suo bene connaturale, così da non venir meno - <i>deficere</i> - in nulla”. In poche parole, la conclusione afferma per lo stato di natura corrotta l’incapacità dell’uomo a raggiungere con le sole forze naturali la pienezza del suo bene connaturale, che consiste nell’insieme perfetto di tutte le virtù acquisite, ma ribadisce altrettanto fermamente la possibilità di realizzarne almeno una parte.

-50-

IV. L’esempio che illustra la differenza entitativa ed operativa tra i due stati.

L’ammalato può avere da sé qualche moto particolare proprio, ma non può muoversi perfettamente come un uomo sano, a meno che non sia guarito per mezzo della medicina.

Si noti la proprietà dell’analogia: lo stato di natura corrotta è propriamente quello di una natura inferma. La malattia danneggia, ma non rovina del tutto¹¹⁸, la vitalità e l’operatività corrispondente dell’ammalato, il quale perciò non potrà realizzare il moto perfetto proprio dell’uomo sano, ma ne può realizzare almeno una parte più o meno perfetta secondo la gravità della malattia.

V. Conclusione riguardante la realizzazione del bene soprannaturale.

-51-

¹¹⁷ Questo lo ammette anche Lutero. La ragione, secondo lui, è totalmente accecata relativamente alla possibilità di dimostrare l’esistenza di Dio con le sue forze, quindi in rapporto alla salvezza. Ma per gli affari di questo mondo funziona bene. In fondo la dottrina kantiana della scienza dei fenomeni e dell’impossibilità della ragione speculativa di dimostrare l’esistenza di dio non è che uno sviluppo filosoficamente articolato del pensiero luterano. La certezza teologica della ragion pratica, che del resto Kant chiama “fede razionale”, sostituisce la “fede” luterana.

¹¹⁸ Invece per Lutero l’uomo dopo il peccato è “morto”. E’ in fondo, se vogliamo, il linguaggio di S.Paolo, ma preso troppo alla lettera e decontestualizzato. Paolo non intende negare il permanere delle funzioni razionali-volitive, ma solo affermare l’assenza della grazia e la debolezza della natura votata alla morte. Se togliamo all’uomo la ragione e il libero arbitrio, non abbiamo più l’essere umano, ma abbiamo la bestia.

La grazia intesa come abito soprannaturale era necessaria nello stato di natura integra in vista del solo bene strettamente soprannaturale.

La sua necessità aumenta nello stato di natura corrotta, dove non si richiede solo per realizzare un bene eccedente le proporzioni della natura (grazia elevante), ma anche per realizzare il bene proporzionato alla natura, della cui totalità però le facoltà operative non possono più realizzare da sé che una parte e perciò richiedono un aiuto speciale anche per il raggiungimento della totalità del bene connaturale (grazia sanante).

Per entrambi gli stati si ribadisce la necessità di una qualche mozione divina in vista della realizzazione di un qualsiasi bene (tale mozione sarà naturalmente diversa secondo la diversità dei beni e potrà quindi essere un concorso naturale generale o speciale o addirittura soprannaturale che è la grazia attuale).

Gli argomenti.

- 1) L'uomo può fare o non fare il bene, perché, per mezzo del libero arbitrio, è padrone dei suoi atti.

Risposta.

La libertà deriva da una deliberazione precedente, ma per deliberare attualmente, bisogna deliberare in vista di questa stessa deliberazione. Siccome poi bisogna evitare il regresso all'infinito, **bisogna supporre un principio esterno che per la prima volta¹¹⁹ muove il libero arbitrio al suo atto.** Questo motore esterno interiormente agente nel libero arbitrio può essere solo Dio. Perciò anche l'uomo sano ha bisogno della premozione divina affinché possa esercitare attualmente la sua libertà e tanto più ne avrà bisogno l'uomo infermo.

Si noti come la caratteristica della volontà libera è la mozione da sé¹²⁰ nel suo atto interiore (intenzionale) ed esteriore (fisico) - atto imperato dalla volontà a se stessa o ad altre potenze - mediante un'autocinesi parallela a quella dell'intelletto per mezzo della deliberazione. L'atto libero però nel suo insieme, in quanto si presenta come un passaggio dalla potenza all'atto (dalla privazione del conoscere e volere al conoscere e volere attuali), suppone, secondo la sua realtà fisica, la mozione dell'agente esterno primo, il quale può essere soltanto Dio, influente con influsso fisico previo e immediato, perché solo Dio è la causa immediata, per creazione, dell'anima spirituale, e quindi dell'intelletto e della volontà.

- 2) La virtù asseconda la natura, il peccato la contrasta. Siccome poi la natura opera più facilmente ciò che le è naturale, si dovrebbe concludere che è più facile per la natura operare secondo la virtù che peccare. Ma è manifesto che l'uomo con le sole forze naturali può peccare e perciò *a fortiori* dovrebbe essere in grado di realizzare il bene della virtù.

-52-

Risposta.

Il peccato è un allontanamento dal bene connaturale. Ora, una natura può avere l'essere ed essere conservata in esso solo grazie ad un'altra realtà (*esse ab alio*) che è Dio. Perciò, se la natura fosse abbandonata a se stessa, decadrebbe dall'essere e similmente, se le potenze operative naturali

¹¹⁹ Originariamente o radicalmente.

¹²⁰ Automozione.

fossero abbandonate a se stesse, decadrebbero dal bene naturale proporzionato a loro né potrebbero realizzarlo¹²¹.

- 3) Il bene dell'intelletto è il vero che è conoscibile dall'intelletto stesso, come ogni altro bene di una determinata realtà¹²² è realizzabile da essa secondo la sua operazione naturale. Perciò a maggior ragione l'uomo può fare quel bene che corrisponde alla sua natura.

Risposta.

Nemmeno il vero è conoscibile dall'uomo da sé senza nessun aiuto divino (cf. art. precedente). “Eppure è vero che la natura è più corrotta dal peccato per quanto riguarda il desiderio del bene che per quanto riguarda la conoscenza della verità”¹²³.

Si noti l'importanza di quest'ultima affermazione. L'intelletto e la volontà hanno ugualmente bisogno della mozione attuale al loro atto. Per quanto però riguarda gli abiti operativi aggiunti alle facoltà naturali, l'intelletto ne ha bisogno solo rispetto alle verità strettamente soprannaturali, mentre la volontà ne ha bisogno sia rispetto al bene strettamente soprannaturale, sia rispetto al bene connaturale integro¹²⁴, dal quale è decaduta a causa del peccato originale. S.Tommaso ribadisce il principio secondo il quale il peccato indebolisce più le potenze appetitive (tendenze) che quelle conoscitive (rappresentazioni).

La ragione di questo è che la volontà muove tutte le potenze al loro atto dando così una certa unità (senza togliere però **in nessun modo** l'autonomia delle singole potenze particolari) a tutta l'operatività umana e perciò l'uomo rettamente disposto secondo l'intelletto non è buono semplicemente, bensì sotto un aspetto particolare, mentre l'uomo ben disposto secondo l'appetito è buono semplicemente e globalmente.

Il peccato, che costituisce un male di per sé, si deve perciò ricondurre alla volontà e non all'intelletto e non c'è perciò da meravigliarsi se il peccato originale ha danneggiato più le potenze appetitive che sono più propriamente il suo oggetto, che non quelle rappresentative (conoscitive), che sono soggetto più dell'errore che del peccato (possono infatti essere soggetto di virtù o di peccato solo rispetto all'appetito come nel caso della prudenza o della fede)¹²⁵.

-53-

B. L'ESPOSIZIONE.

Luoghi paralleli in S.Tommaso.

- a) II *Sent.* d.28,q.1,a.1,c.a.: “cum virtus essentiam consequatur, oportet quod secundum diversitatem naturarum sit diversa facultas ad operandum; quod quidam non attendentes, pari

¹²¹ Si può aggiungere che dopo il peccato, la natura ha acquistato un'inclinazione morbosa, una specie di “natura innaturale” - *la concupiscenza, fomes peccati* -, che in alcuni campi le rende più facile ed attraente fare il male che fare il bene. Per questo Cristo ci ricorda come “larga e spaziosa è la via che porta alla perdizione”, mentre la via del bene appare come una “porta stretta”.

¹²² Potenza.

¹²³ Da qui la stranezza della visione kantiana di cui alla nota 108. L'etica kantiana rende l'uomo troppo certo di operare il bene, senza una sufficiente base metafisica alla conoscenza. Invece di far derivare la prassi della conoscenza, finisce col far derivare la conoscenza dalla prassi, come faranno Fichte, Marx e tutti movimenti vitalisti e pragmatisti dell'ottonevecento. Il cristiano invece sa di essere peccatore, ma almeno conosce la strada da percorrere e quindi può sempre correggersi.

¹²⁴ Integrale.

¹²⁵ L'intelletto può deviare senza colpa - l'errore in buona fede o ignoranza invincibile -, ma la volontà che devia è sempre colpevole. In compenso, però, mentre per correggere l'intelletto ci vuole la volontà, questa, se è deviata, ha la forza di correggere se stessa.

modo operationem liberi arbitrii et rerum naturalium determinaverunt, credentes quod sicut lapis de necessitate suam operationem habet, ut eat deorsum, nisi aliquid impediatur, ita etiam homo necessario operationes suas exerceat secundum congruentiam alicuius naturae in ipso existentis; et quia in homine consideratur duplex natura: una scilicet intellectualis, ex qua est hominis inclinatio ad appetendum per se desiderabilia et honesta, et altera sensibilis, secundum quam pronus est ad appetendum et ad concupiscendum ea quae sunt delectabilia secundum sensum. Ideo ad haec duo respicientes, haeretici, contrarias haereses ex eadem radice prodeuntes confecerunt: quorum quidam, scilicet IOVINIANI, attendentes ad intellectualem naturam hominem, de necessitate bene operari, et nunquam posse peccare asserebant; alii vero, scilicet MANICHAEI, respicientes ad naturam sensibilem, quam secundum se malum esse dicebant et a malo Deo originem habuisse, dixerunt quod homo de necessitate peccat, nec bonum facere potest, in hoc penitus liberum arbitrium utique destruentes; non enim esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio iudicio eligeret hoc aut illud ... Et ideo alii naturam liberi arbitrii salvare volentes, in alium errorem prolapsi sunt, scilicet PELAGIANI, facultatem liberi arbitrii ampliantes; dicunt enim quod quia liberum arbitrium de se non est determinatum ad aliquod opus, sed ex ipso pendet determinatio cuiusque operis, ideo homo per liberum arbitrium in quodlibet bonum opus potest sine aliqua gratia superaddita, etiamsi in opus meritorium non determinet genus actus, sed efficaciam. Genera enim actuum distinguuntur secundum diversitatem obiectorum: et quia liberum arbitrium ad nullum obiectum determinatum est, ideo in quodlibet genus actus ex se potest, ut videlicet facere fortia et iusta, et huiusmodi. Sed actus meritorius habet efficaciam excedentem naturalem virtutem, in quantum est efficax ad illud premium consequendum, quod facultatem naturae excedit; et ideo quod opus sit meritorium, non potest liberum arbitrium ex seipso, nisi sublevetur per habitum, qui etiam naturae facultatem excedat, qui gratia dicitur.

Et ideo secundum fidem catholicam, in medio contrarium haeresum incedendum est, ut scilicet dicamus hominem per liberum arbitrium et bona et mala facere posse; non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiae: sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisitae talem actum facere, qualem facit virtuosus quoad modum agendi, licet possit tale facere quantum ad genus operis: ut ly “per se” non excludat divinam causalitatem, secundum quod ipse Deus in omnibus operatur ut universalis causa boni, ut dicitur Is. XXVI,13: ‘Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine’; sed excludit habitum aliquem creatum naturalibus superadditum”.

Si noti:

- a. l'esattezza dell'analisi storica e ideologica delle eresie,
- b. la necessità della grazia ristretta al merito, al *modus operis* e quindi alla sua funzione elevante,
- c. il fatto che non è ancora completamente elaborato il concetto di grazia sanante e di grazia attuale, intesa come concorso speciale e soprannaturale, anche se si ammette il concorso generale ed intrinseco da parte di Dio-causa universale di ogni bene in genere.

-54-

- b) IV *Sent.* d.17, q.1,a.2, q.la 2, ad 3: “sine gratia gratum faciente non potest recte a mortalibus vita duci, secundum quod ly “recte” importat rectitudinem ad finem ultimum pertinentem; potest tamen etiam sine ea recte aliquid agi rectitudine quam habet actus ex materia et circumstantiis et fine debito, sed non sine gratia quae dicitur gratuita Dei voluntas”.
- c) *De Verit.* q.24, a 14 c.a.: “nulla res agit ultra suam speciem: sed secundum exigentiam suae speciei unaquaeque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum: quoddam quod est humanae naturae proportionatum; quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem. Et haec duo bona, si de actibus loquatur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi: utpote iste actus qui est dare eleemosynam, est

bonum proportionatum viribus humani, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanae naturae facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex charitate, quae mentem hominis Deo unit.

Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia; quia cum per huiusmodi bonum homo vitam aeternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est naturae humanae proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia operante. Quaevis autem huiusmodi bona possit homo facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire, nisi virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae...

Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utraque. Operationis enim naturalis Deus est causa, in quantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquod activum: vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus ... Omnes autem exteriores motus a divina providentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale bonum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utimur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante”.

Si noti:

- a. la distinzione tra l'ordine naturale e soprannaturale;
- b. l'esigenza di supporre la grazia non per la sostanza, ma per il modo dell'atto umano¹²⁶ e per conseguenza la funzione prevalentemente se non addirittura esclusivamente rilevante della grazia;
- c. la necessità particolare della mozione divina rispetto alla volontà sia sul piano esteriore - provvidenza - che interiore - mozione divina generale -. L'interdeterminazione del libero arbitrio costituisce un motivo in più per la necessità della mozione divina; l'attuazione fisica dell'indifferenza passiva infatti porta all'indifferenza attiva della volontà, la quale dev'essere a sua volta determinata sul piano interiore ed intenzionale in cui la volontà muove propriamente se stessa, mossa a questa stessa autocinesi¹²⁷ da Dio.

-55-

- d. In *II Cor 3, lect. I, 86-87*: “ne videatur tollere libertatem arbitrii, dicit ‘a nobis, quasi ex nobis’, quasi dicat: Possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii, sed hoc, quod facio, non est a me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert; ut sic, et libertatem hominis defendat, cum dicit ‘a nobis’, id est a nostra parte, et divinam gratiam commendat, cum dicit ‘quasi ex nobis’ scilicet procedat, sed a Deo. Hoc etiam Philosophus vult, quod numquam homo per liberum arbitrium potest quoddam bonum facere, sine adiutorio Dei. Et ratio sua est, quia in hoc quod facimus, quaerendum est illud propter quod facimus.

Non est autem procedere in infinitum, sed est devenire ad aliquid primum, puta ad consilium. Sic ego bonum facio, quia consilium mihi inest ad hoc, et hoc est a Deo. Unde dicit

¹²⁶ L'atto soprannaturale è sempre un atto della ragione della volontà, ma purificato, motivato, perfezionato ed innalzato appunto dalla grazia.

¹²⁷ O automozione.

quod consilium boni est aliquod, quod est supra hominem, movens eum ad bene operandum ”, e prosegue distinguendo tra la mozione divina necessaria rispetto a cause necessarie e libera rispetto a cause libere, secondo la natura propria di ciascuna causa.

Si noti:

- a. l'interazione tra Dio movente e libero arbitrio mosso secondo la subordinazione “analettica”¹²⁸ delle due cause (quella umana rispetto a quella divina), senza danneggiare la proprietà operativa di nessuna. L'uomo muove liberamente se stesso (*a nobis*), ma è mosso proprio a questo muoversi da sé¹²⁹ da Dio (*non ex nobis*) e
- b. l'esigenza “filosofica” di porre un motore esterno che muova l'intelletto e la volontà al loro atto nell'ordine dell'elezione (notiamo che l'atto proprio del libero arbitrio è appunto l'elezione), che è il consiglio deliberativo (*consilium collativum*), affinché l'atto umano possa essere continuato dalla mente umana che muove se stessa (naturalmente senza escludere il concorso simultaneo in questa stessa continuazione).

Il Magistero della Chiesa.

- **Non tutte le opere degli infedeli sono peccati.**

Il Concilio di Trento ribadisce contro Lutero: “Si quis dicit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunq; ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, an.s.” (DS 1557). (Cf. analoghe condanne contro M.BAIO e i GIANSENISTI).

- **Nello stato presente l'uomo può fare qualche bene particolare.**

Clemente XI ha condannato questa proposizione di P.QUESNEL: “Voluntas, quam gratia non praevent, nihil habet luminis nisi ad aberrandum, ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum, est capax omnis mali et incapax ad omne bonum”(DS 2339).

- **La grazia è necessaria in vista del bene soprannaturale anche in natura integra.**

Il Concilio Arausicano II asserisce che per conservarsi nella sua stessa integrità la natura integra avrebbe bisogno di un dono aggiunto e tanto più per riparare il peccato una volta che esso sia avvenuto: “neminem nisi Deo miserante salvari. Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam, creatore suo non adiuvante, servaret; unde cum sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit”(DS 389).

-56-

- **Necessità di grazia nello stato attuale in vista delle opere soprannaturali.**

Concilio Arausicano II: “De adiutorio Dei. Divini est muneris cum et recte cotitamus, et pedes nostros a facilitate et iniustitia continemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operetur, operator”(DS 379).

Il Concilio di Sens (1140 ?) condanna la seguente affermazione di Pietro ABELARDO: “Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquod bonum” (DS 725).

- **Necessità della grazia sanante per lo stato attuale della natura umana.**

¹²⁸ Un termine caro all'Autore. Si riferisce al fatto che questa subordinazione del libero arbitrio alla mozione divina, si può intendere come rapporto fra due modi di causalità spirituale analogicamente simili, appunto la volontà divina e la volontà umana.

¹²⁹ Automuoversi

Il Concilio di Quierzy (853) afferma contro il predestinazionismo esagerato di GODESCALCO (GOTTSCHALK): “Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus: et habemus liberum arbitrium ad bonum, praevenitum et adiutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertus gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum” (DS 622)¹³⁰.

Spiegazione di alcune questioni connesse.

I. Che cosa intende S.Tommaso con i termini “natura integra” e “natura corrotta” (cf. *Comm.* del card. GAETANO nel l.c.).

La natura pura consiste nell’insieme di tutte le potenze naturali dell’anima abbandonate a se stesse¹³¹, così che ciascuna tende al proprio fine e ciò anche sottraendosi all’ordine della ragione.

La natura in stato di conformità alla ragione invece suppone una subordinazione della ragione stessa a Dio naturalmente conosciuto e la subordinazione delle potenze inferiori alla ragione, così che, anche se le potenze inferiori possono trasgredire l’ordine della ragione, l’uomo non permette che lo trasgrediscano di fatto.

La giustizia originale aggiunge a questa conformità alla ragione la subordinazione indefettibile del corpo all’anima, della parte inferiore a quella superiore, ordine che resta finché anche la parte superiore è sotto la causa suprema che è Dio come principio della natura.

La grazia santificante (elevante soltanto prima del peccato originale e dopo elevante-sanante) aggiunge un principio meritorio della vita divina nell’eternità (fine ultimo strettamente soprannaturale).

La natura corrotta consiste nella caduta nello stato di pura natura, con l’aggiunta del male di colpa (nell’anima) e di pena (nell’anima e nel corpo)¹³².

La difficoltà¹³³ consiste nello stato consono alla ragione, perché esso non si è mai realizzato in sé stesso, ma solo in altri stati come in quello di giustizia originale (Adamo ed Eva prima del peccato) o quello, privilegiato, di grazia eccellente (Cristo come uomo e la Beata Vergine).

-57-

Per stato di natura integra S.Tommaso intende lo **stato di natura conforme alla ragione**, il quale implica un vigore particolare della ragione tale da mantenere le potenze inferiori nella dovuta subordinazione. Ora questo vigore è sia naturale che soprannaturale; proviene da un dono gratuito aggiunto, in quanto l’uomo non avrebbe mai potuto avere questo stato, se non in congiunzione ad un dono preternaturale, come quello della giustizia naturale e soprannaturale, o come quello della grazia eccellente¹³⁴. Tuttavia questo stato appartiene anche della natura, perché non si estende al di là delle capacità connaturali dell’uomo. Però non è solo naturale, perché non viene dalla sola natura, ma non è nemmeno del tutto soprannaturale perché l’estensione dei suoi effetti non supera la proporzione del bene naturalmente umano.

Questo stato non è però una parte della giustizia originale, bensì uno stato autonomo definibile in se stesso, ma realizzabile nella congiunzione ad un bene superiore. L’inferiore infatti congiunto col superiore non solo partecipa della perfezione del superiore, ma migliora anche la sua azione connaturale. In tal modo l’integrità della natura deriva dal dono della giustizia originale (considerato separatamente dalla grazia santificante), ma non si identifica con esso.

¹³⁰ Nota la sorprendente somiglianza con la dottrina di Lutero.

¹³¹ Considerate in se stesse isolatamente le une dalle altre.

¹³² Qui per “pura natura” s’intende la natura umana priva della compattezza preternaturale che nell’eden la rendeva immortale. Da qui la sua disgregabilità o corruttilità che la rende soggetta alla morte; ciò costituisce, secondo la narrazione genesiaca, la pena del peccato.

¹³³ Circa la questione della natura pura consiste nel come concepire uno stato di pura e semplice conformità alla ragione, benché in una condizione di separabilità dell’anima dal corpo.

¹³⁴ Propria, come si è visto, di Cristo e della Madonna.

La differenza riguarda l'ordine al fine ultimo: lo stato conforme alla ragione in se stesso permetterebbe un peccato veniale (al di là del fine ultimo¹³⁵) prima del peccato mortale (contro il fine ultimo). Invece, nello stato di giustizia originale il primo peccato possibile era solo quello mortale. Infatti, l'ordine al fine ultimo era così perfetto, da non consentire un peccato veniale prima della distruzione totale della relazione dell'uomo al fine ultimo per mezzo di un peccato mortale. Il dono della giustizia originale è quindi preternaturale sia quanto all'origine sia quanto al contenuto; invece, nello stato di sola integrità il vigore della ragione è preternaturale quanto alla sua origine, ma naturale quanto alla sua estensione connaturale. Il vigore dell'integrità è gratuito **possessive**, ma naturale **essentialiter**¹³⁶. L'aggiunta di questo vigore alla natura pura costituisce la **natura integra** e la perdita di tale vigore determina la **natura corrotta**¹³⁷.

“Natura integra” significa pertanto in S.Tommaso lo stato in cui si trova l'uomo dotato di giustizia originale, non però sotto il profilo della giustizia originale, bensì in quanto opera per mezzo delle sue forze naturali.

-58-

Quanto a “natura corrotta”, indica la natura priva della giustizia originale e del vigore della ragione e quindi di tutti i doni soprannaturali e preternaturali, anche quelli preternaturali in quanto all'origine, ma dovuti quanto alla natura¹³⁸. La privazione del dovuto già avuto in precedenza e perso aggiunge alla natura pura la ragione di colpa e di pena¹³⁹.

Sul piano operativo la differenza tra la natura integra e la natura corrotta non è quella che la prima può render buoni tutti i suoi atti e la seconda nessuno, bensì quella che la seconda ne rende buoni solo alcuni.

Le suddette osservazioni del GAETANO **devono essere completate** notando:

- a) che sul piano operativo la ferita del peccato non riguarda solo l'ordine delle potenze tra di loro e rispetto alla ragione, bensì anche ogni potenza (soprattutto nell'ordine appetitivo) nel suo ambito particolare, proprio così che sul piano operativo le potenze della natura corrotta sono intrinsecamente indebolite rispetto a quelle dell'ipotetico stato di natura pura.
- b) che lo stato di natura pura è al di sotto di quanto è dovuto alla natura umana. Ora Dio non ordina mai l'uomo ad un fine vano e quindi ad un fine irraggiungibile. Nell'ipotesi dello stato di natura pura si dovrebbe perciò pensare che Dio avesse dato all'uomo delle capacità tali da poter tendere al suo fine connaturale e realizzarlo di fatto, così che lo stato di natura pura dev'essere sempre pensato in ordine allo stato di natura integra realizzatosi nel dono della giustizia originale¹⁴⁰. A questo proposito si noti infine che, siccome lo stato di natura in cui erano creati i progenitori comportava anche la grazia santificante e tutto questo stato si descrive come quello di “giustizia originale”, spesso per “giustizia originale” si intende l'insieme dei doni naturali, preternaturali e l'aggiunta della stessa grazia santificante.

¹³⁵ Allentamento del rapporto col fine ultimo.

¹³⁶ Cioè lo stato di natura integra - che è solo ipotetico - è sostanzialmente naturale, però comporta il possesso di doni preternaturali, mentre lo stato di giustizia originale, che è lo stato edenico prima del peccato, è uno stato soprannaturale comportante la grazia.

¹³⁷ In tal modo la natura pura, benchè sia natura, è tuttavia avvertita come innaturale o contronaturale, in quanto allo spirito umano ripugna la prospettiva della morte, che è naturale per la natura pura, ma la morte, secondo il racconto biblico, è il castigo del peccato. Pertanto il Gaetano sembra troppo blando nell'identificare tout court la natura decaduta con la natura pura. Come si è detto alla nota 86, il Gaetano, forse in reazione all'angoscia luterana per il peccato, sembra minimizzare la tragedia del peccato, ma d'altra parte sembra anche paradossalmente raggiungere Lutero nel concepire la natura come essenzialmente difettosa.

¹³⁸ La scienza, la virtù, l'immortalità, l'impassibilità, il dominio delle passioni, l'agilità, la bellezza, la salute.

¹³⁹ Tuttavia, onde evitare l'ottimismo del Gaetano, pare si debba concepire la natura corrotta e castigata come qualcosa di *peggio* della semplice natura pura, la quale ha solo il difetto che è mortale. Ma nella natura corrotta si deve aggiungere il paolino conflitto tra lo “spirito” e la “carne”, ossia la ribellione della passione alla ragione e il disordine interno alle stesse forze della ragione.

¹⁴⁰ Data l'aspirazione naturale dell'uomo all'immortalità, c'è da pensare che Dio non può permettere uno stato di natura pura - per quanto in se stesso sia concepibile e possibile - senza ordinarlo allo stato di natura integra.

II. Le opere buone degli infedeli.

E' possibile fare opere buone anche senza la grazia santificante e senza la fede, perché la filosofia può arrivare alla conoscenza di Dio come fine ultimo naturale, al quale è ordinabile la volontà di fare il bene ed evitare il male in questo o quest'altro atto particolare. Questo è il caso del fine ultimo esplicito. Se è conosciuto solo implicitamente e non c'è nessuna aggiunta di un fine cattivo, allora il fine prossimo buono riconferma il fine ultimo come fine (cioè uno tra i tanti), anche se non come ultimo esplicitamente, ma lascia intatta l'ordinabilità dell'atto - buono per il suo fine prossimo - al fine ultimo, a cui l'atto buono è di fatto ordinato da Dio, datore della ragione. Questo ordine al fine ultimo, implicito soltanto da parte dell'operante, è sufficiente a rendere retta la circostanza del fine dell'operante, perché il precetto del fine ultimo esplicito è solo affermativo e perciò obbliga sempre, ma non in ogni momento. Siccome poi la scienza di Dio fine ultimo esige molto studio e l'uomo deve agire prima ancora di acquisirla, si deve concludere che non è tenuto ad avere sempre un'intenzione esplicita del fine ultimo, ma basta l'ordinabilità implicita del fine prossimo buono al fine ultimo per rendere l'atto del peccatore o dell'infedele un atto moralmente buono.

III. La sentenza comune dei tomisti riguardante la necessità della grazia per operare le opere buone.

L'UOMO NON HA BISOGNO DI UNA GRAZIA SPECIALE DI DIO PER FARE UNA QUALSIASI BUONA OPERA, NE' PER VINCERE LE TENTAZIONI FACILI.

Errori.

- GREGORIO DI RIMINI (nominalista) esige una grazia speciale per ogni opera moralmente buona:
 - a causa della debolezza dovuta al peccato,
 - a causa della necessità¹⁴¹ del fine ultimo e
 - a causa della premozione fisica previa.
- VASQUEZ dice che si richiede una grazia media da parte di Cristo per ogni opera moralmente buona; se l'opera è naturale, anche la grazia, pur essendo speciale, sarà naturale. Il motivo consisterebbe nella necessità di determinare la volontà in sé indeterminata per mezzo di una *sancta cogitatio* data da Dio in congrue circostanze, la qual grazia costituisce un beneficio speciale. Inoltre lo stesso fatto che una tentazione non sia grave sarebbe secondo VASQUEZ un beneficio speciale della provvidenza divina.

Precisazioni.

Si deve distinguere l'opera buona:

- da parte dell'opera stessa (oggetto)
- da parte dell'operante (soggetto).

Così il peccato veniale è cattivo da parte dell'oggetto, "buono"¹⁴² da parte del soggetto (che è in grazia). L'elemosina del peccatore è buona da parte dell'oggetto e cattiva da parte del soggetto.

¹⁴¹ Obbligatorietà.

¹⁴² Nel senso che è privo di malizia, in quanto il soggetto è in grazia.

Per quanto riguarda il libero arbitrio, si ricordi la dottrina del Concilio di Trento, secondo la quale il libero arbitrio non è “estinto”, ma “attenuato” ed “inclinato” al male e perciò rimangono delle forze ordinate al bene.

Così si risolvono le obiezioni di Gregorio da Rimini:

- ▶ le forze naturali sono parzialmente rimaste,
- ▶ ogni opera che non è peccato, è per sua natura intrinseca riferibile, almeno implicitamente, al fine ultimo,
- ▶ la promozione fisica è necessaria a causa della generale dipendenza della causa seconda dalla causa prima. La bontà di un'opera non la rende superiore alla natura, perché così si richiederebbe la grazia speciale anche nello stato di natura integra per ogni opera buona.

Contro Vasquez si deve notare che:

- ▶ non ogni concorso è gratuito rispetto ad una natura indifferente¹⁴³ in sé, anche se può essere gratuito rispetto ad un tale individuo. Qualcosa infatti può essere dato in maniera contingente, ma allo stesso tempo dovuta ad una natura indifferente e il modo contingente del conferimento è dovuto proprio in riferimento alla contingenza della natura. In tal modo il bene particolare è dovuto alla natura indifferente in modo proporzionale, anche se non è dovuto con un debito di necessità.
- ▶ La gratuità del concorso deriva dalla sua relazione di superiorità rispetto al concorso ordinario. Ora, corrisponde al concorso ordinario il fatto di poter fare sempre il bene e di farlo talvolta di fatto. Perciò l'aiuto sufficiente è dovuto sempre e quello efficace è dovuto rispetto a talune opere particolari. La volontà dotata di aiuto sufficiente avrà senza la grazia speciale anche quello efficace, a meno che non sia accidentalmente impedita in maniera straordinaria, caso in cui si richiede grazia speciale per rimuovere l'ostacolo.
- ▶ la gravità delle tentazioni si definisce in base a ciò che possiamo fare. Per vincere le tentazioni non gravi una per una basta il concorso generale; per vincerle tutte insieme si richiede un aiuto speciale (la totalità le rende gravi nel loro insieme). La gravità di una tentazione singola dipende dal fatto che non lascia apparire il suo oggetto come un male, così da consentire alla volontà di rifiutarlo. Che poi una tentazione non sia grave, questo non è dovuto ad una provvidenza speciale, bensì all'ordinario corso delle cose (è piuttosto la gravità che costituisce eccezione).

Si noti però contro il BELLARMINO che per vincere tentazioni gravi si richiede un aiuto interno e non solo la protezione provvidenziale esterna (GIOVANNI DI S.TOMMASO).

-61-

3) **La possibilità dell'amore naturale di Dio** (art.3).

Contro le difficoltà.

Assume l'ipotesi della creazione dell'uomo nella sola natura. In un tale stato l'uomo doveva amare in qualche modo Dio e doveva amarlo sopra ogni cosa, perché diversamente avrebbe peccato. Si deve perciò concludere che l'uomo è capace di amare Dio con le sue sole forze naturali.

Corpo dell'articolo.

La distinzione fondamentale è quella degli stati di natura.

- Nello stato di natura integra.

Mi ¹	L'uomo poteva operare in virtù della sua natura il suo bene connaturale.
-----------------	--

¹⁴³ Dotata di libertà di indifferenza, ossia il libero arbitrio.

Ma ¹	Amare Dio sopra ogni cosa è connaturale all'uomo e perfino a tutte le altre cose, anche inanimate, a ciascuna secondo il suo modo ¹⁴⁴ .	
	Prova di Ma¹:	
Mi ²	E' naturale ad ogni cosa amare ciò che le è naturalmente conveniente.	
Ma ²	Il bene di una parte è ordinato al bene del tutto.	
Co ²	Ogni cosa particolare ama con amore naturale il suo bene proprio per il bene totale dell'universo che è Dio = Ma ¹ .	
Co ¹	Nello stato di natura integra l'uomo ordina l'amore di sé all'amore di Dio come al fine e così anche l'amore di ogni altra cosa.	

- **Nello stato di natura corrotta.**

Nello stato di natura corrotta invece l'appetito della volontà razionale, a causa della corruzione della natura, segue il bene privato¹⁴⁵, e perciò la natura in questo stato non può amare Dio sopra ogni cosa, a meno che non sia sanata dalla grazia.

- **CONCLUSIONE:**

- **Nello stato di natura integra** l'uomo non aveva bisogno di una grazia speciale aggiunta per amare Dio sopra ogni cosa, ma gli bastava l'aiuto di Dio che la muoveva.
- **Nello stato di natura corrotta** l'uomo ha bisogno non solo dell'aiuto della mozione divina, ma anche della grazia speciale sanante per amare Dio sopra ogni cosa.

-62

Ad 1.

La realtà di un amore soprannaturale di Dio non rende superflua la carità soprannaturale, perché quest'ultima ama Dio in maniera più eminente dell'amore naturale, il quale considera Dio solo come fine e principio del bene naturale, mentre la carità lo considera come l'oggetto della beatitudine e in quanto l'uomo ha una certa comunione spirituale con Dio.

Ad 2.

Quando si dice che la natura non può nulla al di là di sé stessa, non si intende escludere che essa possa portarsi verso un oggetto superiore rispetto ad essa, ma si intende affermare che la natura non può compiere un atto che eccede la proporzione delle sue forze; il che però non è il caso dell'amore naturale di Dio, il quale è connaturale all'uomo e ad ogni creatura in genere.

Ad 3.

L'amore si dice "sommo" non solo secondo il grado, ma anche secondo il motivo e secondo il modo. Perciò l'amore di carità soprannaturale è il grado supremo dell'amore, perché ama Dio non solo al di sopra tutte le cose, ma lo ama anche come l'oggetto della beatitudine e come amico con cui si ha una comunione di vita.

B. ESPOSIZIONE.

Luoghi paralleli in S.Tommaso.

Sum.Theol., I, q.60, a.5c.a. "inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus

¹⁴⁴ In base al principio metafisico di finalità: ogni agente agisce per un fine e precisamente per il fine ultimo.

¹⁴⁵ Cioè, invece di aprirsi a Dio, si ripiega su di sé assolutizzando se stessa: l'egoismo.

naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in se ipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur: quia unumquodque, sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in II Physic. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius: sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis: est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa¹⁴⁶; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur”.

Il Magistero della Chiesa.

-63-

Concilio di Orange (Arausicanum) II, can.25: “De dilectione qua diligimus Deum. Prorsum donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligetur dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus. Diffundit enim caritatem in cordibus nostris Spiritus (Rm 5,5) Patri et Filii, quem cum Patre amatus et Filio”(DS 395)¹⁴⁷.

Questioni connesse.

I. Che cosa vuol dire “amare Dio” nella presente questione.

Si tratta di un atto secondo l’amore che termina a Dio non solo implicitamente, ma esplicitamente. Avere Dio come fine ultimo di un atto non è la stessa cosa che amare Dio sopra ogni cosa, perché per il primo basta orientarsi verso Dio implicitamente, per il secondo invece si richiede un orientamento esplicito.

Amare Dio **semplicemente** vuol dire amarlo come il fine di tutte le cose; amare Dio **secondo lo stato presente della natura** vuol dire amarlo come il fine di tutte le cose riferibili ad Lui. In entrambi i casi si dà un precetto positivo, che vieta negativamente di porre come fine ultimo qualcosa di diverso da Dio. La differenza sta nel fatto che amar Dio semplicemente esclude ogni male di colpa, mentre amarlo secondo lo stato presente di natura è compatibile con il male di colpa. Per amare Dio semplicemente infatti si richiede di amarlo sopra tutte le cose in modo tale da riferire a Lui tutto, ma il male di colpa è un ostacolo ad un tale amore, perché non è in nessun modo riferibile in Dio. E’ però possibile amare Dio sopra ogni cosa secondo lo stato presente della natura anche con qualche male di colpa, come avviene in coloro che hanno la carità con qualche peccato veniale riferendo a Lui almeno tutto ciò che è riferibile ad Lui. Nello stato di natura corrotta è possibile perciò amare Dio sopra tutto ciò che è riferibile ad Lui, ma non semplicemente sopra ogni cosa, perché in questo stato è impossibile non peccare, il ché invece era possibile nello stato di natura integra.

L’atto dell’amore semplice di Dio sopra ogni cosa esige la bontà morale della totalità degli atti umani come sua materia. Chi fa un male particolare non si rende inabile a fare un bene particolare, ma si rende inabile ad amare Dio sopra ogni cosa, perché vi è in lui qualcosa di non riferibile a Dio.

¹⁴⁶ Il peccato, qualunque peccato, ha qui la sua prima radice.

¹⁴⁷ Qui abbiamo una definizione dogmatica implicita della carità.

Alla domanda a quale virtù morale spetta l'amore naturale di Dio, bisogna rispondere che si tratta di un atto di giustizia nei confronti di un altro a cui non si può rendere l'equivalente e pertanto appartiene alla virtù della religione¹⁴⁸.

-64-

II. La diminuzione delle forze naturali del libero arbitrio a causa del peccato e la conseguente necessità della grazia in vista dell'amore di Dio sopra ogni cosa.

Si deve distinguere:

- la fermezza¹⁴⁹ del libero arbitrio da parte della potenza fisica e
- la fermezza del libero arbitrio da parte dell'oggetto e del fine.

La fermezza fisica non è diminuita dal peccato, lo è invece la fermezza intenzionale e morale (proposizione dell'oggetto) e ciò:

- direttamente a causa di una conversione disordinata ad un altro fine,
- indirettamente a causa della ribellione delle forze inferiori dell'anima,
- per la natura della volontà stessa a causa della debolezza e della labilità della sua struttura discorsiva (deliberativa)¹⁵⁰.

Questa incapacità, anche se solo morale, causa ciò che è semplicemente impossibile e non solo *ut in pluribus*. SUAREZ osserva a questo proposito che la potenza operativa è soggetta a tante difficoltà, da non poter assolutamente fare tutto il suo bene connaturale, a meno che non sia o liberata da tali difficoltà o aiutata da uno speciale aiuto di Dio. Quando si parla di incapacità "morale" non si intende l'impossibilità nella maggior parte dei casi, ma l'impossibilità dipendente dall'oggetto che muove moralmente la potenza.

Si noti che il fermo assenso della volontà all'oggetto, anche se dipende dalla proposizione morale dell'oggetto, è in se stesso qualcosa di fisico¹⁵¹ ed è perciò qualcosa di fisico anche l'aiuto divino che muove la volontà ad aderire al suo oggetto.

L'amore di Dio **sopra ogni cosa**:

- di Dio **in se stesso**:
 - non richiede un aiuto speciale, perché Dio è sommamente amabile in sé,
- di Dio **rispetto alle altre cose**:
 - negativamente si richiede che nulla gli si preponga;
 - positivamente si richiede che tutto gli sia sottomesso, ossia non solo relativamente (questo o quest'altro), ma assolutamente (tutto).

-65-

L'amore di Dio **efficace** procede da una volontà non condizionata, ma assolutamente ordinata all'esecuzione e all'effetto.

L'efficacia è:

- nell'affetto:
 - riguarda lo stesso atto di volontà ordinante ed inclinante all'esecuzione per mezzo:
 - dell'intenzione,
 - dell'elezione e
 - del comando (ordine pratico);

¹⁴⁸ La quale appunto, come insegna l'Aquinate, è parte potenziale della virtù di giustizia (II-II. q.81).

¹⁴⁹ Robustezza, vigore, forza.

¹⁵⁰ Infine, per la stessa distorsione, conseguente al peccato, dell'inclinazione della volontà, bisognosa quindi di conversione, ossia di raddrizzare la sua inclinazione reindirizzandola verso il vero bene, quella che S.Paolo chiama "metánoia".

¹⁵¹ Ontologico.

- nell'effetto:
 - riguarda la stessa esecuzione e l'adempimento di una tale volizione (e questo anche per mezzo di più atti).

MOLINA ammette la necessità dell'aiuto speciale solo per l'effetto, non già per l'affetto.

Il GAETANO al contrario dice che l'amare Dio semplicemente¹⁵² esclude ogni colpa anche veniale e quindi richiede un privilegio specialissimo (come ad es. nella Beata Vergine).

Soluzione.

L'amore di Dio efficace sopra ogni cosa richiede nello stato di natura decaduta un aiuto speciale tanto per l'affetto quanto per l'effetto.

Quanto all'effetto.

In nessun effetto si deve preporre il bene privato a Dio, il ch  vuol dire che:

- si devono adempiere tutti i precetti e
- non si deve cedere a nessuna tentazione, il ch  supera il corso naturale della natura decaduta e pertanto **esige un aiuto speciale**.

Quanto all'affetto, si richiede la ferma intenzione di superare tutte le tentazioni per amore di Dio e una tale inclinazione pu  essere efficace solo se la volont    capace di eseguirla effettivamente, il ch  supera la natura decaduta e pertanto **si richiede anche da questa parte un aiuto speciale**.

In genere richiedono un aiuto speciale tutte le opere fatte per un motivo onesto che suppongono per la loro esecuzione la vittoria su tutte le tentazioni e sulla labilit  naturale della volont  decaduta (ad es. la castit  perfetta, il martirio, la perseveranza finale, la contrizione, ecc.).

III. La divisione del "naturale" secondo A.M.HORVATH (*De voluntate humana*, Romae 1930, pp.72-74).

-66-

<p>Naturale:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ attualmente e positivamente (il cui principio e soggetto � la natura): <ul style="list-style-type: none"> ▸ formalmente e in s� (il cui principio prossimo � determinato ad uno¹⁵³, per es. l'inclinazione della volont� al bene in genere), ▸ virtualmente e nell'altro (il cui principio � formalmente naturale, ma tale da dover essere ulteriormente determinato da altre forze naturali; ad es. la volizione della beatitudine naturale in concreto e le volizioni libere in genere), ▸ potenzialmente e negativamente (il cui soggetto � la natura, ma non il principio¹⁵⁴): <ul style="list-style-type: none"> ▸ attivamente-passivamente, positivamente-negativamente (il cui principio non � nella natura, ma l'agente, attuando, non eccede le proporzioni della natura stessa; ad es. il dono preternaturale dell'integrit�. Questo � anche il luogo dell'amore naturale di Dio sopra ogni cosa), ▸ solo passivamente (il cui principio non � nella natura e che perfeziona in vista di opere semplicemente soprannaturali): <ul style="list-style-type: none"> ▪ negativamente-positivamente (il cui principio non � nella natura per quanto riguarda la virt� operativa, ma vi � per quanto riguarda il modo di operare; ad es. l'inclinazione all'amore di carit� o alla beatitudine perfetta, ma in modo imperfetto),
--

¹⁵² Assolutamente.

¹⁵³ In una sola direzione concreta.

¹⁵⁴ Naturale   il soggetto, ma non il principio dell'atto.

- solo negativamente (il cui principio non è nella natura in nessun modo, ma positivamente-esclusivamente è nell'agente estrinseco che è Dio, autore dell'ordine soprannaturale; ad es. l'inclinazione alla beatitudine perfetta avuta in maniera perfetta).

4) La necessità della grazia per adempiere i precetti della legge.

SAN TOMMASO.

S. Tommaso comincia da una distinzione fondamentale, che è quella tra l'adempire i precetti della legge **secondo la sostanza** dell'opera e l'adempierli **secondo il modo**. Direttamente l'oggetto del precetto è solo la sostanza dell'opera, perché a ciascuno si comanda di fare ciò che è ordinato secondo le sue possibilità prima ancora che abbia acquistato le virtù necessarie. L'intenzione del legislatore invece è non solo di comandare il bene, ma anche di indurre i cittadini alla virtù per mezzo dell'acquisto continuo di buone abitudini e perciò il legislatore vuole non solo l'adempimento quanto alla sostanza, ma anche quanto al modo virtuoso. Così Dio, Legislatore supremo, vuole nell'ordine soprannaturale ordinare tutti i precetti al modo della carità. Cf. II *Sent.* d.28, q.1, a.3 c.a.

-67-

Per quanto riguarda la sostanza dell'opera, si deve ulteriormente distinguere secondo gli stati di natura:

- ▶ **nello stato di natura integra** era possibile adempiere a tutti i precetti della legge, perché allora l'uomo poteva non peccare, non trasgredire i precetti della legge¹⁵⁵;
- ▶ **nello stato di natura decaduta** invece l'uomo non può più adempiere a tutti i precetti della legge senza la grazia sanante, ovviamente perché non può più realizzare la totalità del suo bene connaturale.

Per quanto poi riguarda il modo di agire secondo la carità, l'uomo non può adempiere ai precetti della legge senza una grazia speciale, ovviamente perché la carità è una virtù teologale e perciò solo soprannaturale, in maniera tale che non si può avere senza la grazia. Siccome poi la carità congiunge l'uomo con Dio, la grazia richiesta sarà quella santificante o abituale.

Infine si deve notare, **rispetto all'aiuto attuale** da parte di Dio, che esso è richiesto per adempiere ai precetti in ogni stato di natura.

La legge dà in ogni stato di natura la conoscenza sufficiente di ciò che si deve fare, ma per farlo di fatto e totalmente si richiede la grazia:

- nello stato di natura corrotta sia per la sostanza, che per il modo;
- nello stato di natura integra almeno per il *modus caritatis*.

Dio non ci comanda cose impossibili, ma ci comanda tutte le opere della legge e perciò si deve dire che le opere della legge sono in qualche modo possibili, in quanto ciò che possiamo per mezzo degli amici, lo possiamo in qualche maniera da noi stessi.

Il precetto di amare Dio sopra ogni cosa non si può adempiere con le sole forze naturali, in quanto si riferisce non già ad un amore naturale, bensì all'amore soprannaturale di carità.

QUESTIONI CONNESSE.

I. Il motivo per cui si richiede una grazia speciale per adempiere a tutta la legge in stato di natura pura o decaduta.

¹⁵⁵ Benchè non fosse impeccabile.

Questo motivo deriva:

- a) dalla naturale mutabilità¹⁵⁶ della volontà,
- b) dalla debolezza della ragione nel proporre l'oggetto pratico,
- c) dalla ribellione delle facoltà inferiori (tentazioni).

Siccome poi questa debolezza rende in maniera intrinseca inferma la volontà e le potenze operative dipendenti da essa, anche l'aiuto divino che rimedia a questa infermità deve essere intrinseco.

-68-

Obiezioni.

Dio non può comandare cose impossibili come non può comandare a uno zoppo di camminare come uno sano.

Risposta.

Ciò che possiamo per mezzo della grazia divina, lo possiamo in qualche modo da noi stessi, perché con la sua grazia Dio ci aiuta come un amico. Inoltre, mentre lo zoppicare implica una impossibilità **fisica** di camminare rettamente, l'adempiere a tutti i precetti implica una impossibilità non fisica¹⁵⁷, ma **morale**¹⁵⁸ (l'infermità del libero arbitrio riguarda in prima linea il rapporto all'oggetto e solo indirettamente la forza fisica).

Obiezione. I singoli peccati si possono evitare successivamente e perciò anche tutti insieme.

Risposta.

Fisicamente¹⁵⁹ si possono evitare tutti i peccati, anche veniali, in quanto il libero arbitrio rimane fondamentalmente sano, ma ciò non è possibile **moralmente**¹⁶⁰, perché non tutti si possono evitare senza gravi tentazioni la cui vittoria suppone un aiuto speciale.

Inoltre vi è una differenza tra "tutti i peccati" presi singolarmente e presi collettivamente. Singolarmente sono vincibili tutti uno dopo l'altro, ma non tutti presi insieme in maniera collettiva¹⁶¹.

a) I precetti riguardanti le virtù teologali.

Tali precetti non ammettono la distinzione di sostanza e di modo, perché il loro modo rientra nella sostanza: è ad es. impossibile fare atti di carità senza il modo di carità¹⁶². Materialmente, simili opere sono fattibili *ex puris naturalibus*, ma allora non adempiono al precetto (ad es. atti di fede, speranza, amore in coloro che sono formalmente¹⁶³ eretici o nei pagani non convertiti che però credono certi contenuti di fede senza aver la fede, ecc.). Di tali precetti non si parla nel presente

¹⁵⁶ Meglio: dalla distorsione della volontà: vedi nota 50.

¹⁵⁷ Ontologica.

¹⁵⁸ Ossia riferita alla volontà, la quale, nel corso della vita presente, non riesce a correggere perfettamente la sua malizia, neppure col soccorso della grazia, anche se questa malizia, se il soggetto vuole, può non degenerare nella colpa grave (peccato *mortale*). Da qui però la periodica e frequente inevitabilità del peccato *veniale* anche nei più santi, come insegna il Concilio di Trento.

¹⁵⁹ Psicologicamente, in linea di principio.

¹⁶⁰ In pratica, di fatto.

¹⁶¹ Vedi nota 158.

¹⁶² La carità può essere molta o poca, ma qualunque atto di carità in se stesso, per la sua essenza, è sempre somma perfezione, perché partecipazione dell'amore divino.

¹⁶³ "Formalmente" vuol dire che lo sono intenzionalmente e pertanto, trovandosi in peccato mortale, sono privi della grazia santificante e della fede salvifica. Si dice invece "materialmente" "eretico chi lo è in buona fede e senza saperlo. Costui è in grazia ed ha comunque la fede.

articolo, perché la loro caratteristica intrinsecamente soprannaturale richiede evidentemente un aiuto soprannaturale speciale.

5) La necessità della grazia in vista del merito per la vita eterna.

SAN TOMMASO.

S. Tommaso parte dal presupposto evidente che gli atti che conducono ad un fine, devono essere proporzionati al fine (l'effetto infatti richiede una causa proporzionata).

-69-

D'altra parte l'atto non può superare la proporzione del principio attivo, così che l'effetto non supera la sua causa né l'atto la potenza da cui procede.

La vita eterna poi è un fine strettamente soprannaturale e quindi eccedente la proporzione della natura, in quanto consiste nella visione di Dio per essenza.

Da tutto ciò consegue che le forze naturali dell'uomo non bastano per produrre opere meritorie della vita eterna, ma a ciò si richiede una forza più alta che è appunto la grazia. Perciò **senza la grazia l'uomo non può meritare la vita eterna**, anche se può eseguire certe opere conducenti alla realizzazione (almeno parziale) del bene umano connaturale (fine ultimo naturale).

Le opere meritorie procedono dalla volontà e sono quindi veramente umane, ma non dalla volontà sola, bensì dalla volontà formata ed aiutata dalla grazia.

La realizzazione del fine connaturale è possibile alla sola natura (almeno nella sua integrità), ma l'uomo è ordinato ad un fine soprannaturale che lo supera, ma al quale può essere condotto per mezzo della grazia e ciò è un segno della nobiltà dell'uomo, perché è meglio poter conseguire un fine superiore con aiuto esterno che non poterlo conseguire in nessun modo.

QUESTIONE CONNESSA.

Il soprannaturale, le sue divisioni e proprietà.

L'opinione degli antichi era che gli atti soprannaturali sono tali solo *quoad modum*, ma naturali *quoad substantiam* in quanto compiuti da una potenza naturale. Bisogna invece definire il soprannaturale *quoad substantiam* secondo la sua causa formale.

Così si ottiene la seguente divisione:

- soprannaturale:
 - da causa **efficiente** = *quoad modum*
 - da causa **finale** = ordine al fine ultimo soprannaturale
 - da causa **formale** = soprannaturale *quoad substantiam*
 - (la causa **quasi-materiale** è poi la potenza obbedienziale dell'anima di ricevere la grazia).

Il soprannaturale *quoad substantiam* si può perciò definire come ciò che ha per sua ragione formale specifica qualcosa di soprannaturale. Perciò l'atto soprannaturale *quoad substantiam* esige un aiuto soprannaturale quanto a tutto ciò che vi è in esso. I gradi superiori in un tale atto non possono essere naturali, come ciò che è spirituale nel suo grado specifico non può essere corporale nel grado superiore.

-70-

E' pertanto vero che gli atti soprannaturali procedono da una potenza naturale, ma procedono da essa in quanto è formalmente elevata dalla grazia abituale¹⁶⁴. L'elevazione è la ragione formale dell'agire; l'anima e le sue potenze sono allora solo la radice dell'azione, che non passa all'atto soprannaturale se non è elevata. Così anche la visione sensibile avviene non già in parte per mezzo della vista ed in parte per mezzo dell'immagine visiva, ma totalmente per mezzo della vista in quanto è però attuata dalla specie visiva.

Si noti che la visione beatifica è più manifestamente soprannaturale che la fede o la profezia, perché la sua stessa specie è soprannaturale. Anche la fede e la profezia sono però sostanzialmente soprannaturali, perché usano delle specie conoscitive naturali in maniera soprannaturale, così che la conoscenza globale nel giudizio che connette tra loro le singole specie risulta soprannaturale e avviene per mezzo della luce soprannaturale della fede (o della profezia), la quale non solo eleva la potenza intellettuale a prestare l'assenso, ma ordina anche le specie a rappresentare complessivamente le verità rivelate.

6) La necessità dell'aiuto della grazia attuale per prepararsi a ricevere la grazia abituale.

SAN TOMMASO.

S. Tommaso si chiede se in genere l'uomo ha bisogno dell'aiuto della grazia per prepararsi alla grazia.

Per grazia si può intendere **l'operare bene e godere di Dio**; e questo è l'uso della grazia abituale, che è nell'uomo. Così per prepararsi a questo **si richiede già la presenza della grazia abituale**.

Si potrebbe però anche intendere la preparazione della volontà **per conseguire lo stesso dono della grazia abituale**; e allora non si può postulare in vista di una tale preparazione un'altra grazia abituale, perché così si dovrebbe andare all'infinito (la grazia abituale presupposta ne supporrebbe un'altra e questa un'altra ancora e così via), **ma si deve richiedere un aiuto divino (attuale)** che muove l'anima e le ispira il bene (come si vede, l'aiuto attuale muove l'anima sia fisicamente¹⁶⁵ che intenzionalmente).

-71-

La ragione di questa necessità deriva dal legame tra la causa efficiente e la causa finale. Infatti, affinché la causa efficiente ordini i suoi effetti al fine, si richiede l'attrazione da parte del fine. Ora, gli agenti e i fini sono ordinati in maniera tale, che al primo agente corrisponda l'ultimo fine. Al fine ultimo perciò ci si converte per mezzo di un agente inferiore corrispondente. San Tommaso porta come esempio l'ordine di un esercito, in cui il comando del comandante supremo dirige il soldato alla vittoria finale, mentre i comandi degli ufficiali subalterni lo guidano ad eseguire delle azioni ordinate a questo fine come ad es. a seguire il suo reparto, ecc.

Siccome Dio è il primo motore *simpliciter*, ne segue che ogni cosa si può rivolgere a Lui solo sotto la sua azione. In altre parole, è Dio stesso che converte a sé tutte le cose. Questa conversione può avvenire generalmente (fine naturale=*bonum in communi*) o specialmente (fine soprannaturale).

La conversione dei giusti a Dio è una conversione a Dio come ad un fine speciale e richiede pertanto **una mozione divina speciale** (= grazia attuale).

Prepararsi alla grazia abituale poi vuol dire convertirsi a Dio (come l'occhio chiuso alla luce deve aprirsi verso la luce per riceverla). La giustificazione, come moto dal peccato (o dalla privazione della grazia) alla grazia santificante, si può quindi descrivere come una conversione a

¹⁶⁴ Anche l'atto di fede è un atto della ragione, ma sopraelevata dalla luce della fede. Per questo la fede non può essere contro la (retta) ragione, sennò distruggerebbe il suo soggetto. Il fideismo scandalista (la fede "scandalo" della ragione), fraintendimento luteraneggiante della dottrina paolina, è esattamente la distruzione della fede.

¹⁶⁵ Psicologicamente.

Dio, fine ultimo soprannaturale. **Perciò per prepararsi alla grazia santificante che si riceve nella giustificazione, si richiede un aiuto gratuito di Dio che muove interiormente l'anima.**

La conversione a Dio è un'opera del libero arbitrio ed è quindi sotto questo aspetto un atto dominato dall'uomo ed è così che un tale atto diventa oggetto di un precetto, ma ciò non toglie che l'uomo non si possa convertire liberamente a Dio, se Dio non lo converte con la sua grazia¹⁶⁶.

Il principio *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* è vero, se si considera che senza l'aiuto di Dio non possiamo far nulla, né in genere senza l'aiuto generale, né in specie senza l'aiuto speciale.

-72-

QUESTIONI CONNESSE.

I. La disposizione alla grazia *faciendo quod in se est*.

L'uomo non si prepara alla grazia con un'opera puramente morale, a meno che non si aggiunga la conversione a Dio come fine ultimo soprannaturale; il che richiede una mozione attuale speciale da parte di Dio. Vi è perciò un certo ordine tra l'opera moralmente buona e la grazia in genere, ma non c'è un ordine immediato tra un'opera puramente morale e tale grazia abituale, perché si richiede la mediazione della conversione a Dio, la quale nel suo termine è già meritoria, perché formata dalla grazia, così che ogni opera morale fatta in grazia abituale è già meritoria. Il principio *facienti quod in se est, etc.* riguarda la preparazione alla grazia non *simpliciter*, ma in quanto si considera formalmente dalla parte del libero arbitrio umano. Se poi si considera la preparazione *simpliciter*, allora il *facere quod in se est* si deve intendere dalla parte dell'uomo già mosso dall'aiuto speciale di Dio.

II. L'ordine tra la grazia e le opere morali fatte con le sole forze naturali.

I semipelagiani affermano che il buon uso del libero arbitrio da parte dell'uomo costituisce già l'inizio della giustificazione.

Molina afferma che all'uomo eseguente opere naturalmente buone Dio dà la grazia, non già in virtù di un merito (il che sarebbe semipelagiano), ma in virtù di un patto¹⁶⁷ gratuito liberamente stabilito da Dio in Cristo.

Vasquez poi riprende la sentenza di Molina insistendo maggiormente sulla mediazione di Cristo. Chi fa delle opere naturalmente buone aiutato da una grazia naturale, ma data da Cristo, è già ordinato alla giustificazione e alla contrizione in virtù di una legge e di un patto divino¹⁶⁸.

Lorca dice che le opere naturalmente buone preparano alla grazia negativamente *removendo prohibendia*, a meno che la volontà non ponga un ostacolo. In tal caso l'aiuto divino non verrà mai meno, non in virtù di un debito derivante da un patto, bensì in virtù della congruità della misericordia divina.

CRITICA.

Le opere naturali non eccedono la proporzione della natura e così, secondo queste opinioni, vi sarebbe nella natura stessa un principio della giustificazione e della predestinazione supponendo il patto divino. In tal modo la grazia non sarebbe data gratuitamente, ma in previsione delle opere naturalmente buone a modo di retribuzione fondata sul patto divino.

¹⁶⁶ “Convertere ad nos, Domine, et convertemur”, dice la Scrittura.

¹⁶⁷ Ma questo patto non può che essere l'Alleanza. Ma anche questa non può essere rispettata dall'uomo, se non è in grazia.

¹⁶⁸ La “grazia naturale” (che poi non è chiaro che cosa esattamente sia) non è sufficiente ad acquistare la grazia soprannaturale.

Supporre un tale patto divino è sconveniente¹⁶⁹.

Un patto vi potrebbe essere:

- tra cose disparate:
- a) per qualche opera buona: impossibile, anche perché i peccatori fanno qualche opera buona senza essere pertanto giustificati,
- b) per tutte le opere naturalmente buone: ma fare tutte le opere naturalmente buone è impossibile senza la grazia,
- c) per alcune opere naturalmente buone: non si vede la ragione per cui una tale opera e non invece un'altra dovrebbe essere connessa con la grazia. Inoltre, se Cristo meritasse un tale patto, lo meriterebbe contro la grazia, perché lo meriterebbe affinché la grazia sia data non per grazia, ma per opere naturalmente buone.
 - tra due realtà connesse: così non si può ammettere un ordine tra opera buona e grazia senza cadere nel semipelagianesimo (= inizio della giustificazione nella natura stessa).

Per quanto poi riguarda il LORCA che insiste sulla preparazione negativa (rimuovere degli ostacoli e non porli), si deve dire che lo stesso fatto di non porre ostacoli è dovuto già alla grazia speciale.

7) La necessità della grazia per risorgere dal peccato.

SAN TOMMASO.

S. Tommaso si fonda sulle parole di San Paolo (Gal 2,21): come se la legge giustificasse, Cristo sarebbe morto invano, così anche se la natura umana potesse da sola conseguire la remissione del peccato, sarebbe morto invano.

Nel peccato si deve distinguere l'atto e il reato¹⁷⁰: il primo passa, l'altro invece rimane. Per conseguenza, conseguire la remissione del peccato non significa semplicemente desistere dall'atto del peccato¹⁷¹.

Risorgere dal peccato vuol dire riacquistare quello che si perde con il peccato (personale)¹⁷² e cioè:

- la bellezza della grazia che si perde con la **“macchia” del peccato**,
- il bene della natura corrotta a causa dell'**avversione della volontà**,
- il merito della vita eterna tolto dal **reato di pena**.

Tutto ciò non si può riparare se non con l'aiuto di Dio:

- il decoro della grazia proviene dall'illuminazione della luce divina e perciò si può avere solo se Dio di nuovo illumina l'anima per mezzo del dono abituale (= luce della grazia),

¹⁶⁹ Potrebbe essere la Nuova Alleanza, ma, come si è detto (vedi nota 167), per rispettare questo patto occorre già la grazia.

¹⁷⁰ La colpa.

¹⁷¹ Occorre togliere la colpa, cosa che può fare solo la misericordia divina.

¹⁷² Il peccato (mortale) fa perdere ciò che da soli non possiamo riacquistare, ma solo Dio può restituirci, così come un morto non può risorgere da sé, se Dio stesso non gli ridà la vita. Ecco perché la Bibbia dice che solo Dio può perdonare il peccato. Per questo, per risorgere dal peccato e perché la colpa sia annullata, non basta, anzi non ha senso dire (come diva Lutero) tornare ad agire bene, perché sarebbe come se chi è morto potesse da sé risorgere da morte. Le opere successive, come dice Paolo, restano “morte”, se Dio non torna a vivificarle con la grazia del perdono.

Peccare non è come sbagliare strada, a cui si rimedia prendendo la strada giusta o fare un errore di grammatica, che si può correggere imparando la grammatica, ma è una sventura ben più grave, alla quale non possiamo rimediare senza la divina grazia. La vita di grazia infatti è superiore alle nostre forze e per questo, se la perdiamo, non possiamo riaverla con le nostre sole forze, che intanto a causa del peccato si sono peraltro indebolite.

- la soggezione della volontà a Dio, fine ultimo, non si può avere, se Dio non la trae a sé,
- il reato della pena non può essere cancellato se non da Dio, che è offeso dal peccato ed è il giudice degli uomini.

-74-

LA CONCLUSIONE è perciò che **per risorgere dal peccato, si richiede l'aiuto della grazia e quanto al dono abituale** (che illumina l'anima) **e quanto alla mozione interiore di Dio** (che trae la volontà umana a Sé).

Quando si dice “sorgi e Cristo ti illuminerà” (Ef 5,14), si intende indicare che il sorgere è un atto del libero arbitrio e non che la risurrezione dal peccato precede totalmente l'illuminazione della grazia. L'uomo con il suo libero arbitrio mosso da Dio si sforza di risorgere dal peccato e allora riceve il dono della grazia giustificante.

La natura integra può riparare se stessa quanto a tutto ciò che non eccede l'ordine della natura; non lo può perciò nei confronti dei beni soprannaturali.

La natura corrotta poi non solo non può riacquistare da sola il bene soprannaturale, ma nemmeno il bene connaturale.

QUESTIONI CONNESSE.

1. La soggezione della volontà umana a Dio.

Se l'uomo non fosse ordinato ad un fine soprannaturale, allora essere soggetto a Dio come fine della natura coinciderebbe con essergli soggetto *simpliciter*.

Siccome però l'uomo di fatto è stato elevato all'ordine soprannaturale, essere soggetto a Dio come fine naturale è essergli soggetto solo *secundum quid*; invece, essergli soggetto come a fine soprannaturale è essergli soggetto *simpliciter*, cioè generalmente sia rispetto alla natura, che rispetto alla grazia.

L'uomo potrebbe convertirsi dalla disobbedienza all'obbedienza naturale rispetto a Dio, ma allora acquisterebbe solo una soggezione *secundum quid* e non *simpliciter*. **Nella natura decaduta** non vi è uno stato intermedio tra conversione a Dio e separazione da Lui; **nella natura integra** invece poteva esserci una conversione naturale a Dio senza né includere né escludere l'ordine al fine soprannaturale e tale soggezione sarebbe stata *simpliciter*. Nello stato presente invece la soggezione *simpliciter* a Dio (anche della natura) richiede l'ordine al fine ultimo soprannaturale e pertanto non può avvenire senza la grazia.

-75-

2. La riparazione del danno naturale e dell'offesa a di Dio.

Per quanto riguarda il danno naturale nello stato presente l'opposizione al fine ultimo naturale implica l'allontanamento dal fine ultimo soprannaturale (impossibilità del “peccato filosofico”)¹⁷³, perché qui la privazione del fine ultimo soprannaturale non è solo negativa (come sarebbe *in puris naturalibus*), ma è formalmente privativa.

¹⁷³ Si tratta di una furbesca dottrina presente nella Compagnia di Gesù nel sec.XVII, per la quale è possibile e lecito peccare contro la ragione (“peccato filosofico”), senza che per questo si dia un peccato contro Dio (o contro la fede), ossia un peccato vero e proprio. La Chiesa condannò la detta dottrina. Qualcosa di simile è riapparso con la teoria rahneriana dell’“opzione fondamentale” - velatamente ma chiaramente denunciata nell’enciclica di Giovanni Paolo II “Veritatis splendor” -, che comporterebbe un orientamento fondamentale atematico soprannaturale verso Dio, espressione della “libertà trascendentale”, senza che le scelte particolari “categoriali” del libero arbitrio, quali che esse siano, possano compromettere questa opzione che comunque comporta in tutti lo stato di grazia. Come non rivedere qui in qualche modo anche la dottrina luterana della sufficienza della “fede” - il “trascendentale” - e dell’irrelevanza, dell’inutilità o dell’indifferenza delle “opere” - il “categoriale”?

Si noti però che anche nello stato ipotetico di “natura pura”, si richiederebbe una grazia soprannaturale, non per gli effetti fisici della conversione, ma per il modo in cui avverrebbe, e cioè in quanto si presenterebbe come la restituzione di un principio vitale perduto (analogia con la risurrezione del morto).

La remissione dell’offesa a sua volta richiede una grazia soprannaturale e ciò anche nella natura pura, una remissione almeno intrinseca a modo di un atto continuato concesso da Dio. Non si richiede infatti solo la remissione del reato del peccato, ma di tutto ciò che Dio potrebbe chiedere come riparazione per il peccato, compresa la soddisfazione soprannaturale, che può verificarsi *ex stricto rigore iustitiae* solo da parte di una persona divina (= quella di Cristo Redentore).

8) **La necessità della grazia per evitare i peccati.**

SAN TOMMASO.

S.Tommaso ammette per **lo stato di natura integra** la possibilità di evitare ogni peccato sia mortale che veniale, in quanto il peccato consiste nell’allontanarsi da ciò che è secondo la natura, cosa che poteva essere evitata dall’uomo nel possesso integro delle sue capacità naturali. Anche qui però era necessario l’aiuto divino conservante la natura nel suo bene.

Nello stato di natura corrotta, invece, c’è bisogno della grazia abituale sanante, il cui effetto medicinale raggiunge innanzitutto la mente, mentre l’appetito inferiore rimane ancora disordinato (concupiscenza)¹⁷⁴. Si può allora evitare ogni **peccato mortale** che è soggetto alla ragione¹⁷⁵, ma non ogni **peccato veniale** a causa della sensualità i cui singoli moti sono reprimibili dalla ragione in successione (e perciò sono volontari), ma non tutti insieme, perché quando ne è represso uno, può sorgerne un altro e perché la ragione non può essere così attenta da evitarli tutti¹⁷⁶.

-76-

La natura decaduta prima della giustificazione e quindi affetta dal peccato mortale può evitare i singoli peccati mortali e per un certo tempo. Non è infatti necessario che pecchi sempre in ogni suo atto, ma non può rimanere senza peccato mortale per lungo tempo. Infatti, come l’appetito inferiore deve sottomettersi alla ragione, così la ragione a sua volta deve sottomettersi a Dio costituendo in esso il fine della sua volontà. Il fine poi regola tutti gli atti umani come il giudizio della ragione gli atti dell’appetito inferiore. Ora, come quando l’appetito inferiore non è completamente sottomesso alla ragione non si possono evitare dei moti disordinati della sensualità, così quando la ragione umana non è sottomessa a Dio, ne segue che avvengono molti disordini nella stessa ragione.

In questo stato infatti l’uomo non ha il suo cuore fermo in Dio e perciò, siccome gli si presentano molte cose per cui egli si allontana da Dio, spesso pecca mortalmente. Soprattutto negli atti impreveduti si segue il fine presupposto e l’abito già contratto, anche se, nel caso che la ragione intervenga energicamente, l’uomo può agire contro il fine preconcetto e contro l’inclinazione dell’abito contratto. Ma l’uomo non può essere sempre in una tale premeditazione della ragione e perciò non può perseverare a lungo senza agire secondo la volontà disordinata (cioè contraria a Dio per mezzo del peccato mortale).

¹⁷⁴ Il che non toglie che l’origine del peccato resti sempre la volontà e non l’appetito sensitivo, che può dare solo occasione a peccare, ma che non ne è la causa profonda.

¹⁷⁵ In quanto comporta la ribellione della ragione alla legge divina e quindi una perversione volontaria della ragione.

¹⁷⁶ Non si tratta solo della ribellione della sensualità, ma anche nel peccato veniale c’è una corruzione morale della ragione, magari in materia leggera, o anche in materia grave, ma allora in tal caso, la colpa si attenua per il fatto che la ragione resta oscurata dalla prepotenza o la seduzione dei moti passionali - per esempio nei peccati di sesso. Così pure anche nel peccato mortale può esserci una ribellione della sensualità - possono valere ancora esempi tratti da peccati sessuali.

Anche se l'uomo peccatore non può evitare un altro peccato mortale senza la grazia, quest'ultimo però cade sotto la sua responsabilità, perché è colpa sua se non si prepara alla grazia, per mezzo della quale poi potrebbe evitare il peccato.

La correzione esterna non giova senza l'aiuto divino interno.

E' vero che "ciò che l'uomo vuole, gli sarà dato", ma affinché possa volere il bene ha bisogno dell'aiuto della grazia.

I. I precetti riguardanti le virtù teologali.

Obiezione di DURANDO.

Nello stato di natura integra non è possibile evitare ogni peccato, perché vi erano i precetti della carità, speranza e fede che non si possono adempiere senza la grazia e perciò si poteva peccare di omissione contro tali precetti.

Risposta del GAETANO.

Altro è poter adempiere tali precetti ed altro è poter evitare il peccato di omissione contro di essi. Il primo richiede un dono soprannaturale; per il secondo basta non porre l'ostacolo da parte del soggetto naturale, perché si tratta di un precetto positivo che obbliga solo in uno stato determinato che è quello della natura elevata al fine soprannaturale.

-77-

II. Lo stato di peccato mortale¹⁷⁷.

Non solo è allontanamento da Dio, ma anche conversione disordinata ad un fine particolare, la quale costituisce il fine "preconcepito", del quale parla San Tommaso.

L'essere in peccato mortale però può avvenire in vari modi:

1. **Formalmente e di per sé.** E' il caso di colui che sa di essere in peccato e non se ne cura. Egli è nel peccato secondo il fatto e secondo l'affetto.
2. **Formalmente e di per sé da parte dell'oggetto, accidentalmente da parte dell'agente.** E' colui che sa e vuole essere nella situazione che oggettivamente costituisce un peccato mortale senza considerare (con ignoranza non scusante) che si tratta di peccato mortale. E' nel peccato secondo l'affetto *per se* oggettivamente, *per accidens* soggettivamente.
3. **Soltanto accidentalmente.** E' chi né sa né vuole essere in peccato mortale, benchè lo sia di fatto senza saperlo dopo un esame di coscienza diligente, ma insufficiente. E' nel peccato solo secondo il fatto, ma non secondo l'affetto.

Il primo ha l'affetto completamente distolto da Dio, fine ultimo.

Il secondo può avere l'affetto ordinato a Dio secondo l'intenzione e cercherà di evitare altri peccati, ma avrà l'affetto disordinato in quella determinata materia che costituisce peccato mortale.

Il terzo è secondo l'affetto già semplicemente soggetto a Dio, anche se di fatto non lo è.

Solo i primi due hanno l'affetto in qualche maniera disordinato e perciò non potranno perseverare a lungo senza cadere; **il terzo** comincia già ad essere salvato dalla grazia divina e non peccerebbe se ricevesse così i sacramenti.

III. Il fondamento dell'impossibilità di evitare tutti i peccati veniali.

I peccati veniali deliberati¹⁷⁸ (di materia leggera) possono essere evitati con degli aiuti naturali ordinari, ma non tutti i peccati veniali in modo assoluto, perché vi sono dei peccati veniali

¹⁷⁷ E' lo stato di coloro che, come dice il *Benedictus*, "stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte"

indeliberati (cioè di atto imperfetto anche se di materia grave) e questi non possono essere evitati¹⁷⁹ tutti insieme senza legame col fomite, il che si è realizzato solo nella Madonna per un privilegio che non è né generale, né speciale, ma specialissimo (concesso solo a lei)¹⁸⁰.

-78-

9) **Necessità della grazia per fare il bene ed evitare il peccato in coloro che hanno già la giustificazione.**

SAN TOMMASO.

S.Tommaso riferisce l'analogia di Sant'Agostino tra l'occhio e la luce sensibile da una parte e l'anima e la luce eterna della giustizia dall'altra parte. L'occhio, pur essendo sano, non vede nulla se non è illuminato. Così l'anima, pur essendo giustificata, non può vivere rettamente se non è aiutata da Dio, il quale continua ad infonderle la luce eterna della sua giustizia.

In genere per vivere bene si richiede un duplice aiuto divino:

- Uno, abituale, che si presenta rispetto alla natura come:
 - sanante (facendole raggiungere il bene connaturale) ed
 - rilevante (rendendola capace del merito della vita eterna e quindi di un bene strettamente soprannaturale),
- un altro, attuale, che muove l'uomo ad agire.

L'uomo giustificato ha già la grazia abituale e perciò non ha bisogno di un'altra grazia abituale per vivere bene; **ha invece sempre bisogno dell'aiuto attuale.**

Questo per un motivo:

- a) **generale**: in quanto ogni cosa creata ha bisogno della mozione divina per passare ad un qualsiasi atto;
- b) **speciale**: in quanto la natura decaduta e riparata rimane corrotta:
 - quanto alle potenze inferiori (fomite del peccato) e
 - quanto all'oscurità dell'intelletto (ferita dell'ignoranza) il quale facilmente si perde in mezzo a tanti eventi esterni e rimane disorientato anche per quanto riguarda la conoscenza di se stesso.

Perciò è necessario che Dio:

- ci diriga interiormente e
- ci protegga esteriormente

ed a questo scopo si prega nell'orazione del Signore:

- "non ci indurre in tentazione" e
- "sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra".

-79-

Il dono abituale non esclude la necessità dell'aiuto attuale, che pertanto non è superfluo. In genere vale infatti il principio secondo cui la creatura deve essere conservata continuamente nel bene che ha ricevuto dal Signore e sarebbe naturalmente assurdo dire che per questo ogni bene è superfluo. Ciò vale addirittura nella perfezione della grazia che si verificherà nella gloria, la quale a

¹⁷⁸ Ogni peccato è per definizione un atto deliberato; se no, non è peccato o è peccato inconscio.

¹⁷⁹ Il peccato indeliberato non è peccato, se non soltanto materialmente, ma non costituisce colpa della quale occorra pentirsi o confessarsi.

¹⁸⁰ Il Concilio di Trento non distingue peccati veniali deliberati e indeliberati, ma, con S.Tommaso parla semplicemente di peccati veniali, mentre, stando a S.Tommaso, che non conosce quella distinzione, il peccato, ogni peccato, per definizione, è *sempre un atto deliberato*. La distinzione tra peccato deliberato e indeliberato può avere un senso solo in riferimento al fatto che rispettivamente sia presente o assente l'avvertenza o ossia il sapere di peccare. Pertanto, quando il Concilio di Trento dice che il "peccato veniale" non può essere evitato, parla evidentemente del peccato *deliberato*, cioè del vero peccato, possibile e doveroso oggetto del pentimento e del sacramento della confessione.

sua volta avrà ancora bisogno di un continuo aiuto di Dio. Nello stato presente però un tale aiuto si richiede più specialmente, perché la grazia non è ancora perfetta, non operando una guarigione completa dell'uomo, ma solo parziale.

Le Persone divine che abitano in noi per mezzo della grazia abituale non si limitano all'effetto della stessa grazia abituale, ma la loro mozione attuale ci muove e ci protegge al di là di tale effetto¹⁸¹.

QUESTIONI CONNESSE.

I. L'aiuto della grazia rispetto al fare il bene e evitare il male.

Fare il bene e evitare il male si può intendere:

- a) **In senso indefinito**, per ogni opera buona o cattiva riducendo così la domanda a chiedersi se l'uomo può fare **qualche** opera buona ed evitare **qualche** peccato. Di ciò non si parla qui, perché è evidente che qualche bene si può realizzare e qualche male sfuggire, anche in stato di peccato mortale e tanto più in stato di grazia senza un altro aiuto speciale,
- b) **In senso universale**, per ogni bene ed ogni male **nel loro insieme** e anche questo non è l'oggetto di questo articolo, perché l'aiuto speciale si richiede nello stato di grazia non solo per evitare peccati veniali (a ciò si richiederebbe addirittura un aiuto specialissimo), ma ce n'è bisogno anche per evitare i peccati mortali (da lì la necessità di un aiuto aggiunto rispetto alla perseveranza futura),
- c) **In senso assoluto** e quindi senza determinazione particolare, intendendo per bene e male il bene consono e il male dissono rispetto allo stato di grazia in cui ci si trova. Questo è il senso dell'articolo presente, il quale risponde che non si può fare il bene ed evitare il male senza un aiuto attuale speciale, perché la grazia abituale non dà tutto ciò che sarebbe richiesto per questo lasciando la parte inferiore inferma e l'intelletto oscurato dall'ignoranza.

-80-

Queste ferite che rimangono nell'anima, dopo un tempo più o meno lungo non tarderebbero ad indurla in peccato in quanto l'anima tende, a causa della sua infermità, a lasciarsi ingannare dai fantasmi dell'intelletto ancora ottenebrato. Ciò non esclude però che per questa o quest'altra opera buona ci si possa valere della grazia abituale in maniera ordinata e quindi corrispondente alla misura del dono abituale. Così non si richiede in tutto la grazia attuale soprannaturale e speciale, ma in certe opere particolari può essere anche la grazia in generale. Si richiede invece un aiuto attuale soprannaturale e speciale per realizzare la totalità di quel bene soprannaturale che ci è proporzionato in virtù del dono abituale.

San Tommaso dice che anche la minima grazia è sufficiente a reprimere tutte le tentazioni insorgenti sia dall'infermità della carne, che dall'oscurità dell'intelletto, ma questo si deve dire della grazia **considerata in se stessa, in quanto però si considera in questo determinato soggetto**, al quale non toglie tutte le ferite del peccato. Allora sarà necessario un aiuto attuale speciale, perché l'uomo non si lasci trascinare dall'infermità della sua sensualità e dall'oscurità del suo intelletto (cf. III, q. 70, a.4)

Siccome la necessità della grazia è dovuta in considerazione dell'ignoranza dell'intelletto, anche nei confronti degli eventi esterni rispetto al bene strettamente soprannaturale della vita eterna, e siccome l'uomo, anche nella natura integra e in stato di grazia originale ignorava l'ordine di questi eventi esterni rispetto al suo fine ultimo soprannaturale, si deve ritenere necessario un aiuto soprannaturale speciale anche per questo stato; si tratterà allora di un aiuto piuttosto esterno (direzione provvidenziale).

¹⁸¹ In quanto Esse ci muovono direttamente, al di là della mediazione della grazia.

II. Motivo per cui i giustificati non possono evitare gravi tentazioni e praticare tutta la legge di Dio senza un aiuto speciale.

Anche se l'uomo diventa sano quanto alla mente e alla parte superiore appetitiva (volontà) rimane però in lui l'infermità quanto alla ribellione delle potenze inferiori e l'oscurità o debolezza della ragione¹⁸². Ora, per resistere alle tentazioni insorgenti, non basta l'abito della grazia giustificante, che è un principio dato a modo di inclinazione affettiva, ma non a modo di un'ultima ragione volitiva che è la bontà praticamente conosciuta.

-81-

L'aiuto speciale sarà allora richiesto affinché l'uomo possa conoscere in maniera adeguata il vero bene atto a costituire una retta ragione appetitiva.

Un simile aiuto non è dovuto e quindi è speciale, perché si aggiunge ad una forma abitualmente prevalente nel soggetto.

III. In che modo si può parlare di grazie attuali soprannaturali ordinarie (dovute allo stato di grazia abituale).

L'aiuto si dà alla persona e non all'abito. Ma siccome la persona umana non ha nessun diritto a qualsiasi realtà soprannaturale, sotto questo aspetto ogni grazia soprannaturale è speciale e quindi non dovuta.

In virtù del principio *quod* (persona)¹⁸³, la grazia non è dovuta, mentre in virtù del principio *quo* (grazia abituale) l'aiuto attuale può essere dovuto, se non eccede la proporzione del dono abituale. L'aiuto attuale può essere perciò dovuto alla persona non di per sé, ma accidentalmente, se si prende in considerazione il motivo, per cui (*quo*) un tale aiuto può essere dovuto, che è grazia abituale. Semplicemente e di per sé però non è dovuto e potrebbe essere sempre negato alla persona. Né si può insistere sull'analogia con l'ordine naturale, perché le forze operative naturali sono proprie dei suppositi, ma la grazia santificante, per quanto riguarda la sua origine, non è "propria" della persona umana¹⁸⁴. Il modo di parlare di un concorso generale ed ordinario, cioè dovuto, sarà perciò diverso per l'ordine naturale e quello soprannaturale.

10) Necessità dell'aiuto divino in vista della perseveranza finale.

La perseveranza si chiede con la preghiera ("sia santificato il tuo nome"), anche da coloro che già sono santificati dalla grazia giustificante, il che vuol dire che Dio la dà anche ai giusti come dono speciale aggiunto.

Divisione della perseveranza:

¹⁸² La grazia sana tutte le potenze dell'uomo, anche quelle inferiori; nel contempo però questa sanazione nella vita presente non è mai perfetta, per cui daccapo tutte le potenze conservano una certa difettosità. Questa idea che si sana la mente ma non si sanano i sensi sembra un po' platonica e poco biblica.

¹⁸³ La grazia ha due principi: un principio quasi materiale, che ad essa dispone, che è il soggetto che riceve la grazia (*quod*) e un principio formale, per il quale il soggetto è in grazia (*quo*).

¹⁸⁴ Per questo il modello rahneriano dell'"autotrascendenza" per rappresentare la dinamica della grazia è ingannevole o quanto meno equivoco, perché dà l'idea che la grazia provenga dal basso, ossia dal soggetto, mentre invece la grazia proviene dall'alto, ossia da Dio, anche se certamente il soggetto, una volta ricevuta la grazia è in grado di innalzarsi verso Dio.

- abito della mente in virtù del quale l'uomo rimane saldo senza lasciarsi scoraggiare dalle tristezze (come il continente non si lascia trascinare dalle concupiscenze);
- abito secondo cui si ha un proposito fermo di perseverare fino alla fine;
- la continuazione del bene fino alla fine della vita (perseveranza finale).

-82-

I primi due tipi di perseveranza spettano alle virtù morali e sono quindi infusi insieme con la grazia santificante, ma il terzo tipo di perseveranza non richiede nell'uomo giustificato un altro dono di grazia santificante, bensì un aiuto (speciale) di Dio che lo protegge e lo dirige in maniera tale che egli possa resistere a tutte le tentazioni (cf. art. prec.).

In questo senso la perseveranza costituisce oggetto di una preghiera impetrativa.

Si potrebbe perciò pensare che qualcuno sia giustificato, ma non perseveri fino alla fine della sua vita.

Nello stato di giustizia originale Dio ha dato all'uomo il potere di perseverare, ma non il perseverare di fatto; nello stato di natura riparata Dio dà e il potere di perseverare e il fatto di perseverare e così la donazione in Cristo supera il peccato di Adamo. Ma il potere di perseverare era maggiore nello stato originale che nello stato presente, perché allora l'uomo era sano e quanto alla mente e quanto alle potenze inferiori, mentre nello stato presente la sanità è iniziata quanto alla mente, ma non ancora perfetta quanto alle potenze inferiori ("carne")¹⁸⁵. L'integrità piena sarà recuperata nella patria in uno stato di grazia perfetta, che conferirà all'uomo non solo il potere e il fatto di perseverare, ma l'impossibilità di non perseverare, cioè l'impeccabilità.

QUESTIONI CONNESSE.

I. La grazia e l'uso della grazia.

La grazia abituale è sufficientemente costituita in se stessa come un abito, ma per il suo uso attuale si richiede un aiuto attuale aggiunto. Così può avvenire che a taluni sia stata data la grazia senza che sia stato dato loro l'agire concreto ed effettivo nelle circostanze richieste. Con il permesso divino un uomo costituito già in grazia può perderla peccando mortalmente. Così tutti coloro che sono in grazia hanno la capacità di agire bene, di resistere alle tentazioni e di perseverare, ma non tutti mettono in atto tale capacità perché non tutti hanno le condizioni aggiunte che sono richieste per questo.

-83-

II. La perseveranza finale.

La perseveranza finale ha luogo sia in coloro che per lungo tempo si mantengono giusti per mezzo di un aiuto speciale, perché una tale continuazione nel bene soprannaturale sarebbe altrimenti impossibile, ma anche in **coloro che si convertono poco prima di morire**, così che la perseveranza in stato di grazia si verifica in costoro solo durante un breve spazio di tempo, in cui per giunta di rado capitano tentazioni gravi. Ci si chiede allora se anche per loro rimane valida la conclusione dell'articolo che esige per la perseveranza finale un aiuto speciale.

La risposta è positiva e ciò perché la congiunzione tra lo stato di grazia e il conseguimento del fine ultimo nel momento della morte è un effetto particolare della provvidenza e della predestinazione e perciò esige un aiuto particolare, speciale, di grazia attuale. La perseveranza infatti che riguarda la fine della vita è un effetto speciale e proprio di Dio, l'effetto ultimo e proprio

¹⁸⁵ "Lo spirito è pronto, ma la carne è debole". La grazia risiede innanzitutto nello spirito (mente) e da lì, sotto la guida dello spirito, vivifica tutta la persona, compreso il corpo. Tuttavia, come si è già visto, anche nella mente resta la resistenza e l'opposizione dell'"uomo vecchio", per cui la mente, anche se in grazia, deve innanzitutto terminare di guarire se stessa valendosi della grazia che le è stata data e studiandosi di aumentarla.

della predestinazione che non si può ottenere per mezzo della comune provvidenza, ma esige un aiuto speciale corrispondente alla predestinazione speciale.

La morte stessa, considerata secondo la sua comune ragione, è solo la pena per il peccato, ma, considerata come condizione per conseguire la gloria, è data per mezzo di una provvidenza speciale di Dio come anche la stessa beatitudine e la protezione da eventuali tentazioni, che potrebbero insorgere durante il periodo tra la prima giustificazione e la morte, una protezione data dall'esterno affinché non si verifichino ed interiormente affinché, se si verificano, non prevalgano.

La grazia abituale dà perciò diritto alla vita eterna, ma non dà diritto ad una permanenza in un soggetto mutabile a causa del suo libero arbitrio naturale¹⁸⁶. Così la grazia abituale merita la vita eterna, ma non la perseveranza (per quest'ultima si richiede l'influsso efficace di Dio che ha ragione di principio e non di termine e per conseguenza non è oggetto di merito: cf. q.114,a.9)¹⁸⁷.

Il dono della perseveranza racchiude in sé non solo l'aiuto sufficiente per perseverare, ma anche l'aiuto efficace, per mezzo del quale un uomo di fatto persevera.

Un tale aiuto è composto da diversi fattori :

- dalla provvidenza esterna di Dio (provvidenza in ordine alla morte in grazia e protezione da eventuali tentazioni):
- da aiuti interni efficaci per vincere le tentazioni, se dovessero sorgere;
- dalla continuazione di tali aiuti se si deve perseverare a lungo.

-84-

Il primo aiuto basta per chi muore subito dopo la remissione dei suoi peccati; il secondo basta per chi deve perseverare solo per poco tempo; il terzo si richiede per chi deve mantenersi in grazia per un tempo prolungato.

Nello stato di natura integra la perseveranza finale avrebbe richiesto un aiuto speciale non per evitare i peccati contro la legge naturale, ma per evitare i peccati contro i precetti soprannaturali positivi dati in aggiunta alla legge naturale.

Q. 110

L' ESSENZA DELLA GRAZIA.

Divisione della questione.

Essenza della grazia:
▶ considerata in se stessa:

¹⁸⁶ La mutabilità del libero arbitrio rende possibile la perdita come il recupero della grazia perduta. Invece in Rahner, per il quale la grazia non si perde, ma è un "esistenziale" della persona, le oscillazioni del libero arbitrio non impediscono il permanere della grazia, che è oggetto della libertà "trascendentale" ("opzione fondamentale") costituente la persona, e non di quella "categoriale", propria del libero arbitrio. Cf nota 173.

¹⁸⁷ La perseveranza finale, con la quale noi siamo definitivamente salvi, non può essere meritata, perché la salvezza non è sostanzialmente frutto del merito, ma dono della divina misericordia, la quale pertanto va chiesta nella preghiera, dono che peraltro Dio offre a tutti. Ecco perché la perseveranza è un dono, il dono dei doni, che va insistentemente chiesto, come per esempio facciamo nell'Ave Maria: "Prega per noi nell'ora della nostra morte".

Salvarsi, cristianamente parlando, vuol dire *essere salvati*. In ciò Lutero aveva ragione a negare il merito. Invece sbagliava nel negare il merito delle opere, rese possibili dalla grazia abituale. Ma, come dice l'Autore, per la perseveranza finale non basta la grazia abituale, ma occorre una grazia ulteriore, quella appunto della perseveranza.

Dunque noi propriamente non possiamo meritare la salvezza, però possiamo dobbiamo meritare *in vista* della salvezza. Dio ci salva, *se osserviamo i comandamenti*. E' qui che Lutero ha sbagliato: nel credere che noi possiamo salvarci "sola fide", *indipendentemente dalle opere*, contro quello che dice S.Giacomo, che del resto Lutero (comprensibilmente) disprezzava.

E' qui che casca il moderno buonismo, che segue le orme di Lutero: nel credere che ci salviamo tutti, indipendentemente dalle opere o che comunque le nostre opere siano buone o considerate "buone" da Dio. Per i buonisti la bontà di Dio sta nel fatto che Egli non chiude un occhio ma li chiude tutti e due.

- | |
|--|
| <ul style="list-style-type: none"> - in genere: se è qualcosa nell'anima (1) - in specie: se è una qualità (2) |
| <ul style="list-style-type: none"> ▸ considerata rispetto alle altre realtà: <ul style="list-style-type: none"> - rispetto alle sue parti quasi potenziali (virtù) (3) - rispetto al suo soggetto (essenza dell'anima) (4) |

I. La grazia è una realtà dell'anima umana.

Dottrina della Chiesa.

“Si quis dicit homines iustificari vel sola imputatione¹⁸⁸ iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sactum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, a.s.”(Concilio di Trento, sess.VI, Decr. *de iustificatione*, can.11, DS 1561).

SAN TOMMASO.

S.Tommaso distingue un triplice modo di parlare di “grazia”:

1. grazia come amore ricevuto da qualcuno = essere grati, cioè graditi, accetti;
2. grazia come dono gratuitamente concesso, secondo l'espressione “far grazia”;
3. grazia come ricompensa per il beneficio concesso: “render grazie”¹⁸⁹.

Tra questi significati vi è una interdipendenza in quanto (2) dipende da (1) e (3) da (2).

I significati (2) e (3) implicano qualcosa di reale nel soggetto, sia il dono (2) che la riconoscenza per esso (3).

Per quanto riguarda la grazia propriamente intesa come dono, vi è però una differenza tra la grazia di Dio e la grazia di un uomo.

-85-

La grazia di Dio.

Ma	L'atto della volontà divina per il bene delle creature è l'amore.
Mi	Ora, il bene della creatura viene dalla volontà divina.
Co	Perciò dall'amore col quale Dio vuole bene alla creatura deriva qualche bene nella creatura.

La grazia di un uomo.

Mi	L'atto della volontà umana riguardo ad un bene è l'amore.
Ma	La volontà umana è mossa ¹⁹⁰ dal bene già esistente nelle cose.
Co	E perciò l'amore umano non causa del tutto la bontà della cosa amata, ma la suppone o parzialmente o totalmente.

L'amore di Dio è perciò fattivo del bene che ama e quindi da ogni atto di amore divino risulta nella creatura qualche bene causato in un certo momento, ma non coeterno con l'amor eterno (Dio vuole dall'eternità che un tale bene derivi alla creatura in un tale momento preciso. L'amore

¹⁸⁸ Si tratta dell'imputazione forense sostenuta da Lutero, da non confondere con quanto la Bibbia dice dell'obbedienza di Abramo, che “gli fu computata come giustizia”, benchè ancora non lo fosse perché non era ancora giunto Cristo. Ma il cristiano non è più sotto il regime della vecchia alleanza, ma di quella nuova.

¹⁸⁹ Ringraziamento, “eucaristia”.

¹⁹⁰ O stimolata.

stesso¹⁹¹ è perciò eterno, ma i suoi effetti sono temporali¹⁹²; per conseguenza la volontà di Dio è immutabile in se stessa, anche se può cambiare nei suoi effetti¹⁹³).

Secondo la differenza del bene che Dio vuole alle creature si deve distinguere un duplice amore di Dio rispetto alle creature:

- **l'amore comune** con cui Dio ama universalmente tutte le cose¹⁹⁴ ed a questo amore corrispondono i **doni naturali** che Dio conferisce nella creazione,
- **l'amore speciale** con cui trae la creatura ragionevole al di là della sua condizione naturale alla partecipazione del bene divino; secondo questo amore si dice che Dio ama semplicemente una creatura volendole semplicemente il **bene eterno** che è Egli stesso.

LA GRAZIA E' PERCIO' NELL'UOMO UNA REALTA' SOPRANNATURALE PROVENIENTE DA DIO.

Un altro significato possibile della grazia è quello che si collega con il significato (1) ed è **l'amore eterno di Dio** (l'atto divino eterno con cui Dio attivamente ama) e questa grazia si chiama **grazia della predestinazione**, perché Dio predestina gratuitamente.

Si noti a proposito della predestinazione quanto dice San Tommaso in I, q.23, a.2. c.a. La predestinazione stessa non è qualcosa nei predestinati, ma solo nel predestinante. Essa infatti appartiene alla provvidenza divina in ragione dell'ordine delle cose al fine, a cui la predestinazione aggiunge la trasmissione della creatura ragionevole al suo fine soprannaturale).

-86-

La provvidenza poi è qualcosa nell'intelletto del provvidente. **Nella sua esecuzione** però la provvidenza diventa governo delle cose, il quale è attivamente nel governante e passivamente nei governati. Per conseguenza, la **predestinazione in se stessa** è solo nel predestinante come ragione dell'ordinazione di taluni alla vita eterna, mentre **l'esecuzione** della predestinazione è attivamente in Dio, passivamente nei predestinati.

Dio è vita dell'anima (cf. ad 2) non a modo di causa formale¹⁹⁵, bensì a modo di causa efficiente. Tra la forma e la materia non vi è nulla di intermedio, ma tra l'agente¹⁹⁶ e il soggetto c'è qualcosa di intermedio¹⁹⁷, perché l'agente non forma il soggetto per la sua sostanza¹⁹⁸, bensì per mezzo della forma¹⁹⁹ che produce in esso.

Si noti che questo vale sia per la grazia attuale come mozione creata transeunte ricevuta passivamente nelle potenze operative²⁰⁰, anche se la forma della prima²⁰¹ è data per informare, quella della seconda²⁰² invece per agire. Ogni grazia suppone pertanto un conferimento attivo in linea di causalità efficiente di una forma creata intermedia passivamente ricevuta nell'essenza dell'anima e nelle sue potenze.

¹⁹¹ In Dio, coincidente con la stessa essenza di Dio.

¹⁹² Dio però non agisce *nel* tempo, ma *sul* tempo.

¹⁹³ Dio vuole ed attua molti effetti nello spazio e nel tempo, a senza essere Egli stesso né temporale né spaziale. Egli vuole tutto con un unico immutabile ed eterno atto di volontà, che è Egli stesso.

¹⁹⁴ Anche i dannati dell'inferno.

¹⁹⁵ Altrimenti avremmo il panteismo. Per questo in Rahner, che parla di causa "quasi-formale", abbiamo un quasi-panteismo.

¹⁹⁶ Creato.

¹⁹⁷ L'azione secondo una forma che emana dall'agente.

¹⁹⁸ L'agente non forma il soggetto in forza della sua sostanza di agente, ma della sua azione, distinta dal soggetto agente.

¹⁹⁹ Distinta dal soggetto.

²⁰⁰ Sembra che manchi: "sia per la grazia abituale".

²⁰¹ Grazia attuale.

²⁰² Grazia abituale.

2) La grazia come moto e come qualità.

Ma	La grazia è l'effetto della gratuita volontà di Dio.
Mi	L'aiuto derivante per l'uomo dalla gratuita volontà di Dio è duplice: a) quello per mezzo del quale l'anima dell'uomo è mossa da Dio a conoscere, volere e fare qualcosa; b) quello con cui Dio infonde nell'anima un dono abituale.
Co	La grazia è perciò duplice: a) sia un certo moto dell'anima (come l'atto soprannaturale del motore in movimento), b) sia un dono abituale che è una qualità .

Ma ¹	Non è conveniente che Dio provveda meno in vista del bene soprannaturale che in vista del bene naturale.
Mi ¹	Ma le creature naturali ricevono non solo dei moti attuali in vista del loro atto, ma anche delle forme e delle forze che sono dei principi di atti, in maniera tale che le creature sono inclinate da se stesse ai loro atti, i quali risultano così connaturali e quindi facili.
Co ¹	A <i>fortiori</i> perciò Dio infonde delle forme e qualità soprannaturali in quelle creature che muove alla consecuzione del bene soprannaturale, perché esse stesse siano mosse da Dio con soavità e prontezza alla consecuzione di questo bene. E TALE DONO DI GRAZIA E' UNA QUALITA'.

-87-

San Tommaso prova la convenienza di un dono soprannaturale concesso all'uomo a modo di abito e perciò di qualità, perché l'abito è la prima specie della qualità (seguono potenza, passione, e figura) e si definisce come *accidens difficulter mobile, disponens subiectum ad bene vel male se habendum in seipso*²⁰³.

L'azione della grazia abituale sull'anima (cf. *ad 1*) avviene in linea di causalità formale²⁰⁴ e non efficiente e così agisce immediatamente sul soggetto.

L'accidentalità della grazia (cf. *ad 2*).

Ma	La sostanza: - o è la natura della cosa di cui è sostanza - o è una parte della natura (in questo secondo senso si dice che anche la materia e la forma sono "sostanza").
Mi	Ma la grazia è sopra la natura umana.
Co	Perciò non può essere né sostanza né forma sostanziale, bensì forma accidentale dell'anima ²⁰⁵ .

Ma ¹	La grazia è partecipazione della bontà divina.
-----------------	--

²⁰³ Accidente difficilmente mobile, disponente il soggetto in se stesso a trovarsi o a sentirsi bene o male.

²⁰⁴ Dà all'anima una nuova forma, una nuova bellezza, che si aggiunge alla forma naturale.

²⁰⁵ La grazia è sostanza solo in Dio. Infatti la grazia è vita divina, la quale sussiste da sé solo in Dio e qui coincide con Dio. Ma siccome la creatura è già sostanza per conto proprio, ciò che le si aggiunge (la grazia) non può essere che accidente. D'altra parte la grazia sussistente – come si è detto – è Dio. Quindi non può aggiungersi alla creatura una grazia sussistente a modo di accidente, perché questo è una semplice absurdità: la sostanza si oppone all'accidente e non può confondersi con esso. D'altra parte, rifiutare alla grazia il modo dell'accidentalità, conduce al panteismo, perché non resta che concepirla come sostanza, col rischio di confonderla con la sostanza della creatura. Resta dunque che la grazia è un accidente, benché sia "partecipazione alla vita divina". Per questo Rahner, che identifica la grazia con Dio, conduce al panteismo, confondendo la sostanza della creatura con la sostanza divina. Lutero, che rifiuta alla grazia il carattere di accidente, prepara alla lontana Rahner.

Mi ¹	L'anima partecipa della bontà divina imperfettamente.
Co ¹	La grazia ha un essere imperfetto nell'anima, più imperfetto ²⁰⁶ del modo di essere dell'anima stessa (la grazia infatti è un accidente, l'anima una forma sostanziale).

Distinzione:

- **secondo la sua essenza** la grazia è più nobile dell'anima essendo un'espressione ed una partecipazione della bontà divina,
- **secondo il suo modo di essere**, invece, la grazia è meno perfetta (in quanto l'essere accidentale è meno perfetto dell'essere sostanziale).

L'essere creato della grazia (cf. ad 3).

Ma	Divenire e corrompersi si dice di per sé solo di ciò che ha l'essere per sé ²⁰⁷ .
Mi	L'essere dell'accidente non è per sé, ma nell'altro(=soggetto).
Co	L'accidente non si genera o si corrompe, ma piuttosto si genera o si corrompe il soggetto secondo questa determinata proprietà accidentale ²⁰⁸ .

-88-

Ma ¹	L'essere creato si dice di per sé solo della sostanza e non degli accidenti.
Mi ¹	Ma la grazia ha un essere accidentale nell'uomo.
Co ¹	La grazia non si dice "creata" propriamente ²⁰⁹ , ma piuttosto si dice creato o ricreato l'uomo secondo essa ²¹⁰ (e ciò senza meriti presupposti come anche la creazione esclude ogni realtà presupposta).

QUESTIONI CONNESSE.

I. Gli effetti della grazia abituale e il suo soggetto.

Siccome la grazia abituale è in se stessa un abito entitativo, i suoi effetti propri appartengono all'essere e non all'agire e ci sono anche quando l'uomo attualmente non opera.

Gli effetti singoli sono:

1. elevare l'animo all'ordine soprannaturale;
2. rendere l'uomo gradito ed amabile da parte di Dio;
3. purificare dal peccato e rettificare interiormente l'uomo;
4. fare dell'uomo figlio adottivo di Dio conferendogli il diritto alla gloria come alla sua eredità,
5. avere Dio inabitante in noi.

L'effetto primario (presupposto a tutti gli altri) è quello di **rendere l'uomo partecipe della natura divina**; si tratta infatti dell'effetto più interiore e più specifico.

²⁰⁶ Meno perfetto.

²⁰⁷ In sé o sostanziale.

²⁰⁸ L'arrossire o impallidire non si dice del rosso o del pallido, ma della persona che arrossisce o impallidisce.

²⁰⁹ Resta comunque che si può e si deve dire creata, perché può essere distrutta dal peccato. Ora l'increato (Dio) non può essere distrutto. Rahner è coerente (nell'errore) nell'identificare da una parte la grazia con Dio e nel sostenere dall'altra che essa non può essere persa.

²¹⁰ "Nuova creatura", come dice S.Paolo. L'uomo è "ricreato ad immagine di Cristo".

Il soggetto obbedenzialmente capace della grazia è solo **la natura** ragionevole. Se la grazia per assurdo esistesse in un soggetto inanimato²¹¹, allora potrebbe essere in esso non formalmente come grazia, ma solo come qualità.

Dio è per natura sua Intelletto e perciò una partecipazione di Lui vi può essere solo in una natura dotata di intelletto. Perciò solo una creatura ragionevole è obbedenzialmente capace di avere in sé la vita soprannaturale di grazia e di gloria.

-89-

II. La grazia come partecipazione della natura divina.

Diversi tipi di partecipazione:

- a) **Morale.** Avviene per mezzo di un atto della volontà, in cui si designa una cosa per rappresentarne un'altra o appartenere ad essa: così si assume la moglie in società coniugale.
- b) **Fisica.** Conviene ad una realtà in virtù della sua stessa natura, escludendo ogni patto o atto della volontà. Ad es. l'immagine per natura sua rappresenta l'oggetto che raffigura;
 - **virtuale:** partecipazione di una virtù per produrre o contenere in sé ciò che ha la partecipazione formale. Così la specie impressa è una partecipazione formale²¹² dell'oggetto, perché contiene la specie espressa che ne è la partecipazione (rappresentazione) formale; il seme è una partecipazione virtuale della forma del generante, perché contiene la virtù di produrre il simile a sé, in cui la forma del generante è partecipata formalmente.
 - **Formale.** E' la partecipazione di ciò che formalmente è in un altro. Così l'aria partecipa la luce del sole.

I beni naturali sono una partecipazione di ciò che Dio contiene non formalmente, bensì eminentemente e perciò sono **una partecipazione virtuale**.

I beni soprannaturali nell'uomo (grazia e gloria) sono una partecipazione di ciò che in Dio è formalmente e perciò costituiscono **una partecipazione formale**²¹³.

Difficoltà.

1. E' contraddittorio dire che l'atto puro, di per sé infinito, può essere formalmente partecipato in maniera finita. A questo²¹⁴, infatti, si richiede una formale convenienza tra il soggetto partecipante e la perfezione partecipata, che non vi può essere tra l'atto puro di per sé infinito e il soggetto umano per natura finito.

²¹¹ La grazia è una vita spirituale, per cui non può essere l'accidente di un soggetto infraspirituale, benché vivente. Un soggetto spirituale - come l'uomo - può governare con l'anima delle potenze vitali inferiori, perché dal più - in base al principio di causalità - può emanare il meno; ma un soggetto vivente infraspirituale o - peggio ancora - un soggetto inanimato, non può supportare delle funzioni spirituali superiori e a maggior ragione la vita della grazia, che è addirittura divina, salvo che non vogliamo lavorare di fantasia o esprimere contenuti meramente simbolici, come nelle mitologie delle religioni. Qualche racconto di tal genere lo abbiamo persino nella Sacra Scrittura, con l'asino di Balaam, che parla correggendo la stoltezza del profeta. E' chiaro o dovrebbe esser chiaro che quell'asino - sempre che il racconto sia storico - è stato sollevato miracolosamente e momentaneamente a compiere un atto impossibile a quelle che sono le facoltà naturali di un asino, del resto simbolo tradizionale della stupidità.

²¹² Intenzionale o spirituale.

²¹³ Riguardo all'*essenza*, nel senso che la grazia divina è di essenza divina così come Dio ha un'essenza divina. Ma dal punto di vista dell'*essere*, è chiaro che l'essere della grazia è solo analogo all'essere divino, altrimenti la grazia si identificerebbe con Dio ed avremmo il panteismo. Cf nota 205.

²¹⁴ Perché ciò possa verificarsi.

2. Non esiste specie intelligibile dell'essere intelligibile di Dio, perché anch'esso è atto puro. Per un motivo analogico²¹⁵ dovrebbe risultare impossibile una partecipazione dell'essere divino nell'uomo per mezzo della grazia.

Soluzione.

La partecipazione soprannaturale della natura divina consiste nella partecipazione della intellettualità divina che rende Dio in qualche maniera intelligibile a noi.

Nell'intellettualità divina si deve considerare:

- che è infinita ed infinitamente illuminante da parte di Dio (che né è quasi il soggetto),
- che la realtà a cui²¹⁶ termina e da cui è per così dire specificato l'intelletto divino è sommamente eccellente (oggetto).

- 90-

Secondo questa distinzione:

- non è formalmente partecipabile l'intellettualità "soggettiva" (fisica)²¹⁷ di Dio,
- **lo è invece** l'intellettualità oggettiva (intenzionale), cosicché la formale partecipazione per grazia è data dalla conoscenza della realtà divina in quanto divina²¹⁸.

La grazia è perciò la partecipazione formale della natura divina e della sua infinità come è in se stessa oggettivamente; tuttavia, non realizza questo in maniera infinita in sé (cioè nella grazia stessa) e dalla parte del soggetto (che è natura ragionevole creata e finita). Per costituire la partecipazione formale della natura divina per mezzo della grazia, basta perciò la convenienza formale²¹⁹ dalla parte dell'oggetto. **La grazia sarà allora una somiglianza dell'intellettualità divina rilevante la creatura ragionevole a considerare come oggetto specificante di una tale intellettualità soprannaturale e gratuita Dio stesso** (*ratione ipsius Deitatis*).

3. La distinzione tra grazia e virtù.

SAN TOMMASO.

S. Tommaso cita l'opinione di alcuni (Lombardo e in seguito San Bonaventura e tutta la scuola francescana), che sostengono la reale identità tra grazia e virtù ed ammettono una distinzione di ragione soltanto in quanto la grazia rende l'uomo "grato" cioè gradito a Dio e in quanto è gratuitamente concessa, mentre la carità dà la perfezione rispetto all'agire.

Bisogna invece dire che la grazia e le virtù sono realmente distinte:

Mi	Come le virtù acquisite dispongono l'uomo in ordine a quella natura per mezzo della quale è uomo, così le virtù infuse dispongono l'uomo in maniera più alta ad un fine più alto e per conseguenza in ordine ad una natura più alta .
----	---

²¹⁵ Simile.

²¹⁶ Sogg.: l'intellettualità divina.

²¹⁷ Ontologica.

²¹⁸ Non si tratta di partecipare dell'*essere* divino, di per sé incomunicabile, come del resto ciò vale per qualunque ente sostanziale come tale, ma si tratta di una *partecipazione intenzionale dell'essenza divina* non in quanto *esse subsistens*, in quanto *intelligibile* (per noi). Rahner, che come tutti gli idealisti confonde il pensiero con l'essere, non ha qui problemi a parlare, sotto pretesto della vita di grazia e della visione beatifica, di un'identificazione pura e semplice dell'essere increato con l'essere creato, come risulta dalla sua dottrina dell'"autocomunicazione" divina noetica ed ontologica ad un tempo.

²¹⁹ Intenzionale, eidetica.

Ma	Il lume naturale della ragione è al di là delle virtù acquisite che dispongono rispetto ad esso.
Co	Il lume della grazia che è partecipazione della natura divina, è per conseguenza anch'esso al di là delle virtù infuse che derivano da questo lume e sono ordinate ad esso.

La grazia è nella prima specie della qualità e quindi un abito, ma è un abito diverso da quelli delle virtù come **un'abitudine presupposta alle virtù infuse a modo di principio radicale** (cf. *ad 3*)²²⁰.

-91-

QUESTIONI CONNESSE

I. Il rapporto tra grazia e carità.

La carità è coestensiva con la grazia (dov'è grazia c'è carità e viceversa), ma non è formalmente uguale ad essa.

Diversità.

- ▶ La grazia rende figli di Dio formalmente²²¹, la carità operativamente.
- ▶ La grazia è principio dell'essere nella natura divina partecipata, la carità è principio dell'operare secondo la natura divina partecipata.
- ▶ La grazia è forma delle virtù congiungendole col fine ultimo soprannaturale a modo di principio primo, la carità lo è a modo del principio prossimo.

Complementarità.

- ▶ Si richiede sia il principio primo che quello prossimo, sia la natura che la potenza, sia il lume che le virtù.
- ▶ La grazia per mezzo della quale lo Spirito Santo inhabita nell'anima dei giusti inclina al merito come sua radice; il conseguimento del merito però non deriva dalla grazia immediatamente, bensì dalla carità, che inclina la volontà formalmente²²², mentre la grazia la inclina solo radicalmente.
- ▶

II. La fede e la speranza informi.

La fede e la speranza informi sono virtù teologali e quindi infuse in un soggetto senza la grazia. Sembrerebbe allora che dispongono in vista di una natura elevata che però elevata non è (non essendoci la grazia santificante nel soggetto).

Soluzione.

La fede e la speranza informi precedono secondo il loro essere informi la grazia e dispongono ad essa (in maniera inadeguata e remota) insieme con altri aiuti soprannaturali. **Nel loro essere formato, invece, seguono alla grazia** ed è solo così che hanno ragione di una **disposizione del conveniente all'ottimo** (e quindi solo così sono propriamente e pienamente virtù).

Nel peccatore però la fede e la speranza informi sono in maniera non del tutto connaturale (perché la sua natura non è elevata al bene divino a cui sono ordinate queste virtù teologali), ma piuttosto preternaturale. Di per sé infatti esigono essere insieme con la carità e la grazia.

-92-

²²⁰ La grazia riguarda l'essere dell'anima; la virtù, il suo agire. In ogni creatura l'essere è distinto dall'agire.

²²¹ Entitativamente.

²²² Immediatamente.

Queste due virtù rimangono nel peccatore come virtù infuse e sostenute da aiuti soprannaturali corrispondenti. **Si noti** che solo la carità ordina tutto l'uomo al fine ultimo soprannaturale in se stesso (la fede infatti ordina a Dio l'intelletto, mentre l'ordine al fine *simpliciter* è della volontà; e la speranza ordina a Dio la volontà, ma non in quanto è Bene e Fine in se stesso, bensì in quanto ci dà un aiuto amichevole)²²³.

Perciò solo la carità, assolutamente parlando, non può essere in un soggetto privo di grazia.

4. Il soggetto della grazia santificante è l'essenza dell'anima, non le sue potenze operative.

SAN TOMMASO.

S.Tommaso parte dalla funzione rigenerativa della grazia:

Mi	Per mezzo della grazia siamo rigenerati ²²⁴ in figli di Dio.
Ma	La generazione (e quindi anche la rigenerazione) termina prima all'essenza che alle sue potenze.
Co	Perciò la grazia è prima nell'essenza dell'anima che nelle sue potenze.

L'argomento proprio si fonda sulla distinzione (accertata nell'art. prec.) tra la grazia e le virtù.

Ma	Ogni perfezione delle potenze dell'anima ha ragione di virtù.
Mi	La grazia non è una virtù.
Co	Perciò la grazia non è nelle potenze dell'anima come nel suo soggetto.

Ma ¹	L'abito che precede un altro abito ha un soggetto precedente rispetto a quello dell'altro abito.
Mi ¹	La grazia precede le virtù.
Co ¹	La grazia ha un soggetto precedente quello delle virtù.

=Mi ²	
Ma ²	Le potenze dell'anima sono precedute dall'essenza dell'anima.
Co ²	La grazia è nell'essenza dell'anima.

Corrispondenza:

- fede: partecipazione della **conoscenza** divina;
- carità: partecipazione dell'**amore** divino;
- grazia: partecipazione della **natura** divina²²⁵.

-93-

Il rapporto tra la grazia e la volontà (cf. ad 1).

²²³ Con delle promesse allettanti.

²²⁴ Meglio: *generati*: "ha dato il potere di *diventare* figli di Dio". Non di ritornare ad essere quello che eravamo – queste sono le concezioni gnostiche – ma di diventare quello che non avremmo mai potuto immaginare o desiderare, se Dio non ce lo avesse rivelato. E' questa la *novità* dell'annuncio evangelico, soprattutto giovanneo. Tuttavia il NT parla di "rigenerazione", nel senso di recuperare l'innocenza perduta col peccato. Questa è allora propriamente la *salvezza*, che va distinta dalla *figliolanza divina*. La salvezza è un ritorno (*gratia sanans*), la figliolanza è un avanzamento o un'elevazione assolutamente nuova (*gratia elevans*).

²²⁵ Partecipazione intenzionale, comunione ontologica pur nella distinzione tra creatore e creatura. Vedi nota 218.

Analogia tra:

- **essenza dell'anima = grazia = principio operativo**
- potenze dell'anima = virtù = moto verso l'opera.

La grazia raggiunge quindi le potenze per mezzo delle virtù, che muovono le potenze al loro atto e perciò la grazia influisce sulla volontà come il motore sul mosso e non come l'accidente sul suo soggetto.

La grazia ottiene l'operazione meritoria (cf. *ad* 2) mediante le virtù come l'essenza dell'anima è principio dell'atto per mezzo delle potenze. In sé la grazia è quindi un **abito entitativo**, ma per mezzo delle virtù che da essa pro fluiscono, è indirettamente un **abito operativo**.

Solo l'anima specificamente intellettuale è soggetto della grazia (cf. *ad* 3). Tuttavia, l'anima non è nella specie intellettuale²²⁶ per mezzo dell'intelletto, perché le potenze non possono conferire l'essere specifico all'essenza (esse sono infatti degli accidenti dell'essenza individua e seguono pertanto la specie già costituita come le sue proprietà naturali). L'anima intellettuale differisce perciò dalle altre specie di 'anima'²²⁷ non in forza di una potenza, ma per la sua stessa essenza. Essere soggetto della grazia non conviene perciò all'essenza dell'anima genericamente, ma specificamente in quanto è per sua essenza intellettuale.

I. Gli effetti della grazia.

Effetto primario: rendere partecipi della divina natura.

Effetto secondario: ordinare all'atto meritorio.

I bambini battezzati hanno l'effetto primario, non però quello secondario, perché non hanno meriti propri.

La priorità di una potenza poi è duplice:

- priorità semplice: secondo la natura stessa della potenza;
- priorità parziale: secondo la mozione della potenza all'esercizio del suo atto.

Sia quanto all'effetto primario che quello secondario, la grazia è sempre nell'essenza dell'anima come nel suo soggetto; per quanto riguarda però **l'effetto primario**, prima agisce sull'intelletto e poi sulla volontà secondo la precedenza *simpliciter*; invece, quanto all'**effetto secondario**, prima agisce sulla volontà e poi sull'intelletto secondo la priorità della mozione all'esercizio dell'atto.

II. La partecipazione di Dio secondo natura, conoscenza, amore.

Si noti che mentre nelle creature la natura fonda le potenze operative tra le quali precede l'ordine conoscitivo e segue quello appetitivo, una simile differenziazione non c'è in Dio formalmente, ma solo eminentemente si può distinguere in Lui (secondo ragione) la ragione di atto primo e radicale e di atto secondo e in quest'ultimo una precedenza del conoscere rispetto all'amare.

-94-

Q. 111

LA DIVISIONE DELLA GRAZIA.

²²⁶ Non ha la sua specificità intellegibile.

²²⁷ Ossia quella sensitiva e quella vegetativa.

Divisione della grazia:
<ul style="list-style-type: none"> ▸ in genere (<i>qualitercumque accipiatur</i>): <ul style="list-style-type: none"> – rispetto alle sue determinazioni esterne: <ul style="list-style-type: none"> • rispetto all’oggetto (santificazione del singolo o degli altri per mezzo del singolo (1)) • rispetto al soggetto (l’anima umana passiva o passivo-attiva) (2) – rispetto al suo agire interno, secondo la relazione di causa-effetto per prima e poi (3) ▸ in specie (della grazia: <i>gratis data</i>): <ul style="list-style-type: none"> – in se stessa secondo i diversi doni (4) – rispetto alla <i>gratia gratum faciens</i> (5)

1) La distinzione tra *gratia gratum faciens* e *gratia gratis data*.

Ma	L’ordine delle cose consiste nel fatto che talune vengono ricondotte a Dio per mezzo di altre.
Mi	La grazia è ordinata a ricondurre l’uomo a Dio secondo un certo ordine.
Co	Nell’ordine della grazia taluni vengono ricondotti a Dio per mezzo di altri.

La grazia perciò si divide:

- in quella grazia per mezzo della quale l’uomo stesso viene congiunto con Dio e questa è la *gratia gratum faciens* e
- in quella grazia per mezzo della quale un uomo collabora con un altro affinché quest’ultimo sia ricondotto a Dio e un tale dono si chiama *gratia gratis data*²²⁸.

La *gratia gratis data*:

- è **una grazia**, perché concessa all’uomo sopra la facoltà naturale e sopra ogni merito, ma
- **si distingue dalla *gratia gratum faciens*** perché non è data affinché l’uomo stesso sia giustificato per mezzo di essa, ma piuttosto perché possa collaborare alla giustificazione di un altro.

San Paolo dice a questo proposito (I Cor 12,7: “a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l’utilità comune”) che i carismi sono ordinati all’utilità comune della Chiesa²²⁹ e quindi non al bene soprannaturale del singolo.

L’uomo non è gradito a Dio perché gli è stato dato qualcosa da Dio, ma gli viene dato qualcosa da Dio perché gli è gradito. Questo vale però nell’ordine della causalità efficiente (gli aiuti attuali sono dati perché l’uomo è già oggetto dell’amore divino speciale), ma non in quello della causalità formale in cui agisce la grazia *gratum faciens*, che rende l’uomo formalmente gradito a Dio (cf. ad 1).

-95-

La grazia è data gratuitamente perché esclude la ragione del dovuto. Ma vi sono due tipi di “dovuto”:

- a) quello che proviene dal merito²³⁰ e riguarda la persona che opera in maniera meritoria e

²²⁸ Detta anche *gratia ad utilitatem*, grazia ministeriale o di servizio.

²²⁹ Il Concilio divide questi doni in “gerarchici” (diaconato, presbiterato, episcopato) e “carismatici”(ordinari e straordinari) (LG 4).

²³⁰ Questo consegue ad un’azione volontaria.

- b) quello che proviene dalla condizione della natura²³¹, come qualcosa che le spetta (come la ragione all'uomo).

In nessun modo, quando si parla qui di “dovuto”, s'intende un obbligo di Dio verso la creatura, ma piuttosto la sottomissione della creatura in modo tale che si compia in essa l'ordine della volontà divina secondo cui tali proprietà spettano a tale natura o tale ricompensa a tale opera²³².

I doni naturali non sono dovuti²³³ in rapporto al merito, ma in rapporto alle condizioni naturali.

I doni soprannaturali non hanno né l'uno né l'altro “dovuto” e perciò sono gratuiti con un **titolo nuovo e speciale di gratuità** (cf. *ad 2*).

La grazia *gratum faciens* aggiunge qualcosa alla grazia *gratia data* e cioè il fatto di rendere l'uomo gradito a Dio. Entrambe sono perciò *gratis datae*, ma la grazia *gratum faciens* rende grati a Dio e perciò ha un nome speciale. La grazia *gratis data* invece non ha questo effetto e perciò mantiene il nome comune. Le due grazie sono però distinte *per sic et non* (rendere grati a Dio – non rendere grati a Dio²³⁴) (cf. *ad 3*).

Si noti che la grazia *gratum faciens* ha:

- un **significato lato**, che comprende in sé **tutto ciò che è ordinato alla giustificazione del singolo** (antecedentemente: grazia stimolante e simultaneamente/conseguentemente: aiuti soprannaturali, virtù infuse, doni, aumento della grazia e la sua perfezione nella gloria) e
- un **significato stretto** (più diffuso nella teologia post-tridentina), che si limita alla sola grazia abituale prescindendo anche dagli abiti operativi soprannaturali come virtù e doni (Cf. R.GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, Torino 1947, p.124-125).

-96-

2) La distinzione tra la grazia operante e cooperante.

A. La grazia come mozione gratuita di Dio con la quale ci muove al bene meritorio.

Ma	La produzione di un effetto non si attribuisce al mobile, ma al motore.
Mi ¹	Vi è un effetto in cui la nostra mente è mossa e non motrice e solo Dio muove.
Mi ²	Vi è un effetto in cui la nostra mente muove ed è mossa.
Co ¹	Vi è un effetto in cui la produzione si attribuisce solo a Dio e secondo questo effetto la grazia si dice operante .
Co ²	Vi è un effetto la cui produzione si attribuisce non solo a Dio, ma anche all'anima e secondo questo effetto la grazia si dice cooperante .

Nella nostra volontà vi è un duplice atto:

1. **L'atto interiore**, rispetto al quale la volontà è soltanto mossa e Dio²³⁵ muove. Questo poi si verifica soprattutto (ma non solo), quando la volontà che prima voleva il male comincia a volere il bene.

²³¹ Questo fa riferimento ad uno stato o una condizione della natura – un bisogno, un'inclinazione, un'esigenza – spontanei ed indipendenti dalla volontà, direttamente dipendenti dalla natura.

²³² Si tratta di un “obbligo” che in certo modo Dio prende con se stesso. Una volta che egli affida ad uno un certo compito, non può Egli non dargli i mezzi o la forza necessari per svolgerlo bene.

²³³ Da Dio.

²³⁴ Ovviamente in senso negativo, non in senso privativo.

²³⁵ Solo Dio muove.

2. L'atto esterno imperato dalla volontà, in maniera tale da procedere attivamente anche dalla volontà stessa. Anche in questo atto si ritrova la mozione divina sia **interna**, che conferma la volontà a raggiungere l'atto, sia **esterna**, che dà la facoltà di esecuzione.

Rispetto all'**atto interno** si dà la grazia operante, rispetto a quello **esterno** invece la **grazia cooperante**.

B. La grazia come dono abituale:

- ha un duplice effetto come qualsiasi altra forma:
 - uno **entitativo** (che dà l'essere) e un altro
 - **operativo** (che dà l'operazione).

Esempio.

Il calore del fuoco conferisce sia l'essere caldo sia il riscaldare attivo.

La grazia abituale perciò:

- si dice **operante** sotto il suo aspetto entitativo (in quanto risana e giustifica l'anima e la rende gradita a Dio);
- si dice **cooperante** sotto il suo aspetto operativo (in quanto è principio dell'opera meritoria che procede anche dal libero arbitrio).

Dio non ci giustifica senza di noi, perché nella giustificazione aderiamo con il nostro libero arbitrio alla giustizia di Dio. Nondimeno la prima giustificazione è effetto della grazia operante perché il moto (dello stesso libero arbitrio) non è causa, ma effetto della grazia.

La grazia **cooperante** non significa che l'agente divino cooperante sia subordinato rispetto all'agente umano, perché cooperare si dice non solo dell'agente subordinato rispetto a quello primario, ma si dice anche dell'aiuto rispetto al fine già presupposto.

-97-

La grazia operante fa sì che l'uomo cominci a volere il bene (che è il fine) e così, supponendo già la volizione attuale del fine, la grazia coopera con la volontà (aiutandola a ridurre se stessa dalla volizione del fine alla volizione dei mezzi circa i quali la volontà opera l'atto di scelta, l'atto proprio della libertà).

La grazia operante e cooperante **sono la stessa grazia**, il cui agire si distingue secondo i due effetti (quella procedente dalla volontà mossa non movente e quella procedente dalla volontà mossa e movente se stessa).

QUESTIONI CONNESSE.

I. Le caratteristiche della volontà sotto l'influsso della grazia operante e cooperante (cf. N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, Friburgi Helv. 1907, t.I, p.235-236).

La volontà sotto la grazia:	
operante	cooperante
<ul style="list-style-type: none"> ▸ vuole tendendo al fine ▸ vuole intendendo il fine ▸ mossa da Dio, produce il consenso ▸ vuole il fine ▸ è mossa, non movente; solo da Dio la applica all'esercizio del libero arbitrio. 	<ul style="list-style-type: none"> ▸ vuole il fine già presupposto ▸ vuole in seguito alla volizione del fine ▸ vuole applicando se stessa al consenso ▸ vuole per il fine ▸ muove ed è mossa applicando se stessa al volere
Cf. l'atto primo degli angeli, Sum.Theol., I, q.63, a.5 e di Cristo Uomo, III, q.34,a.3.	

II. Che cosa si intende per primo atto della volontà.

Si intende non solo il primo atto che la volontà ha all'inizio di tutte le sue operazioni, ma si intende un qualsiasi primo atto della volontà **non preceduto da un consiglio deliberativo e da una previa motivazione al bene**. Si tratta quindi degli atti volontari, ma **indeliberati**. Il corpo pesante è inizialmente mosso alla discesa non da se stesso, ma dalla sua causa impulsiva e similmente la volontà mossa da Dio ad un nuovo volere non muove se stessa ad esso, ma è soltanto mossa. Eppure un simile volere è della volontà in maniera elicitiva, come il discendere è del corpo pesante (si tratta quindi di un atto elicito, ma non formalmente segnato²³⁶). Eppure un tale moto è libero perché lascia alla volontà la sua indifferenza attiva, che le dà la possibilità di dissentire dalla mozione forte e soave di Dio almeno *in sensu diviso*²³⁷.

-98-

La grazia operante è **in noi** come mozione impressa alla volontà ed elicitata dalla volontà. Ma interviene **senza di noi**, in qualità di mozione immediatamente procedente da Dio, come una virtù quasi-strumentale soprannaturale e transeunte, applicante la volontà costituita in atto primo all'atto secondo, che è **il primo atto immediato** della volontà.

La grazia cooperante è in noi senza di noi entitativamente, non operativamente²³⁸; la grazia operante invece è in noi senza di noi sia entitativamente sia operativamente, perché agisce attivamente senza il nostro consenso deliberato²³⁹ e senza la mozione da se stessa²⁴⁰ della nostra volontà.

La grazia operante si salva anche nel primo atto degli angeli, che era meritorio e quindi libero, **perché la grazia operante può produrre in noi un atto libero a condizione che sia il primo senza procede dalla nostra volontà come movente se stessa al proprio atto**. Un tale atto è libero, ma indeliberato (racchiuderà però in sé la deliberazione almeno virtualmente), in quanto ha l'indifferenza attiva caratteristica della libertà senza la deliberazione previa intesa come un moto fisico attuale²⁴¹ della volontà movente se stessa all'atto della scelta. Gli atti che seguono questo atto primo sono invece tutti effetti della grazia cooperante.

III. La grazia cooperante.

La grazia cooperante a sua volta si distingue in previa e simultanea. Dio infatti aiuta la volontà interiormente al suo atto ed esteriormente alla sua esecuzione, così che la grazia cooperante comprende due aiuti:

- a) la conferma della volontà in vista dell'atto e prima dell'atto stesso (**grazia cooperante previa**),
- b) la facoltà di eseguire esteriormente l'atto, il che spetta alla **grazia cooperante simultanea** (concomitante).

²³⁶ Riferimento all'espressione scolastica *in actu signato*, che si oppone a *in actu exercito* - qui "elicitato" -. L'atto "segnato" è l'atto dal punto di vista dell'intelleggibilità; quello "esercitato" è dal punto di vista dell'esercizio concreto. L'Autore intende dire che l'atto del volere mosso dalla grazia operante è effettivamente (*in actu exercito*) libero, ma non è rappresentato o significato (*in actu signato*) come libero.

²³⁷ E' il senso col quale si esprime un'alternativa dividendo i termini divisi di fatto, ossia dire, nella fattispecie, che il libero arbitrio *compie* di fatto un atto, ma in linea di principio mantiene la possibilità di non compierlo. Resta teoricamente la "divisione" tra il compierlo e non compierlo. Il senso "composto" invece è l'affermazione della congiunzione dei termini opposti, ossia dire che di fatto *può compiere* come non compiere l'atto.

²³⁸ Cioè esiste ovviamente indipendentemente da noi, ma opera con noi.

²³⁹ Prima che la nostra volontà si muova o muova.

²⁴⁰ L'automozione.

²⁴¹ Precedente.

Anche sul piano della grazia attuale cooperante vi è perciò nella volontà una precedenza della grazia rispetto all'atto, così che essa influisce prima sulla potenza operativa e poi sul suo atto, prima è previa e poi simultanea. La conclusione vale **contro i tentativi del molinismo** di ridurre la grazia al solo influsso simultaneo sull'atto senza un influsso previo sulla potenza operativa²⁴².

-99-

3) La grazia preveniente e susseguente.

Come si distingue tra grazia operante e cooperante secondo la diversità di effetti **sul** soggetto, così si distingue tra grazia preveniente e susseguente secondo la diversità di effetti **nel** soggetto.

Gli effetti di ogni grazia in noi sono i seguenti:

1. il risanamento dell'anima
2. il volere il bene
3. l'operare efficacemente in vista del bene voluto
4. il perseverare nel bene
5. il conseguire la perfezione della grazia nella gloria.

Come un effetto è precedente o posteriore rispetto ad un altro, così la grazia che lo produce si può dire preveniente o susseguente rispetto a quella che produce un altro effetto. Un effetto può essere preveniente e allo stesso tempo susseguente rispetto a due effetti diversi e così anche la grazia può dirsi preveniente e susseguente allo stesso tempo, ma rispetto ad effetti diversi.

L'amore di Dio che causa la grazia è attivamente in Dio ed è identico con la sua essenza e quindi coeterno con essa. Perciò non può mai essere che preveniente in assoluto. La grazia creata invece è un effetto temporale e quindi nulla vieta che vi sia in essa una certa differenziazione di priorità e posteriorità temporale.

La grazia preveniente e susseguente non differisce secondo l'essenza²⁴³ essendo sempre numericamente la stessa grazia, ma è interiormente diversificata secondo gli effetti. In tal modo la grazia perfetta della gloria non è essenzialmente diversa dalla grazia iniziale della giustificazione. La grazia rimane in patria come rimane la carità e per lo stesso motivo per cui rimane anche la carità e cioè perché non racchiude nella sua natura nessuna imperfezione²⁴⁴.

Gli effetti della grazia potrebbero essere quasi infiniti come i singoli atti umani, ma ciò non impedisce che convengano in una certa unità di specie e di ordine secondo il prima e il poi.

4) La divisione della grazia *gratis data* (cf. I Cor 12,8, sgg.)²⁴⁵.

Ma	L'uomo non può operare in vista del condurre gli altri a Dio movendo interiormente, ma solo insegnando e convincendo esteriormente.
Mi	La grazia <i>gratis data</i> è ordinata proprio a che l'uomo cooperi nel condurre gli altri a Dio.
Co	la grazia <i>gratis data</i> contiene in sé tutto ciò di cui un uomo ha bisogno per istruire gli altri

²⁴² Se si toglie questo divino influsso ontologico *previo*, come si salva l'azione della Causa prima? Non si finirà per concepire il moto della volontà come originante soltanto dalla stessa volontà? E non si apre allora una strada pericolosa? Non si giungerà ulteriormente alla concezione kantiana della "autonomia" della ragion pratica e quindi della volontà? Non si potrà andar oltre, con Hegel, alla "volontà che vuole se stessa"? E non si finirà con l'ateismo? La consequenzialità logica ha le sue esigenze.

²⁴³ Non sono due grazie realmente distinte.

²⁴⁴ L'"aumento" della grazia e della carità non è propriamente intrinseco ad esse - il divino non può aumentare -, ma consiste nel fatto che esse si radicano sempre di più e sempre meglio nell'anima, sicché questa compie azioni sempre più virtuose.

²⁴⁵ Come abbiamo visto alla nota 30, il Concilio Vaticano II (LG 4) offre un concetto ampio di doni ministeriali, dove le *gratiae gratis datae* non sono solo doni straordinari, ma anche ordinari, e vi è pure spazio per i doni gerarchici del sacramento dell'ordine, essi pure evidentemente doni di servizio. Quindi oggi, quando si parla di "carismi" non si intende più solo quelli straordinari elencati da S.Paolo, ma ogni dono dello Spirito finalizzato all'utilità della Chiesa,

nelle cose divine che superano la ragione naturale.

-100-

Per istruire gli altri nelle cose divine l'uomo ha bisogno di:

1. avere in se stesso la pienezza della conoscenza di Dio per poter attingere ad essa istruendo gli altri;
2. poter confermare e provare quel che dice, perché altrimenti la sua dottrina sarebbe senza efficacia;
3. poter proporre convenientemente agli uditori ciò che lui stesso conosce.

Per la prima cosa si richiede (come anche nell'insegnamento umano) che:

- a) al maestro di una determinata disciplina risultino certissimi i suoi principi e a questo scopo si indica il carisma della **fedè**, che è la certezza di quelle cose invisibili che costituiscono il principi della dottrina cattolica,
- b) il dottore sia rettamente disposto riguardo alle conclusioni principali della sua scienza e così si indica il **sermo sapientiae**, che è la conoscenza delle cose divine.
- c) sia abbondante in esempi e nella conoscenza di effetti per mezzo dei quali bisogna talvolta manifestare le cause e così si indica il **sermo scientiae**, che è la conoscenza di cose umane (gli realtà invisibili divine si conoscono attraverso gli effetti creati visibili).

Per la seconda cosa si richiedono degli argomenti di conferma che consistono nel:

- a) fare ciò che solo Dio può fare e ciò:
 - rispetto alla salute dei corpi ed a ciò è ordinata la **gratia sanitatum**, oppure
 - rispetto alla manifestazione miracolosa della potenza divina in genere ed a ciò è ordinata la **operatio virtutum**.
- b) conoscere solo ciò che solo Dio può conoscere e cioè:
 - i futuri contingenti ed a ciò è ordinata **la profezia** e
 - i segreti del cuore ed a ciò è ordinata **il discernimento degli spiriti**.

Per la terza cosa si richiede la facoltà di pronunciare rettamente:

- a) nella lingua propria in cui un altro è capace di capire e così si parla dei **generi di lingua** oppure
- b) quanto al senso di ciò che si deve dire e così si indica **l'interpretazione dei discorsi**.

Si noti che:

- la fede non è qui la virtù teologale, ma un carisma speciale che consiste in una certezza eminente delle verità rivelate;
- la sapienza e la scienza non sono qui i doni dello Spirito Santo che sono ordinati alla santificazione dei singoli, bensì un'abbondanza di sapienza e scienza tale da poter istruire gli altri,
- la **gratia sanitatum** si distingue da altri miracoli, perché la salute del proprio corpo costituisce un argomento in favore della verità rivelate proposte convincente con un titolo particolare di persuasività.

-101-

5. La dignità della grazia *gratum faciens* rispetto alle grazie *gratis datae*.

Ma	Il fine precede in dignità i mezzi ordinati ad esso.
Mi	Le virtù sono degli abiti che ordinano i mezzi ad un fine
Co	La dignità delle virtù deve essere considerata primariamente dal fine.

=Ma ¹	La <i>gratia gratum faciens</i> ordina l'uomo alla congiunzione immediata con l'ultimo fine.
Mi ¹	Le <i>gratiae gratis datae</i> ordinano l'uomo a qualcosa che prepara la consecuzione del fine ultimo (per mezzo delle profezie e dei miracoli gli uomini sono condotti ad aderire al fine ultimo).
Co ¹	La <i>gratia gratum faciens</i> è molto più eccellente della <i>gratia gratis data</i>.

Il bene comune è duplice: uno, che non è separato dalla moltitudine, ma consiste nel suo stesso ordine (come l'ordine dell'esercito) e l'altro separato dalla moltitudine, a cui il bene della moltitudine è ordinato (come la vittoria intesa dal comandante in capo, a cui è ordinato l'ordine dell'esercito). La *gratia gratis data* realizza il bene comune immanente (ordine ecclesiastico), ma la grazia *gratum faciens* realizza il bene comune trascendente inteso dallo stesso Dio e perciò è più eccellente.

Se la *gratia gratis data* potesse realizzare allo stesso tempo il bene della *gratia gratum faciens* così che l'uomo in grazia potrebbe comunicare ad altri il suo essere in grazia, allora sarebbe più perfetta come è più perfetto dare ad altri una perfezione propria che averla solo per conto proprio. Di fatto però la *gratia gratis data* non comunica la *gratia gratum faciens* ad altri, ma dispone soltanto ad essa e perciò non è più eccellente, come non è più eccellente il calore del fuoco che dispone al calore di altri corpi rispetto alla sua forma sostanziale, di cui è una manifestazione.

E' vero che ciò che è più comune è meno nobile di ciò che è proprio, come l'intelletto proprio dell'uomo è più nobile del senso comune a tutti gli animali, ma ciò avviene perché in questo caso il comune è ordinato al proprio come al fine (il senso è per la ragione), mentre nella grazia ciò che è proprio a uomini particolarmente dotati di carismi (*gratiae gratis datae*) è ordinato a ciò che è comune (*gratis gratum faciens*) come fine.

-102-

EXCURSUS: **Distinzione tra grazia sufficiente ed efficace.**

La difficoltà sta nello spiegare l'origine e la natura della grazia efficace e la sua relazione al libero arbitrio dotato essenzialmente dell'indifferenza attiva (*contingentia ad utrumlibet*).

A. La natura della grazia sufficiente e la sua universalità.

Non ogni aiuto è efficace e pertanto esistono degli aiuti inefficaci o solo sufficienti.

S.Scrittura:

- Is 5,4: "Che cosa dovevo fare ancora alla mia vigna che io non abbia fatto? Perché mentre attendevo che producesse uva, essa ha fatto uva selvatica?"
- Mt 23,37: "Gerusalemme, Gerusalemme ... quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto!"
- 1 Tm 2,4: "(Dio) vuole che tutti gli uomini siano salvati ...".

I Padri:

- S.AGOSTINO, *De corrept.et gr.* II,12: "Item ipsa adiutoria distinguenda sunt: aliud est adiutorium **sine quo aliquid non fit**, et aliud est adiutorium **quo aliquid fit** ...".

I monaci di Marsiglia (tendenti al semipelagianesimo) sostenevano che ogni dono di grazia dato ai predestinati può essere mantenuto o perso di propria volontà e che la grazia trae la sua efficacia dal consenso, almeno previsto, dell'uomo. Proprio contro questa tesi si volge S.Agostino.

Fondamento dogmatico:

Distinzione tra volontà divina **antecedente** e **conseguente**. Cf. Sum.Theol., I,q.19, a.6 c.a.: “... Quae quidem distinctio non accipitur ex parte voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet ... Deus antecederet vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae. Neque tamen id quod antecederet volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; in seipsis autem sunt in particulari; unde simpliciter volumus aliquid secundum quod volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particularibus; quod est consequenter velle ... (voluntas antecedens) magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quicquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecederet vult, non fiat”.

Alla volontà antecedente corrisponde l'aiuto sufficiente, a quella conseguente invece la grazia attuale efficace.

Conclusione.

L'aiuto sufficiente dà il poter fare, l'aiuto efficace dà il fare. Davanti ad un atto umano buono realizzato si deve supporre un aiuto divino previo ed efficace; davanti ad un atto umano mancato invece si deve supporre almeno l'aiuto previo sufficiente, in virtù del quale l'uomo poteva non peccare, così che il peccato è interamente di sua responsabilità.

L'aiuto sufficiente deriva da un certo numero di fattori senza i quali non è possibile realizzare un atto umano.

- 103-

Ciascuno di questi fattori preso a parte costituisce **un aiuto sufficiente parziale o inadeguato**. Invece, presi tutti collettivamente nel loro insieme **costituiscono un aiuto sufficiente adeguato**. La sufficienza della grazia riguarda sempre un atto umano concreto e si dice sufficiente rispetto ad esso in quanto è conferita in vista di esso per renderlo possibile.

I fattori che compongono l'aiuto sufficiente sono:

- l'abito o un principio operante a modo di abito,
- la proposta sufficiente dell'oggetto,
- la legge conosciuta nella sua normalità (consiglio, precetto),
- un certo affetto nella volontà.

Come si vede, certi aiuti parziali agiscono o **moralmente** (proposta della legge per mezzo di un consiglio o precetto) o **fisicamente** (abito o ispirazione) e ciò sia **esteriormente** (predicazione) o **interiormente** (mozione divina).

La grazia sufficiente è inefficace perché è priva dell'effetto reale adeguato, ma siccome si può considerare non solo negativamente come privazione di efficacia, ma anche positivamente, si dice non solo grazia inefficace, ma sufficiente. La grazia inefficace (e quindi solo sufficiente) rispetto ad un effetto, può essere invece efficace rispetto ad un altro effetto minore e quindi è sempre almeno parzialmente efficace e pertanto non inutile e tanto meno dannosa (come dicevano i giansenisti: “*a gratia sufficienti libera nos Domine*”).

L'aiuto può essere sufficiente **in vista della salvezza** e così sorge il dubbio se Dio lo dà a tutti a causa dei bambini morti non battezzati (i quali sembrano non aver avuto la possibilità di salvarsi) e a causa di uomini che non hanno mai ascoltato la predicazione del Vangelo. Perciò taluni

sostengono (e lo stesso Giovanni di S. Tommaso ritiene questa tesi più probabile) che Dio dà gli aiuti necessari per la salvezza eterna a tutti non in particolare, ma solo in genere secondo una certa preparazione del soggetto a causa dell'universalità del rimedio salvifico offerto in Cristo. Ma la volontà antecedente riguarda tutti non solo in genere, ma ciascuno in particolare.

A proposito dei bambini morti prima del battesimo bisogna perciò dire che siccome la grazia sufficiente viene conferita in vista di un atto umano concreto e personale di cui tali bambini sono capaci, il problema della loro grazia sufficiente o meno non si pone e per quanto riguarda la colpa originale dalla quale sono affetti, essa certamente supponeva in Adamo (in cui era non solo come peccato di natura, ma come peccato personale) la grazia sufficiente per evitarla. Per quanto riguarda gli uomini che non conoscono il vangelo esplicitamente, non è escluso che Dio li salvi in maniera straordinaria per mezzo di una certa fede in Cristo (almeno implicita) e perciò non sono semplicemente esclusi dalla misericordia divina e quindi dalla grazia sufficiente (ed efficace) rispetto alla salvezza.

-104-

L'aiuto può essere sufficiente in vista di un precetto per quel tempo in cui il precetto obbliga. Il precetto infatti suppone la facoltà di adempierlo, altrimenti dispensa dalla sua obbligatorietà. L'aiuto sufficiente però non è dato necessariamente nel momento in cui il precetto positivo obbliga. Perciò un uomo potrebbe impedire con un peccato il dono di grazia sufficiente in maniera tale da esserne privo nel momento in cui dovrebbe applicare la norma del precetto. Ad ogni modo, il fatto che l'uomo peccchi non adempiendo un precetto non si deve ricondurre a Dio che gli dà sempre l'aiuto sufficiente, ma a lui stesso, sia a causa di un peccato attuale, sia a causa di un peccato precedente.

La sufficienza della grazia implica sempre la capacità da parte dell'uomo di praticare un precetto divino secondo la facoltà fisica del libero arbitrio, almeno nello stato di viatore (i dannati hanno la grazia sufficiente non rispetto alla conversione che è impossibile nel loro stato, ma l'hanno rispetto alla capacità fisica della libertà che assolutamente parlando potrebbe non peccare, così che la perseveranza nel peccato rimane ancora libera e responsabile). Rispetto agli effetti speciali però non si dà la grazia sufficiente sempre e a tutti a causa degli impedimenti che l'uomo pone; si dà invece sempre e a tutti rispetto all'atto umano concreto generalmente dovuto.

Dio priva della grazia²⁴⁶ sufficiente connessa con la giustificazione solo per lo stesso motivo per cui priva anche della stessa giustificazione e cioè a causa del peccato o precedente o attuale. Invece, per essere privati dell'aiuto efficace (e dotati del solo aiuto sufficiente), non si richiede un peccato previo (se infatti ci fosse la grazia efficace di fatto non si peccerebbe), ma una indisposizione previa dell'uomo, cioè un disordine interiore della volontà prima ancora che essa passi all'atto fisico e quindi prima ancora che si verifichi il peccato attuale. Una tale indisposizione è a sua volta in nostro potere e quindi la privazione della grazia efficace è da ricondursi in qualche maniera alla responsabilità dell'uomo stesso, non perché si pecca non ricevendo la grazia, ma perché non ricevendo e cioè impedendo la grazia, siamo indotti ad agire in maniera difettosa (causa prima *deficiens*) e quindi a peccare.

A proposito di questo impedimento interno nella volontà precedente all'atto del peccato cf. *Contra Gentes* III, cap.10.

Gli **obdurati**²⁴⁷ peccano necessariamente, ma liberamente a causa della stabilità in loro dell'elezione perversa di un fine disordinato; hanno però la grazia sufficiente per non eleggere questo fine (o almeno l'hanno avuta nel momento della scelta disordinata) e anche attualmente

²⁴⁶ Più che dire che Dio "priva della grazia" forse sarebbe meglio dire che il peccatore distrugge la grazia che Dio gli offre.

²⁴⁷ Latinismo per dire "gli induriti" o "gli ostinati", ossia coloro che sono immersi nel vizio.

hanno la grazia sufficiente di risorgere dal peccato, anche se questo aiuto diminuisce con la perseveranza nel male. Peccano perciò *necessario effective, libere affective*²⁴⁸.

-105-

I **dannati** non hanno direttamente bisogno della grazia sufficiente, perché non sono più legati a precetti positivi, ma peccano²⁴⁹ contro quelli negativi rispetto ai quali basta la sottrazione dalla grazia perché segua il peccato necessariamente dalla parte dell'evento (*effective*), liberamente dalla parte del soggetto (*affective*). Indirettamente però anche i peccati contro i precetti negativi hanno bisogno della grazia sufficiente per poter essere evitati o riparati. Tale grazia però non c'è più nei dannati a causa della loro confermazione nel male, anche se c'era in loro quando erano viatori. Rimane però un aiuto naturale sufficiente a costituire il libero arbitrio nel dominio del suo atto dalla parte del soggetto.

B. La distinzione tra grazia sufficiente ed efficace e la relazione tra loro.

La grazia efficace dà l'agire bene di fatto (e non solo poter agire bene). La questione allora è se essa differisce dalla grazia sufficiente solo nel genere della grazia e del beneficio oppure se c'è in essa qualcosa di aggiunto che la costituisce formalmente efficace a differenza della grazia sufficiente.

Le opinioni.

MOLINA dice che la grazia efficace non ha efficacia da se stessa, ma è resa efficace dal consenso libero. La distinzione avviene perciò solo per un motivo estrinseco che è il consenso. Solo così si può secondo Molina salvare la libertà dell'arbitrio e cioè la possibilità prossima di dissentire dalla grazia sotto il suo stesso influsso.

BAÑEZ invece dice che la grazia è efficace intrinsecamente e di natura sua indipendentemente ed antecedentemente rispetto al nostro consenso libero ed ha perciò la sua efficacia dalla premozione o predeterminazione fisica. Solo così si può garantire la priorità della grazia rispetto al consenso umano.

SUAREZ, BELLARMINO e il congruismo in genere cercano di elaborare una sentenza intermedia. La grazia ha la sua efficacia da due fattori:

- dalla congruità della volontà ben disposta in tali circostanze e
- dalla previsione divina secondo cui Dio, prevede che la sua grazia non sarà ricevuta invano, ma porterà frutto.

Anche in questa prospettiva l'efficacia dipende in qualche modo dal consenso, ma dal consenso previsto come futuro in tali circostanze congrue.

La soluzione.

La grazia efficace è intrinsecamente infallibile e perciò si distingue dalla grazia sufficiente per mezzo di qualcosa di intrinseco e di reale.

La volontà può dissentire dalla grazia efficace con un potere antecedente, non conseguente se per il potere antecedente si intende quello a cui di fatto non segue l'atto e per quello conseguente il potere a cui segue l'atto di fatto²⁵⁰. Così si dice che la volontà libera sotto l'influsso della grazia

²⁴⁸ Effettivamente in modo necessario, affettivamente in modo libero.

²⁴⁹ Continuano a restare liberamente nel peccato, non che compiano nuovi peccati, perché questo è impossibile dato che il loro libero arbitrio è ormai fissato per sempre nella scelta contro Dio.

²⁵⁰ Qui l'Autore con l'espressione "potere antecedente" si riferisce al potere della volontà che può essere antecedente alla grazia: questo potere può impedire l'azione della grazia efficace, per cui la grazia sufficiente non diventa efficace.

efficace può dissentire *in sensu diviso*²⁵¹, non lo può invece *in sensu composito*²⁵². La grazia efficace infatti ha un aspetto riguardante l'atto e la modalità della sua produzione da parte della volontà²⁵³, che è la libertà, e sotto questo aspetto si parla del senso diviso; ha poi un altro aspetto riguardante l'efficacia della volontà divina conseguente da cui procede²⁵⁴ e allora si ha il senso composto. Il senso diviso considera quindi solo il primo aspetto, mentre il senso composto considera il primo insieme col secondo²⁵⁵.

-106-

La grazia non può per mezzo della sua efficacia togliere o impedire la libertà umana, perché la volontà divina, che è all'origine della grazia efficace, è anche la radice profonda della nostra stessa volontà, così che Dio agisce sulla volontà rispettandone tutte le proprietà entitative e operative. Cf. *Sum. Theol.*, I, q.83, a.1. ad 3.

La privazione della grazia efficace toglie all'uomo solo l'ultima applicazione dall'atto primo all'atto secondo²⁵⁶, ma non gli toglie tutta la possibilità di agire perché lascia la volontà in pieno possesso delle sue capacità operative e la grazia sufficiente aggiunge addirittura la possibilità (anche se non la realtà) della realizzazione di quell'atto a cui sarebbe ordinata la grazia efficace se non fosse assente.

La sottrazione della grazia efficace prima²⁵⁷ non suppone un peccato precedente, nondimeno all'uomo non viene imputato come colpa il fatto di non aver la grazia efficace, ma piuttosto il fatto di transire²⁵⁸ in atto esterno con una volontà interiormente disordinata, operando così in maniera difettosa così che l'origine del peccato non è l'assenza della grazia efficace, ma il peso della nostra defettibilità.

C. La natura della grazia efficace.

La grazia efficace è una mozione **fisica**²⁵⁹ nella volontà umana infallibilmente, la quale muove all'atto senza togliere la libertà. Si tratta quindi di una mozione reale (e non solo metaforica) e influente soggettivamente sulla potenza volitiva e non solo oggettivamente (per proposizione esterna dell'oggetto).

L'efficacia della grazia consiste in una qualità concessa da Dio alla potenza operativa in maniera transeunte con l'effetto formale di rendere l'atto primo della causa seconda attuato ultimamente per mezzo della congiunzione con la causa prima e quindi applicato all'atto secondo, cioè alla stessa azione.

Come la premozione fisica generale sul piano naturale, così anche la grazia efficace non toglie alla volontà libera la sua **indifferenza attiva** (potenza attiva di autodeterminazione, di riduzione di se stessa e da se stessa dalla volizione del fine alla scelta dei mezzi in vista del fine,

Invece, il potere conseguente è l'atto buono della volontà che consegue all'impulso della grazia, la quale, in questo caso, è la grazia efficace.

²⁵¹ In linea di principio. Questa espressione scolastica vuole significare la separabilità astratta o di principio tra due elementi, in questo caso tra la grazia e il libero arbitrio.

²⁵² Ossia riguardo a ciò che avviene realmente. Infatti quella separabilità in linea di principio tra la grazia e l'atto della volontà, quando interviene la grazia efficace si ha concretamente una composizione tra la grazia e la volontà. Da qui l'espressione "in senso composto".

²⁵³ L'Autore si riferisce all'atto della volontà e alla modalità della sua produzione. Qui l'Autore si limita a distinguere astrattamente la grazia dalla volontà (senso diviso).

²⁵⁴ Da cui procede l'atto della volontà umana. In questo caso l'Autore ciò che avviene quando agisce la grazia efficace, ed allora, in questo caso, si ha una composizione concreta dell'azione della grazia con l'atto della volontà umana (senso composto).

²⁵⁵ Infatti, nel primo caso siamo solo sul piano delle essenze possibili; nel secondo caso siamo sul piano della loro realizzazione concreta.

²⁵⁶ L'atto primo qui è la volontà come tale; l'atto secondo è l'atto della stessa volontà.

²⁵⁷ Prima che intervenga la stessa grazia efficace.

²⁵⁸ latinismo, per dire "passare a".

²⁵⁹ Ontologica o psicologica.

una realtà **di ordine interiore ed intenzionale**), ma le toglie la sua **indifferenza passiva**²⁶⁰ (potenza passiva rispetto all'atto secondo e quindi una realtà **di ordine esterno e fisico**).

-107-

Q. 112 LA CAUSA DELLA GRAZIA

<p>La causa della grazia:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ in sé: <ul style="list-style-type: none"> – efficiente (1) – quasi-materiale o dispositiva: <ul style="list-style-type: none"> ▪ in se stessa (necessità) (2) ▪ rispetto alla grazia a cui dispone (3) ▸ rispetto all'effetto: <ul style="list-style-type: none"> – nell'ordine dell'essere: intensità nel soggetto (4) – nell'ordine del conoscere: consapevolezza di essere in grazia (5)

1) Solo Dio è la causa efficiente immediata della grazia.

Ma	Nessuna cosa può agire al di là della sua specie (principio di causalità - ogni effetto richiede una causa proporzionata).
Mi	Il dono della grazia eccede la facoltà della natura creata (essendo per essenza sua una certa partecipazione della natura divina).
Co	Perciò è impossibile che una creatura causi la grazia.

CONCLUSIONE.

Solo Dio può deificare comunicando la comunione della natura divina per mezzo di una certa partecipazione di somiglianza.

Esempio.

Solo il fuoco può rendere “infuocato” un altro oggetto comunicandogli una partecipazione alla sua natura di fuoco.

L'umanità di Cristo è uno strumento della divinità che agisce non in virtù propria, ma in virtù dell'agente principale, cioè in virtù della divinità (ipostaticamente congiunta con l'umanità) in forza della quale le azioni di Cristo diventano salutari.

Anche i sacramenti della Nuova Legge derivanti da Cristo (istituiti da Cristo-Dio) causano la grazia solo strumentalmente; la causa principale della grazia sacramentale è la virtù dello Spirito Santo operante nei sacramenti.

L'illuminazione degli angeli avviene non per giustificazione, per comunicazione fisica della grazia, ma solo per istruzione, per proposizione esterna dell'oggetto e quindi in maniera non fisica, ma morale.

²⁶⁰ Si tratta della indifferenza dell'atto in quanto causato dalla indifferenza attiva della volontà.

QUESTIONI CONNESSE.

I. In che senso si dice che la grazia è creata.

Propriamente “essere creato” si dice degli esseri sussistenti. La grazia, anche se non tratta dalla potenza (naturale) dell’anima, non è sussistente (a differenza dell’anima umana che è propriamente creata, perché sussistente in qualche maniera). Alla grazia non spetta perciò l’essere di per sé né propriamente spetta il divenire e quindi nemmeno l’essere creata, ma si dice “creata” per sottolineare che non viene tratta dalla potenza naturale del soggetto né data come ricompensa per meriti. Propriamente l’uomo diventa “grato” partendo da qualcosa di precedente e cioè da un uomo “non grato” (sia a causa del peccato sia a causa della privazione puramente negativa di grazia)²⁶¹.

-108-

Quando si dice però che una cosa creata non può creare, questo si intende propriamente di quel creare che riguarda gli enti sussistenti, ma si estende alla grazia in quanto la sua produzione nel soggetto si avvicina alla creazione (non essendo tratta dalla potenza naturale del soggetto stesso).

II. E’ contraddittorio dire che una creatura può essere causa principale della grazia e degli abiti soprannaturali.

Affinché una creatura potesse causare una realtà soprannaturale a modo di causa principale, essa dovrebbe essere adeguata all’effetto e perciò dovrebbe essere a sua volta soprannaturale. Inoltre, per poter comunicare la grazia a modo di azione, dovrebbe essere sussistente, perché le azioni sono dei suppositi sussistenti. Vi sarebbe così una sostanza soprannaturale creata.

Una sostanza soprannaturale creata è contraddittoria (cf. RAMIREZ J.M., OP, *De hominis beatitudine*, III, Matriti 1947, p. 59). Se la grazia fosse sostanza, dovrebbe essere sostanza soprannaturale, perché è soprannaturale per essenza e solo così potrebbe per essenza causare la partecipazione di se stessa nel soggetto. Ora **la sostanza creata** in quanto creata è la natura limitata e limitante, mentre **il soprannaturale per essenza sua** (supernaturale *quoad substantiam*) è ciò che con la sua stessa essenza o natura supera ogni limite di natura creata o creabile e ciò sia nell’ordine entitativo (fisico), sia nell’ordine conoscitivo (intenzionale). Perciò **dire sostanza creata essenzialmente soprannaturale è una *contradictio in adiecto***.

Chi ammettesse la sostanza creata soprannaturale, dovrebbe ammettere anche che la grazia non è partecipazione immediata della natura divina, ma che potrebbe essere anche una partecipazione di una tale natura creata (quella cioè della ipotetica sostanza creata soprannaturale) al di fuori di Dio, il che contraddice la natura stessa della grazia intesa come partecipazione immediata della natura divina.

Difficoltà.

Non potrebbe forse una natura creata causare la grazia in un altro soggetto come causa principale, ma non per virtù propria bensì per virtù ricevuta da Dio?

Soluzione.

E’ impossibile che una creatura sia causa principale della grazia e ciò non solo per virtù propria, ma neanche per virtù comunicata (e qui l’esempio del fuoco non vale più, perché un ferro

²⁶¹ Qui l’Autore si riferisce ad un aumento della grazia: il soggetto è “non grato” non in senso assoluto, vale a dire che è già in grazia, ma è “non grato” relativamente ad un aumento della grazia.

incandescente che riceve la virtù del fuoco può con questa virtù comunicata causare la “incandescenza” in un altro soggetto come causa principale).

La partecipazione della natura divina infatti si deve intendere di per sé e immediatamente non come la partecipazione ad un’operazione divina o ad un attributo divino particolare, bensì come la partecipazione alla natura divina in quanto è natura²⁶².

-109-

Ciò che di per sé eccede la facoltà della natura come l’immediata partecipazione di una natura superiore, non può procedere da una natura inferiore come da una causa principale e ciò nemmeno per virtù comunicata²⁶³, perché una tale virtù comunicata non può essere né inferiore, né uguale, né superiore rispetto ad una tale forma:

- a) **non può essere inferiore** perché allora non sarebbe adeguata all’effetto;
- b) **non può essere superiore** perché così vi sarebbe una partecipazione precedente (secondo l’ordine naturale) e più immediata rispetto alla partecipazione per mezzo della grazia e cioè appunto la partecipazione in quella natura superiore, ossia il modo della partecipazione della natura divina sarebbe in un soggetto prima che per mezzo della grazia²⁶⁴;
- c) **non può essere uguale** perché così la stessa grazia sarebbe produttiva di un’altra né vi è una ragione per cui non dovrebbe attualmente produrla se non si ammette un impedimento da parte di Dio il che sarebbe contro il corso naturale delle cose.

La grazia è essenzialmente l’effetto di una donazione libera e gratuita da parte di Dio e perciò sarebbe contraddittorio pensare che possa essere causata dalla grazia stessa o da una virtù equivalente creata. E’ infatti contrario alla ragione del gratuito e del libero che l’effetto sia prodotto principalmente e in un modo quasi naturale per comunicazione e diffusione di se stesso come il calore produce calore²⁶⁵.

Ripugna che una creatura causi la grazia in un’altra:

- a) **A causa della soprannaturalità²⁶⁶.**
Infatti l’azione soprannaturale può essere causata da una creatura sopraelevata per mezzo dell’abito (entitativo e operativo) della grazia e delle virtù infuse, perché la sua soprannaturalità è elicitata e non elicente; **invece la soprannaturalità dell’abito (grazia e virtù) non è elicitata, ma elicente²⁶⁷.**
- b) **A causa della sua natura creata.**

²⁶² Il che vuol dire che la grazia ci porta ad una intimità divina tale che una maggiore non è concepibile. Infatti sarebbe già molto partecipare alle virtù divine, come per esempio la giustizia e la misericordia, ma la grazia di Cristo va oltre e al di là di una partecipazione all’agire divino ci consente di partecipare al suo stesso essere divino.

²⁶³ Cioè Dio non può comunicare ad una creatura una partecipazione della sua natura divina, in modo tale che questa creatura possa essere causa della grazia in un’altra creatura, ma riserva solo a Sé la causalità della grazia, quindi lo stesso potere sacerdotale propriamente parlando è un potere divino, per cui quando il sacerdote agisce come sacerdote è Dio stesso che agisce per il tramite di quel sacerdote.

²⁶⁴ Ossia, se si ammette che la grazia sia causata da una partecipazione precedente, si avrebbe una partecipazione alla natura divina prima dell’esistenza della grazia. Ma la grazia è appunto una partecipazione all’essenza divina, ed allora tanto vale ammettere la grazia senza l’inutile doppione di una grazia precedente, ma far risalire direttamente a Dio la causa della grazia.

²⁶⁵ Siccome la grazia è un dono che proviene da un libero donatore, questo dono non può venire da un’altra grazia, perché per sua essenza la grazia non è un soggetto o una persona, ma è un accidente o una qualità.

²⁶⁶ Della grazia.

²⁶⁷ La grazia come tale non può donare la grazia, perché per sua natura è donata da Dio; ma una volta che il soggetto possiede l’abito della grazia, allora possiede in se stesso la virtù di comunicare la grazia.

La grazia si dice creata perché tratta non dalla potenza naturale dell'anima, ma da quella obbedienziale o soprannaturale e cioè dalla potenza dell'anima in quanto è attuabile non già da un agente connaturale, ma solo da **un agente soprannaturale *sensu stricto***.

c) **A causa della sua interiorità.**

La grazia è **fisicamente, interiormente e soggettivamente comunicata** all'essenza dell'anima e alla volontà (virtù infuse), mentre le creature possono agire su di un'altra creatura razionale non fisicamente²⁶⁸ ed interiormente, ma solo moralmente, esteriormente e oggettivamente (cioè non movendo il soggetto in sé, ma proponendogli esteriormente un oggetto).

2) La necessità di una preparazione dispositiva alla grazia da parte dell'uomo.

A. La grazia come dono abituale.

Mi	La grazia così intesa è una forma (accidentale) soprannaturale.
Ma	Nessuna forma può essere in una materia se questa non è disposta ad essa.
Co	Per la recezione del dono abituale della grazia si esige nel soggetto umano una certa preparazione ad essa.

B. La grazia come aiuto (attuale) di Dio che muove al bene.

In questo senso non si esige nessuna preparazione previa alla grazia, ma al contrario ogni preparazione possibile nell'uomo proviene da un aiuto di Dio movente l'anima al bene.

-110-

Lo stesso buon uso attuale del libero arbitrio con cui ci si prepara alla ricezione del dono abituale della grazia è un atto del libero arbitrio mosso da Dio e perciò:

- **è dell'uomo** perché si tratta di un atto del libero arbitrio e
- **è da Dio** perché il libero arbitrio si muove in quanto è mosso da Dio.

Perciò la preparazione deriva da Dio come dalla **causa principale prima** e dall'uomo come dalla **causa seconda (principale** rispetto alla sostanza fisica dell'atto libero, **strumentale** rispetto alla sua esistenza e alla sua modalità soprannaturale).

La preparazione alla giustificazione è duplice:

- a) **remota e inadeguata**, che precede secondo il tempo il dono della grazia santificante, ma proviene dalla grazia attuale soprannaturale (se non fosse soprannaturale non avrebbe nessuna relazione - nemmeno quella di una disposizione remota - alla grazia giustificante essenzialmente soprannaturale) e
- b) **prossima (o ultima) e adeguata**, che si verifica nel momento stesso della giustificazione come effetto immediato dell'infusione attuale del dono abituale e questa preparazione consiste in un atto del libero arbitrio mosso da un aiuto attuale equivalente e formato dalla grazia santificante e perciò una tale preparazione costituisce un atto che non merita la grazia (perché questa è già infusa) ma la gloria eterna.

Assolutamente parlando la preparazione remota non è necessaria e può essere tralasciata²⁶⁹ in una conversione immediata come fu quella di San Paolo, ma anche in questo caso c'è la preparazione ultima e adeguata, in quanto Dio, infondendo in un peccatore indurito la grazia, muove allo stesso tempo il suo cuore a Sé distaccandolo dal peccato (contrizione) e orientandolo a

²⁶⁸ L'Autore fa riferimento alla premozione fisica.

²⁶⁹ Assente.

Sè come fine ultimo soprannaturale (fede formata) e così gli rimette il peccato e gli conferisce il dono abituale nella cui consecuzione si conclude il processo della giustificazione.

La preparazione non si richiede da parte dell'agente che essendo divino e di virtù infinita, ma da parte della cosa creata (soggetto della grazia) la cui condizione esige sia la produzione della forma sia quella della disposizione ad essa. Così Dio causa e la forma soprannaturale della grazia abituale e (con la sua stessa infusione) anche la disposizione del soggetto secondo le condizioni del soggetto (conversione attuale in un adulto capace di atti liberi, imputazione dei meriti di Cristo nella giustificazione sacramentale di un bambino incapace di usare attualmente della sua libertà). **In genere** si può dire che all'infusione della grazia nell'anima da parte di Dio non si esige nessun'altra preparazione che quella che Dio stesso fa.

-111-

3) La relazione tra la preparazione alla grazia (fare ciò che è in sé dovuto) e il suo conferimento effettivo nella giustificazione.

Fondamento scritturistico.

Ger.18,6: "Ecco come l'argilla è nelle mani del vasaio, così voi siete nelle mie mani, casa d'Israele".

Ma l'argilla non riceve necessariamente la forma dal vasaio, qualunque sia la sua preparazione.

Perciò nemmeno l'uomo riceve necessariamente la grazia da Dio per quanto si prepari.

Argomento di ragione.

La preparazione alla grazia avviene grazie a Dio che muove il libero arbitrio e perciò:

- **la preparazione considerata da parte del libero arbitrio** non ha in sé nessuna necessità²⁷⁰ rispetto alla consecuzione della grazia in quanto **il dono di grazia eccede ogni preparazione da parte delle forze umane;**
- **la preparazione considerata in quanto avviene grazie a Dio movente**, ha una necessità²⁷¹ rispetto a ciò a cui è ordinata da Dio, ma si tratta di una **necessità di infallibilità, non di coazione**. Necessità quindi che riguarda l'effetto, non il suo modo di procedere dalla causa prossima, necessità del conseguente, non della consecuzione.

Ma	L'intenzione di Dio è infallibile.
Mi	Se è intenzione del Dio movente che l'uomo, del quale Egli muove il cuore, consegua la grazia (abituale),
Co	allora l'uomo consegue la grazia infallibilmente.

Dio necessariamente accetta²⁷² colui che si rifugia in Lui.

Distinguo.

Ci si può rifugiare in Dio **con un atto già formato dalla grazia abituale** e un tale atto è meritorio ed è perciò dovuto *ex iustitia* che Dio accolga l'uomo, che così si rifugia in Lui (la prima grazia però non è oggetto del merito).

²⁷⁰ Non necessita in nessun modo.

²⁷¹ E' necessaria, nel senso che avviene necessariamente.

²⁷² Accoglie.

Ci si può rifugiare in Dio **con gli atti preparatori del libero arbitrio mosso dagli aiuti attuali soprannaturali**, prima ancora di conseguire la grazia abituale e allora è giusto che tali mozioni divine soprannaturali non vengano meno (eppure ciò dipende dall'intenzione divina che conferisce la grazia).

La prima causa deficiente del **difetto di grazia** è in noi; invece la prima causa efficiente del **conferimento della grazia** è in Dio.

Anche negli agenti naturali la materia disposta non consegue necessariamente la sua forma se non per mezzo di un agente che opera questa stessa disposizione.

QUESTIONE CONNESSA.\

Riguardo al detto *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*.

Definizione del “fare il dovuto²⁷³” = adempiere tutto ciò a cui si è obbligati per legge divina per convertirsi in Dio (e ciò si dice generalmente astraendo dalla distinzione tra forze naturali in *puris naturalibus* e sopraelevate da aiuti soprannaturali).

- 112-

SEMIPELAGIANI.

Dicono che fare il dovuto è possibile con le forze proprie e Dio ad un uomo così naturalmente disposto dà la grazia *ex debito iustitiae*. Questa interpretazione è **eretica**. S.AGOSTINO scrive contro questa tesi: “Neque enim gratia Dei iustitiam in alicuius corde invenit, sed facit”.

MOLINA.

(*Concordia ad q.14, a.13, disp.10 et ad q.27, a.5, disp.3*) dice che chi fa il dovuto riceve infallibilmente la grazia non però in virtù del suo merito, bensì in virtù di un certo patto o promessa²⁷⁴ di Dio (secondo il quale Dio liberamente si impegna di dare la grazia a chi è disposto).

Critica tomista (cf. GIOVANNI DI S.TOMMASO).

Il patto o è senza fondamento (e così è irragionevole supporlo perché la Sacra Scrittura non ne parla) oppure ha un fondamento nella previsione dell'opera naturale della disposizione futura, ma allora questa opera prevista da Dio è già un inizio della giustificazione in noi e così vi sarebbe da parte nostra una certa causalità quasi meritoria rispetto al primo effetto della predestinazione, la quale non sarebbe più del tutto previa e incondizionata.

S.TOMMASO E TOMISTI invece interpretano il “fare il dovuto” supponendo già l'aiuto attuale soprannaturale (perché solo così si può nello stato presente di natura “fare il dovuto”) e allora la grazia può seguire infallibilmente se Dio intende nelle mozioni preparatorie infonderla di fatto. L'efficacia e l'adeguatezza della preparazione rispetto alla grazia abituale deriva allora principalmente non dalla preparazione stessa, bensì dalla volontà sovrana di Dio movente.

In vista della grazia abituale si fa il dovuto solo sotto la mozione della grazia attuale.

In vista della grazia attuale si fa il dovuto non resistendo alla mozione divina, ma lo stesso “non resistere” proviene già da un aiuto divino e perciò non si deve procedere all'infinito, ma si deve stare nella prima grazia attuale assolutamente preveniente rispetto alla quale non ci si può preparare .

²⁷³ Propriamente sarebbe il fare tutto quello che si può fare, giungere al massimo delle proprie forze e fare ciò che è in proprio potere di fare. Propriamente il compimento del proprio dovere è possibile solo con l'aiuto della grazia.

²⁷⁴ In fondo si tratta del linguaggio biblico, il quale parla di una “Alleanza” tra Israele e Dio. Tuttavia si tratta di un linguaggio antropomorfo, mentre S.Tommaso considera la cosa da un punto di vista metafisico, e quindi più appropriato sottolineando quella che è la dipendenza del libero arbitrio dalla grazia divina.

4) La gradualità di intensità della grazia secondo la diversità dei soggetti.

Distinzione:

- Grandezza degli abiti:
 - **da parte dell'oggetto e del fine** la grazia santificante non ammette nessuna gradualità perché sempre ordina ugualmente l'uomo al sommo Bene che è Dio,
 - **da parte del soggetto** invece la grazia ammette gradualità di intensità in quanto un uomo è illuminato più o meno perfettamente dalla grazia che un altro.
- Motivo della diversità:
 - **da parte della preparazione** (chi si prepara di più riceve grazia più intensa), ma questo **non può essere il primo motivo** della gradualità perché la preparazione è del libero arbitrio solo in quanto è mosso da Dio e perciò il primo motivo della diversità si trova
 - **da parte di Dio stesso** che dispensa diversi doni della grazia, perché da questa diversità sorge la bellezza della Chiesa, analogicamente alla molteplicità dei gradi di perfezione nell'Universo dalla quale emana la sua bellezza e armonia.

-113-

La cura di Dio nei confronti della creatura si può considerare **attivamente** da parte dello stesso atto con cui Dio elargisce i suoi beni e così non c'è diversità, perché Dio dà ugualmente nello stesso atto dei beni diversi secondo la grandezza; se si considera invece **passivamente** da parte dell'effetto che produce nelle creature, allora c'è una diversità perché secondo la sua provvidenza Dio elargisce a certe creature beni maggiori e ad altre dei beni minori.

La grazia non può essere più o meno grande in quanto ordina ad un bene più o meno grande, ma può essere più o meno grande in quanto ordina allo stesso Bene sommo e divino in maniera più o meno perfetta secondo i gradi diversi di partecipazione nel soggetto. E nella grazia e nella gloria vi può essere pertanto una diversità di partecipazione nel soggetto secondo gradi diversi di *intensione* e remissione.

A questo punto non regge più l'analogia tra anima=vita del corpo e grazia=vita dell'anima perché la vita del corpo è sostanziale e perciò non può ammettere più o meno (nessun'anima è più o meno anima), ma la grazia è partecipata nell'essenza dell'anima a modo di un accidente e perciò conosce gradi diversi di intensità.

5) La consapevolezza e la sua certezza rispetto all'essere in grazia.

S.Scrittura.

Qoèlet 9,1 Vulg.: “Nemo scit utrum sit dignus odio vel amore” (“Nescit homo utrum amore an odio dignus sit”).

Ma la grazia *gratum faciens* rende l'uomo degno dell'amore di Dio.

Perciò nessuno può sapere se ha la grazia *gratum facies* o no.

Distinzione secondo i diversi modi di conoscere.

1. **Conoscenza per rivelazione.**

E' possibile che qualcuno sappia di essere in grazia, perché Dio può rivelarglielo per mezzo di un privilegio speciale (rivelazione privata), affinché la gioia della sicurezza abbia inizio in lui già in questa vita ed egli si possa dedicare con maggior impegno e con maggior fiducia alle grandi opere sostenendo le avversità. Cf. S.Paolo, 2 Cor.12,9: “Ti basta la mia grazia”. Esempio: il Beato Giacomo da Bevagna, preso dall'angoscia, prega davanti al Crocifisso, il quale fa scorrere un po' del suo sangue sul Beato dicendogli: “Questo sangue sia per te un segno della tua salvezza”.

2. **Conoscenza connaturale certa.**

Nessuno può sapere di essere in grazia, perché il principio di questa conclusione è Dio stesso (che è anche l'oggetto della grazia), il quale è inconoscibile a noi a causa della sua eccellenza. La conclusione non può quindi essere dedotta con certezza dal suo principio proprio; non può essere conosciuta con certezza scientifica.

-114-

3. **Conoscenza congetturale per segni.**

E' possibile che qualcuno sappia che è in grazia da alcuni segni (diletto nelle cose divine, disprezzo del mondo, l'assenza di coscienza di un peccato grave). Chi riceve "la manna nascosta" (Ap2,17) ne ha un'esperienza di dolcezza che non ha colui che non la riceve.

1 Cor 4,4: "Anche se non sono consapevole di colpa alcuna (segno congetturale di grazia), non per questo sono giustificato (incertezza)".

Sal 19 (18),13: "Le inavvertenze chi le discerne? Assolvimi dalle colpe che non vedo".

Si ha la certezza di fede e di scienza, ma non della grazia e della carità, perché queste ultime sono direttamente nelle potenze appetitive e non conoscitive.

I doni di gloria sono certi come oggetto di speranza conosciuto nella fede; non così il dono di grazia che è il principio con cui si merita la gloria.

Una tale conoscenza è condizionata. Infatti, se ho la grazia (di cui non sono certo), avrò i doni di gloria (dei quali sono certo che possono essere meritati dalla grazia).

QUESTIONI CONNESSE.

I. Il motivo per cui non si può avere la certezza di essere in grazia.

La conoscenza sperimentale per mezzo degli atti è sufficiente per dare una certezza scientifica dell'esistenza dell'anima, dell'intelletto e delle altre potenze, ma non basta per dare la certezza della grazia e della carità e questo a causa della somiglianza, per cui confondiamo tra gli atti procedenti dalla grazia (è difficile, ad esempio, distinguere con certezza l'atto di carità soprannaturale verso il prossimo da un atto di semplice filantropia; i contenuti sono molto simili, mentre il valore davanti a Dio è abissalmente differente).

La certezza della fede infusa non si ha dall'atto di fede²⁷⁵ (perché anche qui c'è una somiglianza, per cui si confonde l'adesione naturale a modo di opinione alla verità di fede, con l'adesione di fede), ma si può avere dalla stessa certezza di fede in virtù della quale è immediatamente "concreduta"²⁷⁶. In ciò però vi è una differenza fondamentale tra la certezza della fede e della grazia, perché chi crede, crede anche di avere fede senza timore della parte opposta²⁷⁷, come crede anche le altre verità, ma dalle opere della grazia si può pensare che si è in grazia, ma solo con il timore dell'opposto.

II. La certezza della fede, della speranza, della carità e della grazia.

La certezza della **fede** è **speculativa**, quella della **speranza** è una certezza derivata e regolata dalla fede nella sua funzione **pratica** (non costituisce oggetto speculativo della fede). La certezza della speranza è nella speranza in maniera pratica e partecipata dalla fede, cioè in maniera regolativa, non dalla certezza dell'**effetto**, ma dell'**affetto** soltanto.

²⁷⁵ Si intende l'atto soprannaturale della fede.

²⁷⁶ Si tratta dell'esistenza della stessa fede soprannaturale, la quale è "concreduta", ossia è creduta assieme all'atto di credere di avere la fede, il quale credere non è l'atto soprannaturale della fede, che è creduto, ma è un "credere", che equivale ad un'opinione o, come dice S.Tommaso, è una congettura.

²⁷⁷ Si tratta di un'opinione certa, distinta dall'opinione in senso proprio, per la quale chi opina teme di poter sbagliare.

Della fede siamo certi in maniera **esercitata**²⁷⁸, ma non in maniera **riflessa e segnata**²⁷⁹; della grazia e della carità **non è possibile una simile certezza**, perché né la grazia né la carità possono avere un atto esercitato di certezza nell'intelletto.

Certezza della fede: esercitata, diretta, dell'effetto.

Certezza della speranza: esercitata, indiretta (partecipata), dell'affetto.

Certezza della grazia e della carità: riflessa e congetturale.

-115-

Q. 113

L'EFFETTO DELLA GRAZIA OPERANTE.

LA GIUSTIFICAZIONE DELL'EMPIO

<p>La giustificazione:</p> <ul style="list-style-type: none">▶ Considerata in se stessa:<ul style="list-style-type: none">▸ essenza (definizione) (1)▸ parti:<ul style="list-style-type: none">▪ in se stesse:<ul style="list-style-type: none">• cause:<ul style="list-style-type: none">– principale: Dio movente (infusione della grazia) (2)– seconda: libero arbitrio mobile e mosso:<ul style="list-style-type: none">▪ in genere (3)▪ in specie:<ul style="list-style-type: none">• verso Dio (fede) (4)• contro il peccato (contrizione) (5)• effetto e termine: remissione del peccato e consecuzione del dono abituale (6)▪ le parti paragonate tra loro:<ul style="list-style-type: none">• secondo il tempo: istantaneità (7)• secondo l'ordine della natura (8)▶ la giustificazione considerata nel confronto con altre opere di Dio:<ul style="list-style-type: none">▸ secondo la grandezza (9)▸ secondo il modo della produzione (miracoloso o meno) (10)

EXCURSUS PRELIMINARE: L'inabitazione della SS.ma Trinità nell'anima dei giusti (cf. GARRIGOU-LAGRANGE R., OP, *L'Amour de Dieu et la croix de Jésus*, Paris, Cerf, 1929, t.I., p.163 sgg.).

L'effetto della grazia operante è quello di rendere l'uomo giusto sul piano soprannaturale e quindi gradito a Dio, in quanto congiunto a Lui per mezzo della grazia santificante conseguita a modo di abito dal soggetto giustificato. In che modo però la grazia ricevuta nella giustificazione rende l'uomo congiunto a Dio? Si tratta di una presenza nuova e speciale di Dio nell'anima dei giusti descritta secondo i termini scritturistici come **l'inabitazione della SS.ma Trinità nell'anima dei giusti** (cf. Gv 14,23). E' perciò giusto prima di affrontare la questione della giustificazione, rendersi conto dell'effetto più sublime della grazia giustificante che è quello di rendere Dio presente in noi.

²⁷⁸ Nell'atto del suo esercizio.

²⁷⁹ Per mezzo di un giudizio cosciente.

Tutti sono d'accordo che Dio è presente **in tutte le cose comunemente** con la cosiddetta **presenza di immensità** in virtù della quale Dio è presente in tutte le cose con la sua visione²⁸⁰ infinita (ubiquità **di presenza** in quanto tutte le cose sono presenti davanti all'intelletto divino); con la sua causalità che si estende ad ogni realtà e senza la quale nessuna causa seconda potrebbe agire (presenza **per potenza**) ed infine con la creazione continuata nella conservazione che mantiene tutte le cose nel suo essere (presenza **per essenza**). In questo modo Dio è intimo ad ogni cosa e lo è addirittura più profondamente della cosa stessa.

Sulla presenza speciale **di grazia** rispetto alla presenza comune vi è però una grande **diversità di opinioni**.

VASQUEZ dice che la presenza speciale non può da se stessa costituire una presenza di Dio, ma si verifica solo in stretto ed inseparabile collegamento con la presenza di immensità. Il modo speciale aggiunto dalla grazia non è una realtà fisica, ma piuttosto intenzionale.

-116-

Si tratta in breve di un nuovo modo in cui Dio diventa per l'uomo oggetto di conoscenza e di amore. Dio già presente con la presenza di immensità si degna di apparire in noi per mezzo di un nuovo effetto che è la grazia. Siccome questo effetto è per appropriazione particolarmente attribuito allo Spirito Santo, si dice che lo Spirito Santo abita in noi e con Esso tutta la SS.ma Trinità. La grazia congiunge il nostro affetto a Dio come con alla sua regola suprema rendendo così l'uomo **giusto** e come ad un amico rendendo così l'uomo **amato** (gradito) e **santo** (immacolato). Siccome questi effetti riguardano solo l'affetto, essi sono possibili anche senza la presenza fisica (si può effettivamente nutrire un affetto di amicizia anche per un amico assente).

Difficoltà: una certa unione intenzionale di conoscenza e di affetto generico si verifica anche senza la grazia a livello di fede e della speranza informi. Sembra pertanto che questa spiegazione non sia sufficiente per rendere conto del modo tutto speciale con cui Dio è presente nell'inabitazione per mezzo della grazia.

SUAREZ indica una soluzione opposta. Lo Spirito Santo e con Lui tutta la SS.ma Trinità ci è veramente, realmente e in qualche modo "fisicamente" dato per mezzo della grazia santificante cosicchè, anche se Dio non fosse già comunemente presente sul piano fisico con la presenza di immensità, la presenza speciale per grazia basterebbe per costituire da sola una presenza fisica di Dio nei giusti. La carità come vera amicizia esige vera comunione tra gli amici non solo di affetto sul piano intenzionale, ma anche di vicinanza sul piano reale (fisico).

Difficoltà: la carità in *statu viae* costituisce di per sè solo una comunione affettiva ed intenzionale, che vi può essere anche tra assenti; l'esigenza della vicinanza reale (convivenza amichevole) si verificherà solo nello stato di grazia perfetta in patria.

GIOVANNI DI S.TOMMASO (SENTENZA COMUNE DEI TOMISTI).

La presenza speciale di Dio nell'anima dei giusti **si aggiunge** alla presenza di immensità ed è **distinta** da essa, ma allo stesso tempo **la presuppone necessariamente**. Dio è reso presente come oggetto di conoscenza, ma di conoscenza nuova e quasi "sperimentale" come un oggetto "sperimentabile" sul piano conoscitivo e "fruibile" sul piano affettivo. Questo tipo di conoscenza e di affetto non si può verificare con la sola fede e speranza informi, ma soltanto nello stato di grazia con la carità, la fede formata e il dono della sapienza. **Il giusto può conoscere Dio come realmente e specialmente presente in lui** per mezzo di una conoscenza quasi-sperimentale. Questo tipo di conoscenza esige una presenza non solo intenzionale, ma in qualche maniera anche "fisica" (si noti però che intenzionalmente Dio è presente immediatamente come oggetto di fede viva e di carità, fisicamente è presente solo mediante il dono abituale di grazia santificante).

²⁸⁰ In quanto Dio vede infinitamente le cose.

Cf. S. Tommaso:

- I *Sent.* d.37, q.1, a.2 ad 3: “Illi tres modi (scil. praesentiae communis) ... omnem creaturam consequuntur et praesupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam, et in quo est per gratiam est per potentiam, praesentiam et essentiam”.

-117-

- I, q.43, a.3 c.a.: “illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipso Spiritus sanctus datur et mittitur”.
- I *Sent.* d.14, q.2, a.2 ad 3: “Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis²⁸¹, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur, unde cognitio ista est quasi experimentalis”.

LA GIUSTIFICAZIONE.

1) La giustificazione come un trasferimento dallo stato di peccato allo stato di giustizia soprannaturale per mezzo della remissione dei peccati.

La giustificazione attiva è lo stesso atto divino increato con cui Dio giustifica l'uomo; non è moto, ma è soltanto un atto.

La giustificazione passiva (l'effetto dell'atto divino giustificante nell'uomo) racchiude in sé la ragione di moto (passaggio da uno stato ad un altro).

Il Significato di “giustizia”.

I. Il retto ordine nell'atto umano: giustizia come una certa virtù.

1. **virtù particolare** che ordina rettamente l'atto umano nei riguardi di un altro uomo;
2. **giustizia legale**²⁸², che ordina rettamente l'atto umano nei riguardi del bene comune della società politica.

II. Il retto ordine nella disposizione interiore dell'uomo secondo la sottomissione:

- della suprema parte dell'uomo²⁸³ rispetto a Dio,
- delle forze inferiori dell'anima rispetto alla ragione.

Non trattandosi qui di una relazione *ad alterum* (che essenzialmente caratterizza la giustizia), questa specie di giustizia non si dice tale propriamente, ma solo metaforicamente, donde il nome di “**giustizia metaforica**”²⁸⁴ (ed è a questa che termina il moto della giustificazione).

La giustizia che è termine della giustificazione si può avere:

- per mezzo di una **semplice generazione** dalla privazione alla forma come in un soggetto privo di peccato²⁸⁵, a cui Dio dà la giustizia (es. Adamo);

²⁸¹ Missione dello Spirito Santo.

²⁸² Questo è il termine tomistico; oggi si direbbe “giustizia sociale”, benchè con questa espressione si intenda oggi anche l'intervento secondo giustizia della pubblica autorità per assicurare il bene comune.

²⁸³ La coscienza morale.

²⁸⁴ Che però è un'espressione biblica: il “giusto” secondo la Bibbia è l'uomo obbediente a Dio e anche gradito a Dio.

²⁸⁵ L'Autore intende dire che Dio ha creato Adamo in uno stato naturale, al quale ha aggiunto la vita di grazia.

- per mezzo di **un certo moto dal contrario al contrario** e così la giustificazione è **una trasmutazione dallo stato di ingiustizia** (peccato) **a quello della giustizia** (*metaphorice dicta*). Questa è la giustificazione dell'empio (cioè colui che è affetto dal peccato prima della giustificazione).

Ma	Il moto si denomina più dal termine <i>ad quem</i> che dal termine <i>a quo</i> .
MI	La giustificazione è una trasmutazione dallo stato di ingiustizia (<i>termine a quo</i>) per mezzo della remissione dei peccati allo stato di giustizia (termine ad quem) .
Co	La giustificazione prende il suo nome dal termine <i>ad quem</i> e si chiama perciò “giustificazione dell'empio” .

-118-

La giustizia che è il termine della giustificazione comporta un ordine interiore perfetto dell'uomo e perciò **si oppone ad ogni peccato singolo**, perché con ogni peccato è danneggiato questo ordine dell'uomo in sé e rispetto a Dio. Perciò la remissione di un qualsiasi peccato si dice “giustificazione”.

La fede e la carità ordinano la mente umana a Dio secondo la parte conoscitiva ed appetitiva, ma la giustizia (metaforica) significa la totalità dell'ordine dell'uomo rispetto a Dio e perciò la giustificazione prende il suo nome da questa “giustizia” e non dalla fede o dalla carità.

QUESTIONI CONNESSE .

I. La remissione del peccato.

Nel peccato bisogna distinguere **l'offesa** che riguarda una persona distinta dall'ingiuriante dalla **macchia** che invece riguarda la stessa persona del peccatore che ne è macchiato (= allontanamento da Dio per mezzo del suo peccato). L'offesa è la privazione del diritto altrui; la macchia è la privazione della luce interiore della grazia e della ragione.

Diritto di Dio:

- in quanto è **Legislatore**, il peccato non offende propriamente il diritto, ma l'obbedienza;
- in quanto è **Fine Ultimo**, avviene la **lesione vera e propria** del diritto divino.

Siccome però Dio non può essere da noi adeguatamente retribuito²⁸⁶, il peccato costituisce sempre una somma ingiuria, ma non sempre aggiunge alla propria malizia quella specifica dell'ingiustizia (questo è proprio solo dei peccati contro la virtù specifica della religione).

La remissione del peccato richiede che esso sia **tolto secondo l'una e l'altra formalità: sia come offesa sia come macchia**.

La grazia toglie formalmente la macchia, in quanto è **intrinsecamente santificante** e toglie formalmente l'offesa di Dio, in quanto è **l'effetto del perdono divino** nell'uomo.

²⁸⁶ Questa espressione suppone il concetto biblico del peccato come furto fatto a Dio, per cui la riparazione del peccato è concepita come la soluzione di un debito o la restituzione del dovuto. A questo punto l'opera della salvezza compiuta da Cristo è concepita come un “pagamento” di quel debito che da noi contratto col peccato, non possiamo pagare, perché si tratta di un debito in qualche maniera infinito. Questo debito può essere pagato solo da Cristo, in quanto Figlio di Dio, infinitamente ricco. Anche l'immagine della Redenzione si inquadra in questo linguaggio metaforico ispirato alle transizioni economiche. Infatti, col peccato, l'uomo è stato in qualche maniera acquistato seppur violentemente dal Diavolo, mentre in precedenza apparteneva a Dio. Cristo ha riacquistato o riaccomprato (*Redemptio*) a prezzo del suo sangue l'uomo restituendolo al legittimo proprietario, che è il Padre, al Quale Cristo consegna pure il prezzo stesso della Redenzione.

La grazia data ad un soggetto privo di peccato - come ad Adamo o all'angelo - procede solo da Dio santificante, non da Dio perdonante.

II. La giustificazione come un moto vero e proprio.

Il GAETANO sostiene che la giustificazione “ha ragione di moto”, ma non è propriamente moto in quanto il termine *a quo* (peccato) è contrario non come qualcosa di positivo ma a modo di privazione. Il termine vero e proprio sarebbe allora il soggetto umano affetto dal peccato e quindi da una contrarietà.

GIOVANNI DI S.TOMMASO insiste al contrario sulla realtà della remissione e cerca perciò un elemento positivo nel peccato come termine *a quo* della giustificazione. L'atto del peccato non può esserlo, perché sotto questo aspetto il peccato non rimane (*transit actu, manet reatu*). Non può esserlo la macchia che ne segue perché essa è piuttosto una privazione.

-119-

Si tratterà perciò della **conversione abituale effettiva al fine disordinato** che rimane nell'uomo anche dopo il peccato attuale come qualcosa di reale e quindi di “positivo”. Questa conversione disordinata racchiude virtualmente in sé l'atto passato del peccato e costituisce un impedimento abituale e positivo rispetto all'infusione della grazia nell'anima. La remissione del peccato nella giustificazione richiede la distruzione reale ed efficace di questo ostacolo reale nell'uomo.

Alla domanda se la grazia prodotta a modo di semplice generazione e a modo di un moto differiscono tra loro specificamente, il GAETANO risponde positivamente, asserendo che l'espulsione dell'opposto aggiunge una nuova formalità alla semplice presenza della forma nel soggetto.

GIOVANNI DA S.TOMMASO nota però giustamente che l'**effetto espulsivo** non è indipendente ed isolato, ma è subordinato rispetto all'**effetto produttivo**. L'espulsione del contrario è accidentale rispetto alla produzione della forma e perciò **non diversifica specificatamente il termine ad quem**, anche se lo stesso termine può essere visto sotto due aspetti formali diversi.

III. La remissione dei peccati come “consumazione²⁸⁷ della giustificazione”.

Si dà un ordine diverso:

- **dalla parte dell'agente** la produzione della forma precede, mentre segue la corruzione dell'opposto;
- **dalla parte del fine** precede la corruzione dell'opposto, segue la produzione della forma nuova nel soggetto.

La remissione della colpa si dice consumazione²⁸⁸:

- non a modo di perfezione (*finis cuius gratia*)²⁸⁹,
- ma a modo dell'**ultimo in esecuzione** dopo la cui realizzazione cessa il moto.

²⁸⁷ Compimento, completamento.

²⁸⁸ Si tratta del completamento dell'atto divino della giustificazione.

²⁸⁹ La remissione della colpa è certo opera della grazia, però il semplice fatto della remissione di per sé non costituisce ancora la perfezione della giustificazione, la quale comporta il termine del moto per il quale si passa dal peccato alla grazia.

2) La necessità dell'infusione della grazia in vista della remissione della colpa.

1.

Mi	Con il peccato l'uomo offende Dio.
Ma	L'offesa può essere rimessa solo se l'anima dell'offeso si rappacifica (riconcilia) nei riguardi dell'offendente.
Co	Il peccato si dice rimesso quando Dio si rappacifica (riconcilia) con noi.

=Mi ¹	
Ma ¹	La pace consiste nella dilezione con cui Dio ci ama.
Co ¹	La remissione del peccato deriva dall'amore di Dio.

2.

Ma	L'amore di Dio è immutabile da parte dell'atto divino, ma è mutevole da parte del suo effetto impresso nell'uomo (talvolta è perso col peccato, talvolta recuperato).
Mi	L'effetto dell'amore divino in noi è la grazia.
Co	La grazia per mezzo della quale l'uomo diventa degno della vita eterna viene persa col peccato che esclude dalla vita eterna.

CONCLUSIONE.

LA REMISSIONE DELLA COLPA PUO' AVVENIRE SOLO PER MEZZO DI UNA NUOVA INFUSIONE DELLA GRAZIA (il contrario è "impensabile").

-120-

E' richiesto di più per rimettere l'offesa ad un offensore che per non odiare un non offensore. Tra gli uomini è possibile che i non offensori non siano né amati né odiati; se però un uomo rimette l'offesa ad un offensore, per far questo si richiede una speciale benevolenza da parte sua nei confronti dell'offensore. Ora, la benevolenza di Dio si recupera per mezzo della grazia e perciò, se prima del peccato l'uomo poteva essere senza colpa e senza grazia (ipotesi di una natura pura o integra), dopo il peccato non si può essere senza colpa se non si ha la grazia.

L'amore di Dio non è solo un atto di volontà, ma è un atto pratico che produce un effetto nell'oggetto amato (la dilezione speciale di Dio produce quindi la grazia nell'uomo). Se Dio non imputa un peccato ad un uomo, una tale non imputazione avviene per mezzo dell'amore divino e quindi non si limita alla sola non imputazione esterna, ma produce un effetto interno (grazia santificante).

Si noti come questa conclusione di S.Tommaso distrugge in radice l'errore luterano nel campo della giustificazione detta "forense".

L'uomo che passa da un peccato ad un altro tipo di peccato non perde il peccato precedente; lo perde secondo l'atto, ma non secondo il reato. I due reati di peccati contrari secondo la specie del vizio a cui appartengono possono coesistere nello stesso soggetto, perché anche se vi può essere tra i peccati una contrarietà specifica riguardo alla conversione disordinata, tutti i peccati convengono nella comune ragione formale di allontanamento da Dio.

QUESTIONI CONNESSE.

I. Legame tra il male morale naturale e soprannaturale dopo il peccato.

Il male morale naturale racchiude in sé il male (soprannaturale) opposto alla grazia. Al contrario però il bene morale naturale non racchiude in sé il bene soprannaturale di grazia. Il motivo

si trova nell'assioma: "Bonum consurgit ex causa integra, malum autem ex singularibus defectibus". Per trasgredire il precetto della carità basta peccare contro un qualsiasi bene morale, anche naturale. Viceversa per adempiere a modo di carità i precetti anche naturali, non basta adempiere un qualsiasi precetto, ma si richiede l'infusione della grazia.

La rettitudine naturale (ipotetica) prima del peccato non racchiudeva in sé né la grazia, né però l'ostacolo rispetto alla grazia. Perciò dopo il peccato, se l'uomo fosse stato ristabilito solo nella sua integrità connaturale, sarebbe rimasto ancora empio, perché avrebbe avuto sempre l'ostacolo rispetto alla grazia.

Il peccato mortale non si oppone allo stesso modo alla natura e alla grazia. Alla natura si oppone solo qualche peccato mortale, alla grazia si oppone ogni peccato mortale (sia naturale, sia soprannaturale). L'opposizione *per se et simpliciter* vi è quindi solo tra peccato e grazia (nell'angelo che pecca solo contro i precetti soprannaturali la colpa rimane accanto all'integrità naturale, se si astraie dalla pena che indebolisce anche la natura).

-121-

II. Necessità della grazia abituale per la conversione dell'uomo a Dio.

La contrizione e la carità convertono l'uomo a Dio formalmente affettivamente od operativamente, ma non formalmente effettivamente o entitativamente (cioè radicalmente rispetto all'operatività). Affinchè l'uomo si converta a Dio secondo un nuovo modo di essere (e non solo di agire) si richiede la grazia abituale che sola lo può rendere partecipe della natura divina e soggetto di inabitazione della SS.ma Trinità. Non basta che noi ci convertiamo a Dio (carità), ma bisogna che Dio si converta a noi (grazia) e solo se Dio si converte a noi infondendoci la grazia, anche noi ci possiamo convertire a Lui per mezzo della carità.

L'atto di amore senza la grazia è un atto di amicizia solo dispositivamente affettivamente e non formalmente effettivamente e pertanto rimane inadeguato rispetto all'amicizia che suppone una certa comunione di beni tra uguali. La comunione amichevole aggiunge qualcosa allo stesso amore di amicizia ed è presupposta ad esso. Una tale comunione con Dio avviene per mezzo della grazia formalmente e solo dispositivamente per mezzo dell'amore stesso.

Perciò l'atto di amore cambia il soggetto dispositivamente, non formalmente e non è perciò la giustificazione formalmente ed effettivamente, ma solo dispositivamente ed affettivamente. Solo la grazia rende il soggetto formalmente grato a Dio. La carità si oppone al peccato attualmente ed operativamente, ma per distruggere il peccato secondo la sua rimanenza abituale nel soggetto si richiede la grazia come qualcosa di abituale e formale, una realtà di ordine non solo operativo, ma anche entitativo.

Nella giustificazione non basta una mutazione di ordine morale (intenzionale), operativo, affettivo e casuale, ma si richiede una mutazione nella stessa essenza dell'anima e quindi di ordine fisico, entitativo, affettivo e formale. E questo può avvenire solo per mezzo dell'infusione della grazia santificante come abito entitativo soprannaturale.

III. L'impossibilità della grazia e del peccato nello stesso soggetto (assurdità della tesi Luterana del *simul iustus et peccator*).

Il peccato si oppone alla grazia non solo in maniera demeritoria, ma anche fisica con una privazione intrinseca di essa.

Prova.

Nella giustificazione sacramentale dei bambini il peccato è distrutto dalla grazia non in maniera meritoria, perché non ci sono meriti propri, ma in maniera soltanto fisica.

Il peccato costituisce perciò una privazione fisica della grazia a modo di agente o disponente, cosicché nemmeno *de potentia absoluta*, posto il peccato potrebbe essere evitato il suo effetto, che è la privazione della grazia nel soggetto. La forma non può essere nello stesso soggetto

insieme con la sua privazione e perciò la grazia non può essere nell'anima insieme con il peccato mortale.

-122-

3) La necessità del moto libero del libero arbitrio nella giustificazione.

Mi	“Chiunque ha udito il Padre ed ha imparato da Lui, viene a me” (Gv 6,45)
Ma	Imparare non avviene senza il moto del libero arbitrio perché è necessario che colui che impara acconsenta al docente.
Co	Nessuno viene a Dio per mezzo della grazia giustificante senza il moto del libero arbitrio.

Mi	La giustificazione avviene da Dio che muove l'uomo alla giustizia.
Ma	Dio muove tutte le cose secondo il modo proprio a ciascuna di esse (secondo la diversità della loro natura).
Co	Perciò Dio muove anche gli uomini alla giustizia secondo la condizione propria della natura umana.

=Mi ¹	
Ma ¹	L'uomo è secondo la sua natura propria dotato di libero arbitrio.
Co ¹	E perciò in colui che ha l'uso del libero arbitrio la mozione con cui Dio lo muove alla giustizia non avviene senza il moto del libero arbitrio.

CONCLUSIONE GLOBALE.

Dio infonde il dono della grazia giustificante in modo tale che assieme a questo muove il libero arbitrio ad accettare il dono della grazia in coloro che sono capaci di tale mozione.

Casi limite.

- **I bambini:** non sono capaci di usare attualmente il loro libero arbitrio e perciò vengono giustificati per mezzo della sola informazione dell'anima col dono abituale della grazia, il che però non può avvenire senza il sacramento (come il peccato non deriva dalla loro volontà propria, ma da Adamo, così la grazia giustificante deriva a loro senza accettazione libera direttamente da Cristo - per mezzo del battesimo - il nuovo Adamo);
- **i dementi dalla nascita:** idem come per i bambini;
- **i dementi con momenti di lucidità:** possono conseguire la giustificazione sacramentale senza l'uso attuale del libero arbitrio, ma solo se nei momenti precedenti di lucidità avevano il proposito di ricevere il sacramento.

Il sonno.

Nemmeno Salomone ha accettato o meritato la grazia nel sonno, ma nel sonno gli è stato dichiarato, a causa di un desiderio precedente, che gli sarebbe stata infusa la sapienza da Dio.

Se il sonno fosse profetico, allora non ci sarebbe un inconveniente rispetto all'accettazione della grazia, perché in tali casi rimane l'uso del libero arbitrio.

Bisogna però distinguere tra il dono della sapienza (come grazia *gratis data*) e il dono della grazia giustificante. Il dono della sapienza è nell'intelletto il cui moto precede quello della volontà e perciò è possibile che l'intelletto di un uomo sia illuminato dal dono della sapienza soprannaturale senza un moto completo del libero arbitrio. E in tal modo è possibile che qualcosa (di ordine intellettuale) sia rivelato ai dormienti.

QUESTIONI CONNESSE.

I. Il moto del libero arbitrio e l'accettazione della grazia giustificante.

Il moto del libero arbitrio concorre con l'infusione della grazia secondo la condizione del soggetto. Se ha l'uso del libero arbitrio, c'è il moto libero; se non l'ha, il moto non c'è a causa dell'impedimento.

Il moto libero può concorrere in due modi:

- in maniera **preveniente** (come avviene nel caso particolare della giustificazione sacramentale dei dormienti o dei dementi con intervalli lucidi) o
- in maniera **simultanea** (come avviene nella giustificazione regolare anche extrasacramentale).

In questo caso **si dice che il moto del libero arbitrio è il moto dell'accettazione della grazia.**

Questo non si deve però intendere in *actu signato*²⁹⁰ di un atto libero specificato dalla grazia come dall'oggetto dell'accettazione, bensì in *actu exercito*²⁹¹ in quanto si tratta di un moto libero con cui il soggetto esercita l'atto di accettazione della grazia. Un tale atto esercitato ha per oggetto Dio amato sopra ogni cosa con la detestazione perfetta del peccato.

II. Il moto del libero arbitrio nella ricezione dei sacramenti.

Il principio secondo cui Dio infondendo la grazia muove il libero arbitrio in un soggetto capace del suo uso attuale vale in genere e si applica perciò anche all'infusione della grazia sacramentale. L'assenza di un moto libero di devozione simultaneo alla ricezione del sacramento in un soggetto capace di tale atto è un segno che la grazia non è stata infusa a causa di una distrazione volontaria che costituisce un ostacolo (*ponere obicem*) rispetto alla grazia sacramentale oggettivamente (*ex opere operato*) presente ed operante nel sacramento. Donde la necessità di una buona preparazione alla ricezione dei sacramenti, e la necessità di attenzione, di devozione e di amore soprannaturale nella loro ricezione attuale.

III. I requisiti per la preparazione sia remota che prossima alla giustificazione.

Non basta una mozione solo naturalmente buona nemmeno come disposizione materiale remota a causa della totale sproporzione tra una tale mozione e la forma soprannaturale della grazia giustificante.

La disposizione infatti non è una qualsiasi causa materiale nel soggetto, ma è quella causa materiale che almeno in qualche maniera proporziona il soggetto alla forma che deve ricevere.

Non è richiesta l'**orazione**, perché con essa si impetra da Dio qualcosa in genere e può essere impetrato addirittura da una terza persona.

Non si richiede l'**umiltà, la misericordia** e altri atti di virtù perché la loro specie non rientra nei termini della giustificazione (almeno non direttamente).

Si richiede invece **la fede** come **radice ed inizio** (disposizione remota), perché con essa si compie il primo passo soprannaturale verso Dio.

Questa conclusione è contro gli eretici luterani e calvinisti i quali dicono che l'uomo non viene giustificato per mezzo di una grazia inerente, bensì per mezzo della fede che si impossessa

²⁹⁰ Cosciente.

²⁹¹ In pratica.

della giustizia imputata in Cristo. In questa prospettiva non salverebbe la fede storica (credere i fatti narrati nella Sacra Scrittura), né la fede dei miracoli (credere che Dio può fare tutto), né la fede nella promessa (credere che Dio rimetterà i peccati in genere), ma solo la fede salvifica speciale (credere con certezza che Dio ha rimesso i peccati non in genere a qualcuno, ma **a me**).

Questa tesi è inammissibile perché suppone falsamente:

- a) la certezza della propria giustificazione,
- b) l'esigenza di credere qualcosa che la Sacra Scrittura non dice e cioè che tale uomo individuale (io stesso) è stato salvato,
- c) l'erronea distinzione tra fede tra fede storica e fede salvifica, perché è necessario credere molti fatti storici per salvarsi (ad esempio, l'incarnazione, la vita, la passione e morte, la risurrezione e l'ascensione di Cristo, ecc.).

Affinché la fede possa svolgere questo compito di preparazione almeno remota, essa deve essere soprannaturale sia da parte del soggetto (abito infuso), sia da parte dell'oggetto (fede nella redenzione in Cristo e nella remunerazione nella vita eterna); non basta perciò la fede a modo di opinione come la fede degli eretici o dei demoni.

Da parte della volontà:

- è utile ma non necessario il timore servile come preparazione remota,
- è necessario invece avere:
 - la speranza (attesa del perdono e della salvezza),
 - l'amore di carità (che è la vita spirituale dell'anima),
 - il pentimento di contrizione (dolore perfetto dei peccati).

Il pentimento deve essere presente virtualmente almeno nella carità. **Le disposizioni propriamente ultime sono formalmente l'atto di carità e almeno virtualmente l'atto di contrizione.**

IV. Il rapporto tra grazia abituale e la disposizione ultima.

S. Tommaso dice che l'infusione della grazia è la prima parte della giustificazione che precede ogni disposizione da parte del soggetto. Nell'infusione non si pensa però solo alla produzione della grazia, ma anche alla mozione attuale, così che si potrebbe distinguere nell'infusione della grazia la stessa **infusione attuale** a modo di aiuto attualmente movente e **la consecuzione della grazia giustificante a modo di abito**. L'infusione della grazia è quindi lo stesso moto di Dio che muove "prima" (non nel senso temporale ma secondo priorità di natura) della stessa consecuzione dell'abito. Gli atti disponenti seguono l'infusione attuale, ma precedono la consecuzione dell'abito.

In linea di causalità efficiente perciò gli atti disponenti procedono dall'infusione attuale e dispongono alla consecuzione abituale che non c'è ancora; **in linea di causalità formale** invece procedono anche dalla grazia abituale e così sono meritori.

-125-

Si tratta allora di atti formati dalla grazia e dalla carità moralmente e non fisicamente, perché elicitati da un soggetto ancora privo di questi abiti, ma in maniera tale che l'aiuto attuale adeguato alla grazia giustificante congiunge efficacemente gli atti dell'ultima disposizione con l'essere formale della carità e della grazia, così che essi possano essere formati da questi abiti soprannaturali in linea di causalità formale senza procedere da essi in linea di causalità efficiente²⁹².

²⁹² Qui si suppone che gli atti non siano ancora causati efficientemente dall'abito pienamente formato, perché l'abito è in via di formazione. Tuttavia sono formati da questi abiti in linea di causalità formale.

4) La necessità del moto di fede nella giustificazione.

S.Scrittura

Rm 5,1: “Giustificati dunque per la fede noi siamo in pace con Dio”.

Argomento di ragione

Mi	Il moto del libero arbitrio si richiede per la giustificazione dell'empio in quanto la mente umana è mossa da Dio.
Ma	Dio poi muove l'anima umana convertendola a se stesso.
Co	Perciò si richiede nella giustificazione il moto della mente per mezzo del quale essa si converte a Dio.

=Ma ¹	
Ma ¹	Ma la prima conversione a Dio avviene per mezzo della fede (Eb 11,6: “Chi s'accosta a Dio deve credere che egli esiste”).
Co ¹	Perciò il moto della fede si richiede nella giustificazione dell'empio.

Fede e carità.

Il moto della fede non è perfetto se non vi è la carità e perciò nella giustificazione insieme col moto della **fede** vi è il moto della **carità**. Siccome poi si esige una certa sottomissione a Dio, concorrono anche altri atti come quello del **timore filiale** (corrispondente alla carità) e dell'**umiltà** (che apre l'anima a Dio). La diversità degli atti si spiega secondo la diversità delle virtù imperanti ed imperate che li regolano in quanto lo stesso atto è ordinabile a più fini.

La misericordia:

- o segue la giustificazione a modo di soddisfazione per i peccati rimessi;
- o la precede a modo di preparazione (perché i misericordiosi conseguono misericordia);
- o l'accompagna in quanto è racchiusa nell'atto di carità verso Dio estesa al prossimo (che può essere anche il soggetto giustificato stesso: chi fa il bene e si sottomette a Dio è in qualche maniera “misericordioso” con se stesso).

Si richiede l'**atto di fede soprannaturale** perché la “fede naturale” non ha per oggetto Dio beatificante e giustificante e perciò non è sufficiente.

Il dono della sapienza poi presuppone già la conoscenza di fede.

L'oggetto della fede giustificante è Dio che giustifica l'uomo per mezzo di Cristo.

5) La necessità del moto contro il peccato (contrizione).

Mi	La giustificazione è un moto con cui la mente umana è mossa da Dio dallo stato di peccato allo stato di giustizia.
Ma	Il soggetto mosso da un termine all'altro assume una certa relazione rispetto ad entrambi.
Co	E' necessario che la mente umana assuma una certa relazione nei riguardi dei due termini secondo il moto del libero arbitrio come un corpo mosso localmente da qualche movente assume una certa relazione ai due termini del suo moto.

-126-

=Mi ¹	
Ma ¹	Ora è evidente che nel moto locale dei corpi il corpo mosso si allontana dal termine <i>a quo</i> e si avvicina al termine <i>ad quem</i> .
Co ¹	Perciò è necessario nella giustificazione che la mente umana si allontani col moto del libero arbitrio dal peccato e si avvicini alla giustizia.

=Mi ²	
Ma ²	L'allontanarsi e l'avvicinarsi nel moto del libero arbitrio si intende secondo la detestazione ed il desiderio.
Co ²	Perciò è necessario che nella giustificazione dell'empio vi sia un duplice moto del libero arbitrio: l'uno che per desiderio tenda alla giustizia di Dio e l'altro con cui si detesti il peccato.

Il ritornare²⁹³ **sui peccati passati** naturalmente non avviene²⁹⁴ sul piano affettivo a modo di desiderio (ciò costituirebbe un altro peccato), ma sul piano conoscitivo della memoria, così da causare nell'affetto un moto di rigetto e così ci si allontana dal peccato.

E' necessario che l'uomo nel tempo precedente la giustificazione detesti i singoli peccati di cui si ricorda. Da una considerazione simile sorge poi nell'anima un moto con cui si detestano universalmente tutti i peccati della vita passata compresi quelli dimenticati; l'uomo è allora disposto in maniera tale che detesterebbe ogni peccato se si presentasse alla sua memoria. E questo moto fa parte della giustificazione.

La detestazione è intesa come **vera contrizione** (cf. *ad 1*), come pentimento motivato dalla carità e in qualche maniera racchiuso in essa in quanto la carità accedendo a Dio con questo stesso suo slancio esige il perfetto distacco della volontà umana dal peccato.

6) La remissione dei peccati fa parte della giustificazione.

Ma	Nell'enumerazione dei requisiti in vista di una cosa non ci si deve dimenticare del fine, che è il primo ed il più importante in ogni cosa.
Mi	Ma la remissione dei peccati è il fine nella giustificazione dell'empio.
Co	Perciò la remissione dei peccati si deve annoverare tra i requisiti in vista della giustificazione dell'empio.

Quattro sono le parti della giustificazione:

1. l'infusione della grazia,
2. il moto del libero arbitrio verso Dio per fede,
3. il moto del libero arbitrio riguardo al peccato (per contrizione),
4. la remissione della colpa.

Mi	La giustificazione è un moto in cui l'anima è mossa da Dio dallo stato della colpa allo stato della giustizia.
Ma	In ogni moto in cui qualcosa è mosso da qualcos'altro si richiedono tre cose: <ol style="list-style-type: none"> 1. la mozione del movente, 2. il moto del mobile e 3. il raggiungimento del fine.
Co	Nella giustificazione vi è: <ol style="list-style-type: none"> 1. la mozione del Dio movente = l'infusione della grazia (1)

²⁹³ Con la mente.

²⁹⁴ Nel senso che non deve avvenire.

2.	il moto del libero arbitrio mosso:
a.	recedendo dal termine <i>a quo</i> = moto di contrizione (3)
b.	accedendo al termine <i>ad quem</i> = moto di fede+carità (2)
3.	cessazione del moto nel raggiungimento del suo termine e quindi consumazione di tutta la giustificazione = remissione della colpa (4)

-127-

La remissione dei peccati non si identifica con la giustificazione, ma la giustificazione si denomina da essa come il moto che si denomina dal fine e perciò la remissione dei peccati come fine e termine della giustificazione è una parte del moto della giustificazione, la parte più importante (il fine) da cui tutto il moto prende il suo nome e la sua specie.

Rispetto all'infusione della grazia e la remissione dei peccati si può dire che **secondo la sostanza dell'atto** sono la stessa cosa, perché con lo stesso atto Dio infonde la grazia e rimette la colpa.

Secondo l'oggetto invece diversa è la colpa distrutta e la grazia prodotta nell'anima e perciò l'infusione della grazia differisce dalla remissione dei peccati come la generazione differisce dalla corruzione, anche se vi è uno stretto legame in quanto la generazione di una forma è la corruzione della forma contraria.

Anche per quanto riguarda il moto del libero arbitrio si noti che si tratta di un unico moto con due mutazioni distinte: la remissione del peccato è una mutazione distinta dalla consecuzione della grazia santificante, ma le due mutazioni si integrano²⁹⁵ in un unico moto perché sono ordinate l'una all'altra, e così anche la detestazione del peccato è ordinata all'unione con Dio, che la suppone ed esige e perciò si tratta di due relazioni diverse secondo la diversità dei termini in un unico soggetto mobile mosso da un solo moto.

7) La giustificazione dell'empio è un moto istantaneo.

Mi	La giustificazione avviene per mezzo della grazia dello Spirito Santo giustificante.
Ma	Ma lo Spirito Santo pervade immediatamente la mente umana (cf. Pentecoste): "Nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia" (Glossa a At 2,2).
Co	Perciò la giustificazione dell'empio non è successiva, ma istantanea.

Mi	La giustificazione dell'empio consiste originariamente nell'infusione della grazia per mezzo della quale si muove il libero arbitrio e viene rimessa la colpa.
Ma	Ma l'infusione della grazia avviene in un solo istante senza successione di tempo.
Co	La giustificazione ha quindi un'origine istantanea.

Ma	Il fatto che una forma non sia istantaneamente prodotta nel soggetto è dovuto all'indisposizione del soggetto.
Mi	Ma Dio, per infondere la grazia nell'anima, non ha bisogno di un'altra disposizione all'infuori di quella che Egli stesso fa sia subito sia a poco a poco.
Ma ¹	Il ritardo nel disporre il soggetto da parte di un agente naturale è dovuto ad una certa sproporzione tra ciò che nella materia resiste alla disposizione e la virtù operativa dell'agente e così più forte è l'agente, più veloce è la disposizione della materia.
Mi ¹	Ma la virtù operativa divina è infinita.
Co ¹	Perciò Dio (infinitamente potente) può disporre il soggetto in un istante (in un attimo infinitamente breve) a ricevere la forma.
Co	Perciò la giustificazione viene da Dio in un unico istante.

²⁹⁵ Vicendevolmente.

Motivo a fortiori. Questo potere divino si esercita tanto più facilmente su un **soggetto già di natura sua disposto a muoversi in un unico istante** come è il libero arbitrio umano.

Il consenso del libero arbitrio a detestare il peccato e ad avvicinarsi a Dio avviene istantaneamente. Talvolta precede qualche deliberazione, ma in tal caso la deliberazione precedente non fa parte della stessa giustificazione, ma costituisce una preparazione remota ad essa (non è della sostanza della giustificazione, ma è la via verso di essa).

Due cose si possono conoscere simultaneamente se sono ordinate l'una all'altra, come il soggetto ed il predicato uniti in un'unica affermazione. Così anche il libero arbitrio può muoversi contemporaneamente in due termini ordinati l'uno all'altro, come avviene appunto nella giustificazione, in quanto il moto contro il peccato è ordinato al moto verso Dio (si detesta il peccato per accedere a Dio). Così come un corpo contemporaneamente abbandona il luogo A per accedere al luogo B, così il libero arbitrio allo stesso tempo si distacca dal peccato detestandolo e si avvicina a Dio amandolo.

Il ritardo nella ricezione della forma non è dovuto alla natura della forma (ad es. che possa ricevere gradi diversi di perfezione), bensì all'indisposizione del soggetto.

Vi sono forme che ammettono una certa gradualità, forme che possono essere ricevute istantaneamente nel soggetto, ma la loro generazione in esso è istantanea.

Dal momento della ricezione della forma nel soggetto, esso comincia immediatamente ad operare secondo la forma ricevuta. Siccome il moto del libero arbitrio è istantaneo, nello stesso istante in cui il soggetto umano riceve la grazia comincia a muoversi liberamente secondo essa.

Successione degli opposti nel soggetto.

- a. **Soggetto sottomesso al tempo.** Il tempo è continuo e perciò non c'è un ultimo istante in cui c'è la forma precedente, ma solo un **ultimo tempo**²⁹⁶. C'è però il **primo istante**²⁹⁷ in cui c'è la forma nuova.
- b. **Soggetto sopra il tempo.** Qui abbiamo il tempo discontinuo (ad esempio, l'evo degli angeli) e perciò vi può essere **l'ultimo istante** in cui c'è un'azione intellettiva o volitiva e **il primo istante** in cui ce n'è un'altra senza che vi sia tra i due istanti un tempo intermedio a causa della discontinuità²⁹⁸.

APPLICAZIONE ALLA GIUSTIFICAZIONE.

Il moto del libero arbitrio di per sé sopra il tempo (realtà immateriale, spirituale) ma accidentalmente (nella sua realizzazione concreta in un soggetto umano) è sottomesso al tempo in quanto la mente umana conosce convertendosi ai fantasmi sensibili e quindi misurati dal tempo continuo. Perciò si deve giudicare della giustificazione secondo il modo di moti istantanei ma misurati dal tempo continuo e così vi è un ultimo tempo in cui c'è il peccato ed un primo istante in cui c'è la grazia²⁹⁹.

²⁹⁶ In quanto l'ultimo istante è già passato; ossia l'ultimo istante non è mai presente, mentre è presente il nuovo.

²⁹⁷ Perché è l'istante presente.

²⁹⁸ Gli atti dello spirito si succedono gli uni agli altri in modo simile agli istanti del tempo. Senonchè l'istante temporale passato non c'è più; invece gli atti passati dello spirito restano presenti perché lo spirito è immortale e per questo si può parlare di un ultimo istante spirituale prima del successivo, perché in questo caso tanto il passato che il presente restano presenti.

²⁹⁹ Il peccato di per sé è un atto spirituale, per cui, come tale, potrebbe permanere. Per cui in linea di principio potrebbe esserci un ultimo istante peccaminoso prima della grazia. Senonchè questo non avviene in quanto Dio distrugge il peccato sicchè avviene che esiste soltanto un ultimo tempo in cui c'è il peccato, ma non un ultimo istante. Per questo

8) L'infusione della grazia è la prima parte³⁰⁰ della giustificazione secondo l'ordine della natura.

Ma	La causa precede naturalmente l'effetto.
Mi	Ma l'infusione della grazia è la causa di tutti gli altri requisiti per la giustificazione dell'empio.
Co	Perciò l'infusione della grazia è la parte naturalmente prima nella giustificazione.

L'ordine naturale delle parti:

1. mozione del movente = infusione della grazia da parte di Dio (1)
2. disposizione del mobile = moto del libero arbitrio:
 - a. verso Dio, che precede il moto di contrizione come il suo fine e la sua ragione; ci si pente affinché ci si avvicini a Dio; e il fine è sempre il primo³⁰¹ = **fedè** (2)
 - b. contro il peccato = **contrizione** (3)
3. il termine e il fine di tutta la trasmutazione = **remissione della colpa** (4).

Diverse possibilità di un ordine naturale:

- ▶ **da parte del mobile:** il recesso dal termine *a quo* precede naturalmente l'accesso al termine *ad quem*
- ▶ **da parte dell'agente:** innanzitutto c'è la produzione della forma e poi per mezzo di essa l'espulsione della forma contraria.

Ora, la giustificazione si deve considerare da parte del Dio giustificante e quindi **da parte dell'agente**, così che prima c'è l'infusione della grazia (produzione della forma nel soggetto) e poi l'espulsione del peccato (corruzione della forma contraria). Da parte dell'uomo giustificato e quindi **da parte del soggetto** l'ordine è inverso, perché prima l'uomo viene liberato dalla colpa e solo dopo la sua liberazione viene rivestito dalla grazia santificante.

I termini della giustificazione sono la colpa come termine *a quo* e la grazia giustificante come termine *ad quem* e **la causa del moto da un termine all'altro** è l'infusione della grazia. Questo modello del processo della giustificazione vede perciò l'infusione della grazia da parte della causa e il moto dal peccato (remissione) alla giustizia (consecuzione del dono beatificante) da parte dell'effetto.

L'infusione della grazia causa quindi sia la remissione del peccato nel soggetto sia la consecuzione del dono abituale della grazia da parte del medesimo soggetto. **La distinzione tra l'infusione attuale della grazia e la sua consecuzione a modo di abito diventa così esplicita. Il moto dispositivo del libero arbitrio** con i suoi due atti segue quindi l'infusione, ma **precede** la consecuzione della grazia giustificante.

-130 -

Nei moti corporali l'agente tende prima alla rimozione dell'ostacolo e poi all'introduzione della forma, ma **nel moto spirituale com'è quello del libero arbitrio** nell'ultima disposizione alla giustificazione l'agente libero prima intende³⁰² l'introduzione della forma e poi la rimozione dell'ostacolo e così l'atto di fede formata precede e segue l'atto di contrizione che è la rimozione del peccato ostacolante la consecuzione della grazia.

motivo soltanto Dio, come dice la Bibbia, può rimettere i peccati, perché questo potere comporta il potere di creare e il potere di annullare. Ora Dio rimettendo il peccato, annulla appunto un atto spirituale il quale viene respinto in un passato che ha più presente.

³⁰⁰ Il primo momento.

³⁰¹ Nell'intenzione.

³⁰² Vuole.

QUESTIONE CONNESSA

La responsabilità dei non-giustificati.

La questione è del primo peccato personale, perché il secondo può avere già carattere di pena per il primo. Nel primo peccato la resistenza (non come atto fisico, ma come chiusura intenzionale) alla grazia sufficiente precede la sottrazione da parte di Dio della grazia efficace.

Il libero arbitrio è la causa prima deficiente del peccato e il suo difetto non consiste nell'atto del peccato, ma nell'inconsiderazione volontaria che lo precede e questo difetto della sola volontà è contemporaneo con la sottrazione della grazia efficace e con la premozione al materiale³⁰³ del peccato, secondo l'ordine della natura. Invece il difetto volontario primo e colpevole precede la sottrazione dell'aiuto efficace e la premozione al materiale³⁰⁴ del peccato, cosicché sia la sottrazione sia la premozione diventano delle pene per una colpa precedente almeno secondo l'ordine della natura.

La denegazione³⁰⁵ dell'aiuto efficace come pena è più della semplice permesso del peccato iniziale, perché la permesso rende possibile il peccato in genere, ma la sottrazione dell'aiuto efficace causa invece un tale peccato, non lo causa però incondizionatamente, ma solo dopo la previsione della colpa, dopo il difetto iniziale del libero arbitrio internamente disordinato e deciso a passare all'atto nonostante il disordine.

L'abbandonare Dio è un difetto umano e perciò la priorità di natura spetta alla causa materiale³⁰⁶ e quindi al libero arbitrio deficiente, mentre nella giustificazione si tratta di un effetto divino e perciò la priorità spetta all'agente divino infondente la grazia.

La "priorità" si deve intendere in entrambi i casi *simpliciter* perché *per accidens* può essere inversa. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE R., OP, *De Gratia*, Taurini 1947, p.283, cf. anche pp.179-181.

9) In che modo la giustificazione è l'opera più grande di Dio.

S.Agost., *In Ioan. tract.* 72, n.3 (in Gv 14,12: "Farà cose più grandi di queste") dice: "Maius opus est ut ex impio fiat iustus quam creare coelum et terram."

La grandezza di un'opera può essere considerata:

1. **da parte del modo di agire**, e così l'opera più grande di Dio è la creazione (perché avviene *ex nihilo sui et subiecti*);
2. **da parte di ciò che viene fatto**, e così la giustificazione dell'empio è un bene più grande della natura di tutto l'universo, perché la giustificazione termina ad un bene immutabile ed eterno, mentre la creazione termina a sostanze limitate e in gran parte mutabili.

-131-

La grandezza dell'effetto però a sua volta può essere considerata:

- a) **secondo la sua quantità o grandezza assoluta** e così, siccome il bene della gloria supera il dono della grazia, la glorificazione dei giusti è opera più grande che la giustificazione degli empi;
- b) **secondo la grandezza di proporzione** (così si può dire che un monte è piccolo rispetto ad un altro e un filo d'erba è grande rispetto ad un altro). Così il dono della grazia che giustifica l'empio è di più che il dono di gloria beatificante il giusto, in quanto la grazia eccede di più la

³⁰³ All'entità ontologica del peccato.

³⁰⁴ Idem come sopra.

³⁰⁵ Rifiuto.

³⁰⁶ Si tratta del libero arbitrio colpevole.

dignità dell'empio che la gloria la dignità del giusto. L'empio infatti è degno più di pena che di grazia, mentre il giusto, per il fatto stesso di essere giusto, è già ordinato alla gloria.

E' vero poi che il bene del tutto è meglio del bene di una parte, ma ciò vale solo per il bene nello stesso genere. **Il bene soprannaturale di grazia in un uomo singolo è quindi più grande del bene comune di natura di tutto l'universo.**

10) La giustificazione non è, propriamente parlando, un miracolo.

S.AGOSTINO, *De praedest. sanctorum*, c.5 dice: "Posse habere fidem sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem, gratiae est fidelium".

Il miracolo può essere considerato:

1. **da parte della potenza attiva dell'agente**, in quanto l'effetto può essere prodotto solo da Dio (miracolo *quoad substantiam*). In questo senso sia la giustificazione, sia la creazione ed ogni altra opera che solo Dio può fare si potrebbe dire "miracolo";
2. **da parte della potenza passiva della materia**, in quanto la forma introdotta supera la potenza del soggetto (miracolo *quoad subiectum*): ad es. la risurrezione (non gloriosa) di un morto. In questo senso la giustificazione **non è miracolosa**, perché l'anima fatta ad immagine di Dio è naturalmente capace di grazia;
3. **da parte della produzione insolita dell'effetto**, in quanto l'effetto viene prodotto al di là della maniera consueta di causalità (miracolo *quoad modum*): ad esempio, la guarigione istantanea che non può derivare né dalla natura né dall'arte medica. In questo senso la giustificazione **può essere** miracolosa, ma **non sempre lo è**. La giustificazione **non è miracolosa** quando avviene dopo una lenta e successiva preparazione remota, che a poco a poco dispone l'anima fino all'infusione del dono abituale che la dispone ultimamente; **è miracolosa** quando Dio muove l'anima con tale forza, che essa immediatamente riceve un inizio di giustizia soprannaturale, com'è avvenuto in San Paolo, la cui conversione viene commemorata solennemente dalla Chiesa come miracolosa.

Vi possono essere delle opere meno grandi della giustificazione quanto alla grandezza dell'effetto, ma più insolite quanto alla loro produzione e perciò più miracolose.

-132-

Il miracolo non si verifica sempre quando una cosa è mossa contro la sua inclinazione (così ogni moto violento dovrebbe essere "miracolo"), ma il miracolo si verifica allorquando ciò avviene al di là del solito ordine causale. Siccome però solo Dio può giustificare l'empio, non c'è un miracolo nella giustificazione, perché, pur essendo prodotta da Dio e Dio solo, essa procede sempre dalla sua causa propria che è Dio e mai al di là di essa³⁰⁷.

Così si può acquistare la scienza per mezzo della propria ragione e se un uomo ne acquista di più di quanto è proporzionato alle sue capacità connaturali, allora si può pensare ad un intervento miracoloso di Dio al di là della causa naturale, che è l'intelletto umano, ma nella giustificazione la causa prossima non è una realtà naturale creata, ma Dio stesso e l'uomo per natura sua non può mai acquistarla (come invece può acquistare la scienza).

³⁰⁷ Viceversa il miracolo non procede dalla causa propria, ma da una causalità che la supera. Per esempio, una guarigione miracolosa non procede dalla causa propria, nel senso che la causalità guaritrice propria del soggetto per ipotesi è insufficiente a guarirlo, e tuttavia il soggetto guarisce. Allora dobbiamo dire necessariamente che la guarigione procede da una forza che supera la natura, e che è appunto l'onnipotenza divina.

QUESTIONE CONNESSA.

Potenza naturale e “soprannaturale” (cf. GAETANO).

La forma ha una materia **in cui** si realizza e se è la materia è anche quella realtà **da cui** (*ex qua*) si trae la forma in un tale soggetto, allora si parla della potenza naturale alla forma.

Talvolta invece la materia **in cui** si realizza la forma non serve per trarre **da essa** la forma, ma **solo la disposizione prossima alla forma** per mezzo di un agente connaturale. In tal modo vi è **una potenza naturale dispositiva** dalla parte del corpo umano rispetto alla forma sostanziale che è l'anima spirituale³⁰⁸.

Talvolta infine la materia **in cui** si realizza la forma serve anche come la potenza **da cui si trae la disposizione** alla forma, ma non per mezzo di un agente connaturale, bensì **per mezzo di un agente soprannaturale**. In tal caso **la potenza della materia è parzialmente soprannaturale e parzialmente naturale**. E' soprannaturale e obbedienziale in quanto la stessa disposizione eccede la proporzione naturale del soggetto, ma è naturale in quanto la disposizione è educibile dalla potenza propria della materia (anche se ciò può avvenire solo da parte di un agente soprannaturale). Questo è il caso dell'anima rispetto alla grazia. L'atto del libero arbitrio ultimamente disponente alla grazia giustificante è tratto dalla potenza naturale del libero arbitrio e pertanto è **di potenza naturale**, ma questo atto è tratto dal libero arbitrio solo in quanto è mosso da un aiuto soprannaturale (altrimenti l'atto libero non avrebbe nessuna proporzione alla forma soprannaturale della grazia abituale alla quale deve disporre) e pertanto è **di potenza “soprannaturale”**. Di per sè *simpliciter* la potenza dell'anima rispetto alla grazia non è naturale, ma soprannaturale od **obbedienziale** (l'anima “può” essere soggetto della grazia nel senso che ciò non implica contraddizione). Eppure non c'è miracolo nella giustificazione, perché Dio dall'inizio elevò l'anima al livello soprannaturale in modo tale che, presupposta questa elevazione che il teologo deve considerare, l'ordine soprannaturale diventa in qualche maniera “connaturale” per l'anima così sopra-elevata da Dio.

-133-

³⁰⁸ Il primo tipo di materia è tale per cui la sua forma si educa dalla materia stessa, per cui la forma esprime il vertice dell'energia materiale. Sta qui la parte di verità dell'evoluzionismo darwiniano. Si tratta qui della forma degli enti subumani viventi o non viventi. Invece il secondo tipo di materia riceve la forma dal di fuori della materia stessa, perché si tratta di una forma che può sussistere anche senza il suo soggetto materiale. Abbiamo qui il caso dell'anima umana, la quale non è generata insieme col corpo, ma, a causa della sua spiritualità, è creata direttamente da Dio al momento del concepimento.

Q. 114

IL MERITO

Il merito:
<ul style="list-style-type: none"> ▶ esistenza (possibilità) (1) ▶ essenza secondo la sua costituzione operativa: <ul style="list-style-type: none"> - causa: <ul style="list-style-type: none"> ▪ di ordine entitativo = grazia <ul style="list-style-type: none"> • necessità della grazia (2) • effetto della grazia nel merito: condignità³⁰⁹ (3) ▪ di ordine operativo = carità (4) - effetto (fine e oggetto specificante): <ul style="list-style-type: none"> ▪ non è la stessa grazia: <ul style="list-style-type: none"> • né nello stesso soggetto (5) • né in un altro <i>ex condigno</i>³¹⁰ (6) ▪ per quanto riguarda gli effetti della grazia: <ul style="list-style-type: none"> • intrinseci: <ul style="list-style-type: none"> - non è la prima giustificazione (remissione dei peccati) (7) - non può essere la seconda giustificazione (aumento di grazia nel soggetto) (8) • estrinseci: <ul style="list-style-type: none"> - bene spirituale ultimo <i>in via</i>³¹¹ = perseveranza finale: non lo è³¹² (9) - bene temporale: lo è solo in quanto serve per il bene della virtù, non in sè (10)

1) Se l'uomo può meritare qualcosa da Dio.

Ma	Ger 31,16 : “C’è un compenso per le tue pene”.
Mi	Il compenso è meritato perché è dato per un merito.
Co	L'uomo può meritare qualcosa da Dio.

Mi	Il merito consiste nella ricompensa a modo di retribuzione per un'opera o un lavoro altrui quasi come un prezzo per esso ³¹³ .
Ma	Rendere il giusto prezzo per una cosa fatta da qualcuno è atto di giustizia.
Co	Ricompensare il merito di un'opera o di un lavoro è quindi un atto di giustizia.

=Mi ¹	
Ma ¹	La giustizia si realizza <i>simpliciter</i> tra uguali e solo <i>per accidens</i> tra coloro che non sono uguali <i>simpliciter</i> (come nel diritto paterno o dominativo) ³¹⁴ .
Co ¹	Il merito:

³⁰⁹ Deriva dal latino *condignus*; potremmo anche tradurre con “condegnità”.

³¹⁰ Si potrebbe tradurre con “condegnamente”.

³¹¹ Nel corso della vita presente, ossia lo stato di natura decaduta e redenta.

³¹² Nel senso che la perseveranza finale, come vedremo, non è meritata ma è puro dono di Dio.

³¹³ Il merito propriamente è il diritto a un compenso, più che lo stesso compenso, in quanto uno può meritare ma senza ricevere il compenso. Certamente davanti a Dio questo non succede mai.

³¹⁴ In questo caso abbiamo la giustizia proporzionale.

	<ul style="list-style-type: none"> - si verifica secondo la sua ragione propria solo tra uguali tra i quali c'è il giusto di per sè; - si verifica <i>secundum quid</i> (sotto un aspetto soltanto particolare) in coloro che non sono di per sè uguali e quindi tali che tra loro vi è solo il giusto <i>per accidens</i> in quanto cioè vi è tra loro almeno un'uguaglianza parziale. <p>Così merita il figlio dal padre e il servo dal suo signore.</p>
--	--

=Mi ²	
Ma ²	E' evidente che tra Dio e l'uomo c'è la massima disuguaglianza e distanza infinita (ogni bene umano dipende da Dio).
Co ²	La giustizia e per conseguenza il merito dell'uomo davanti a Dio non si può mai realizzare secondo perfetta uguaglianza, ma solo secondo uguaglianza di proporzione, in quanto ciascuno opera secondo il modo proprio.

-134-

=Mi ³	
Ma ³	Il modo e la regola o misura dell'operare umano viene da Dio.
Co ³	Il merito dell'uomo davanti a Dio si può realizzare solo supponendo un'ordinazione divina in maniera tale che l'uomo ottenga a modo di ricompensa ciò a cui Dio ha ordinato la sua virtù operativa:

- **cose naturali:** ordinate ai fini connaturali con le proprie operazioni, ma in maniera determinata (sono mosse a questo, ma senza muovere se stesse) e perciò non hanno merito;
- **l'uomo come creatura ragionevole** (e per estensione ogni creatura ragionevole): ordinato alla sua operazione in maniera indeterminata così che determina se stesso (l'atto del libero arbitrio infatti consiste in una mozione da sé³¹⁵) e perciò **ha ragione di merito**, il che non si verifica nelle altre creature determinate operativamente *ad unum*.
Solo l'uomo ha un atto che in qualche modo, essendo libero, gli appartiene e perciò può essere offerto a Dio come un bene suo a cui può essere dovuta una ricompensa.

Dio nelle sue opere non cerca l'utilità, ma la gloria che è la manifestazione esterna della sua bontà intrinseca. Perciò chi fa il bene merita non in quanto accresce la bontà di Dio (questo è infatti impossibile), bensì in quanto agisce in vista della gloria esterna di Dio, cioè in vista della maggiore manifestazione della sua bontà. L'utilità che deriva dalle opere buone non riguarda perciò Dio, ma lo stesso soggetto operante.

Siccome il merito suppone un'ordinazione divina che rende l'uomo proporzionalmente "uguale" a Lui, non si può dire che Dio diventi semplicemente il nostro debitore, ma che diventa piuttosto debitore di Se Stesso in quanto è giusto ed è "dovuto" che sia adempiuto l'ordine da Lui stabilito.

QUESTIONI CONNESSE.

I. Il merito come effetto di grazia cooperante.

San Tommaso dice che il merito procede formalmente parlando dalla grazia cooperante in quanto il merito suppone un atto perfettamente volontario ossia libero e quindi tale che la causa seconda libera non sia soltanto in esso mossa, ma anche movente (il che è proprio della grazia cooperante). Se si dice allora che l'angelo o Cristo Signore hanno meritato col primo atto libero immediatamente, ciò si deve intendere nel senso che la grazia operante dirigeva tale atto in maniera tale, che esso, a causa della sua perfezione, ha avuto l'aggiunta del concorso cooperante, come ha avuto la ragione di atto libero.

³¹⁵ Ossia il libero arbitrio muove se stesso.

Nel primo atto dell'Angelo e di Cristo non c'era quindi passaggio da atto ad atto (come è proprio della volontà che muove se stessa), ma nell'unico atto era contenuta virtualmente eminentemente tutta la ricchezza della libertà e quindi della mozione volontaria dall'atto di intenzione all'atto di scelta mediante il consiglio deliberativo e perciò, pur essendo formalmente prodotto dalla grazia operante, un atto simile esigeva di natura sua un complemento immediato del concorso cooperante virtualmente contenuto nella stessa grazia operante.

II. Le condizioni del merito.

Definizione.

La ragione del merito e del demerito è una certa proprietà dell'atto umano secondo la quale esso entra in una certa relazione all'altro (*ad alterum*) e gli si deve una retribuzione o dall'altro o da tutta la comunità rappresentata dal suo governante.

Condizioni:

1. Che l'atto sia libero, ossia umano.
2. Che l'atto sia buono (altrimenti non ci sarebbe merito).
3. Che l'atto sia buono o utile rispetto all'altro.

Divisione:

- Merito **congruo**: è quello il cui premio eccede nel valore³¹⁶, ma il merito conduce al premio così da essere poi retribuito secondo l'eccesso³¹⁷ del retribuyente.
- Merito **condegno**: è quello che ha in sé un valore intrinseco uguale a quello del premio.
 - Condegnità *de rigore iustitiae* è quella fondata su un obbligo del retribuyente rispetto al soggetto benemerito.
 - Condegnità *de condignitate tantum* è quella che ha solo un'uguaglianza di valore con il premio senza l'obbligo del retribuyente.

Condizioni speciali del merito soprannaturale:

1. Che il soggetto del merito sia in stato di grazia.
2. Che il soggetto del merito sia in *statu viae*.
3. Che vi sia un patto che stabilisce una relazione tra l'atto meritorio ed il suo premio.

La prima condizione è evidente perché richiede il soggetto degno e quindi dotato di grazia santificante e carità.

La seconda condizione esclude il merito in colui che ha già il premio. Infatti i beati non possono più meritare la gloria (anche se assolutamente parlando potrebbero meritarsene l'aumento; il che però di fatto non avviene), perché l'hanno già. Gli angeli e i santi meritano quindi solo dei premi accidentali che non hanno ancora. Cristo non meritava la visione beatifica (perché l'aveva dall'inizio), ma meritava la glorificazione del suo corpo che doveva ancora conseguire.

La terza condizione esige un patto tra merito e premio, che c'è però solo nella condegnità *ex stricto rigore iustitiae* fondata sul modello della **giustizia commutativa**, mentre la condegnità *ex sola condignitate* segue il modello della **giustizia distributiva**, fondata non già sul patto che stabilisce una relazione di obbligo tra cosa e cosa, ma sulla dignità della persona a cui spetta una proporzione del bene comune.

³¹⁶ Rispetto al valore del merito ed è al di là del merito.

³¹⁷ Si tratta di un latinismo: *excessus*. In italiano possiamo rendere con "magnanimità" o "larghezza".

A livello naturale non si esige un patto o una legge esplicita che fonda l'obbligo di distribuzione perché anche i principi sono sottomessi alle leggi naturali, tra le quali quelle dell'obbligo della distribuzione. A livello soprannaturale però si deve notare che Dio è al di sopra di ogni legge e di ogni debito, così che le cose a lui offerte come se fossero gratuite, almeno sotto qualche altro aspetto gli sono dovute. Qui sarà perciò necessario un patto in virtù del quale Dio come distributore universale di tutti i beni si impegna a retribuire tali persone secondo tale proporzione.

Nel merito soprannaturale vi è perciò la struttura della giustizia distributiva escludendo però da Dio ogni imperfezione. Dio infatti è il superiore supremo che dà ad ogni cosa dei beni proporzionati ad essa.

Mentre però nella giustizia distributiva umana l'obbligo della distribuzione è fondato sul diritto della persona a cui si distribuisce il bene come dovuto ad essa, **nella giustizia divina la distribuzione è fondata non sul diritto dell'uomo (che non c'è davanti a Dio), ma sulla promessa divina.** Mentre nella giustizia distributiva umana il bene distribuito passa in possesso di colui a cui è stato distribuito, **nella distribuzione divina Dio conserva sempre il dominio supremo sui doni elargiti perché il suo diritto supremo e la sua potestà sono inalienabili.**

Contro Suarez occorre notare che la ragione di **giustizia commutativa non c'è formalmente nel merito** e ciò perché tale modo di giustizia suppone l'uguaglianza di diritto tra le persone, che non c'è tra Dio e l'uomo (a questo proposito si noti che anche la natura umana di Cristo pur sussistente in una persona divina, è finita se si considera come natura umana individuale prescindendo dal suo supposito divino), né vi può essere l'altra condizione della giustizia commutativa, che è quella che l'obbligo nasca dal diritto acquisito dell'altro; il che è impossibile perché l'obbligo da parte di Dio non è fondato su una legge, ma solo su una promessa divina, né si può dire che Dio potrebbe delegare agli inferiori il suo diritto, perché quest'ultimo è inalienabile e la sua alienazione costituirebbe imperfezione. Perciò Dio non potrebbe diventare un vero e proprio debitore, nemmeno se lo volesse (data la perfezione intrinseca di Dio).

Si salva però in Dio nella retribuzione **il modo della giustizia commutativa** (cf. GAETANO, FERRARENSE, KOELLIN) che consiste in una certa uguaglianza di cosa a cosa (*rei ad rem*) nella stessa distribuzione. Non c'è però l'obbligazione acquisita dal diritto alieno.

III. Il merito e la sua retribuzione effettiva.

Non è necessario che la preordinazione divina del nostro atto a modo di merito consegua sempre di fatto il premio da Dio o da un altro retribuente. Non ogni preordinazione è preordinazione di predestinazione, che consegue infallibilmente l'effetto, ma vi è anche la preordinazione di provvidenza non rispetto all'evento, ma alla causa. Così l'uomo in grazia che pecca prima di morire e muore nel peccato, pone un impedimento rispetto al premio meritato prima del tempo della retribuzione e così, venuto il tempo il premio, non gli è più dato a causa dell'impedimento.

Esempio. Giuda - se, come sostiene la sentenza più comune, si è dannato - nonostante che abbia avuto tanti meriti di vita eterna durante il periodo che viveva in grazia in compagnia del Salvatore, di fatto non avrebbe mai conseguito il premio. Così può succedere anche che una madre benemerita del figlio non riceva di fatto il suo premio né dal figlio né da Dio, il quale, pur ordinando che un tale premio è dovuto al merito della madre, permette che il figlio non glielo dia di fatto.

2) Se si possa meritare la vita eterna senza la grazia.

Rm 6,23: "Il dono di Dio è la vita eterna" (Vulg. "Gratia Dei vita aeterna").

1. **Nello stato di natura integra.**

L'uomo non poteva meritare la vita eterna senza la grazia **a causa della preordinazione divina.**

Mi ₁	Il merito dell'uomo dipende dalla preordinazione divina.
Ma ₂	Nessun atto è ordinato divinamente a qualcosa che eccede la proporzione della virtù operativa del principio dell'atto.
Co ₁	Il merito dell'uomo non eccede le capacità operative dell'uomo.

=Ma ₂	
Mi ₂	La vita eterna è un bene eccedente la proporzione della natura creata (della quale eccede anche la conoscenza e il desiderio).
Co ₂	La vita eterna non può essere meritata da una natura creata, a meno che non si aggiunga ad essa un dono soprannaturale chiamato "grazia".

2. **Nello stato di natura decaduta (e quindi, se priva di grazia, affetta dal peccato),** al motivo della preordinazione divina si aggiunge **il motivo dell'impedimento del peccato.**

Ma	Nessuno può conseguire un premio alla cui ricezione è impedito.
Mi	Il peccato è un'offesa a Dio che esclude dalla vita eterna (al peccatore è più dovuta la morte che la vita).
Ma ¹	Si diventa partecipi dell'ordine soprannaturale (e quindi della vita eterna) grazie al principio di questo ordine, che è Dio come fine ultimo soprannaturale.
Mi ¹	Il peccato allontana da Dio fine ultimo soprannaturale distruggendo così il principio dell'ordine soprannaturale nell'uomo.
Co ¹	Il peccato impedisce la partecipazione dell'uomo all'ordine soprannaturale e quindi alla vita eterna, per cui l'uomo contrae il reato di pena eterna.
Co	Nessuno può meritare la vita eterna in stato di peccato, se non si è riconciliato prima con Dio conseguendo la remissione del peccato; il che avviene per mezzo della grazia.

-138-

Dio ha preordinato l'uomo alla consecuzione della vita eterna non con le sue proprie forze, ma con l'aiuto della grazia e quindi solo con la grazia l'uomo può conseguire la beatitudine perfetta. *De potentia absoluta*³¹⁸ si potrebbe perciò pensare che Dio avesse stabilito un legame tra opere naturalmente buone e il merito della vita eterna. Siccome il legame tra merito e premio dipende dalla volontà divina, un simile ordine sarebbe meno conveniente ma non impensabile e in tal caso si potrebbe meritare la vita eterna con sole forze naturali. **Di fatto però** Dio ha preordinato la necessità di proporzione tra virtù operativa e il merito.

Per quanto riguarda il merito, nessun uomo può meritare davanti a Dio se non per mezzo di un dono ricevuto da Lui, ma può meritare davanti ad un uomo prima di ricevere qualcosa da lui, perché non tutta la capacità di fare il bene ci viene da altri uomini, anche se ci viene tutta da Dio. Perciò c'è diversità tra un merito davanti a Dio e davanti ad un uomo.

Per quanto riguarda invece l'offesa, essa impedisce il merito sia davanti a Dio (offeso dal peccato), sia davanti ad un altro uomo (offeso da noi) e perciò in entrambi i casi si esige una soddisfazione ed una riconciliazione, perché ci possa essere un merito.

³¹⁸ In senso assoluto.

L'offesa infatti esclude il dovere di rendere un premio all'offensore dall'offeso. Se un beneficio seguente non toglie del tutto l'offesa, non ci può essere nessun merito di premio, ma il beneficio reso all'offeso serve come riparazione (almeno parziale) dell'offesa. Se poi il beneficio è tale da togliere l'offesa ed eccederla, la parte eccedente costituisce di nuovo titolo di merito.

3. Il merito procedente dalla grazia è “condegno” della vita eterna.

Ma	Ciò che è dato secondo giusto giudizio sembra essere premio condegno.
Mi	Ma la vita eterna è concessa da Dio secondo un giudizio di giustizia (2 Tm 4,8: “La corona ... che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà”).
Co	Perciò l'uomo merita la vita eterna <i>ex condigno</i> .

Merito umano:

1. **secondo la sostanza dell'opera**, in quanto procede precisamente dal libero arbitrio:
 - **massima sproporzione** e quindi **nessuna condegnità**;
 - **uguaglianza di proporzione** e perciò **qualche congruità** (l'uomo opera secondo le sue forze e Dio lo ricompensa secondo l'eccellenza della sua virtù);

-139-

2. **secondo il modo, in quanto procede dalla grazia dello Spirito Santo**. Merito di vita eterna *ex condigno*:

- a) valore del merito stimato secondo la mozione dello Spirito Santo,
- b) premio dell'opera valutato secondo la **dignità della grazia** per mezzo della quale l'uomo diventa “partecipe della natura divina” e quindi figlio adottivo di Dio, a cui è dovuta l'eredità in virtù della legge dell'adozione: “Se siamo figli siamo anche eredi” (Rm 8,17).

La grazia dello Spirito Santo posseduta già in questa vita è uguale alla gloria eterna non attualmente, ma virtualmente (come nel seme vi è una virtù che si estende a tutto l'albero). Inoltre per mezzo della grazia inabitata nell'uomo lo Spirito Santo che è causa sufficiente della vita eterna, motivo per cui si dice “pegno della nostra eredità” (2 Cor 1,22).

QUESTIONI CONNESSE.

I. **Le cause del merito.** Lo Spirito Santo e la grazia.

Non si tratta di cause disparate bensì ordinate l'una all'altra e subordinate in quanto la mozione dello Spirito Santo è l'azione della causa prima, mentre la grazia è la causa seconda dell'opera meritoria in quanto è formalmente meritoria. Lo Spirito Santo muove l'uomo a meritare per mezzo della grazia abituale. L'opera meritoria ha il suo carattere meritorio sia dalla mozione dello Spirito Santo (causa prima) sia dalla grazia abituale (causa seconda) e perciò sono entrambe necessarie, perché sono cause di diverso ordine (GAETANO).

II. **La sufficienza della grazia rispetto al merito condegno della vita eterna.**

Obiezione di SCOTO.

Non basta l'informazione dell'atto da parte della grazia, ma si richiede un'ulteriore accettazione da parte di Dio ed un ulteriore ordinamento divino alla consecuzione della vita eterna.

Motivo.

1. Se bastasse la qualità intrinseca dell'atto procedente dall'agente umano, Dio non potrebbe non dare a tale agente la beatitudine senza commettere un'ingiustizia, il che è assurdo. *Ergo* ...
2. Il premio eccede il merito e perciò non vi è ragione di stretta giustizia, che esiga uguaglianza perfetta e perciò l'atto meritorio non è degno del premio in virtù delle sue sole determinazioni intrinseche, ma si esige un'ordinazione esterna da parte di Dio.

Soluzione.

1. Dio ha preordinato di dare il premio della vita eterna ad un'opera fatta in grazia al tempo della retribuzione (cioè dopo la morte supponendo la perseveranza finale) e perciò diventa "debitore" non dell'uomo, ma verso Se Stesso, verso la sua stessa promessa che fonda la giustizia del merito rispetto al premio. Basta perciò la prima ordinazione divina dell'atto in grazia al premio della beatitudine perfetta affinché l'atto compiuto in grazia sia di per sè intrinsecamente sufficiente in vista di tale premio. Ciò non toglie che Dio potrebbe *de potentia absoluta* annichilare tutti i beati, ma esula dalla questione presente e perciò *non est ad rem*.

-140-

2. La liberalità premiante al di là del merito non toglie al merito la sua virtù intrinseca. Se per un atto, che merita la gloria x, Dio dà liberamente come premio della gloria x + y, ciò non toglie che all'atto stesso sia dovuta (in virtù della stessa promessa divina) la gloria x, anche se il premio eccede il merito secondo la grandezza y. L'argomento non prova perciò che l'atto non sia intrinsecamente meritorio, ma solo che non sempre merita la totalità del premio supponendo la liberalità divina eccedente la proporzione del merito.

La sentenza scotistica (che si sviluppò attraverso il nominalismo fino a Lutero), la quale esige al di là della grazia una nuova accettazione divina esterna, **distrukge la dignità della grazia** (*vilificat gratiam positio illa ...* GAETANO). La grazia è causa formale del merito e non solo dispositiva.

III. L'uguaglianza del merito.

Tra il merito procedente dallo Spirito Santo e dalla grazia da una parte e da Dio retribuyente dall'altra, non c'è uguaglianza vera e propria, ma solo quell'uguaglianza che caratterizza la giustizia paterna e dominativa (tra padre e figlio, padrone e servo). E questa è la giustizia distributiva secondo la cui struttura avviene la retribuzione dei premi per i meriti.

Tra il merito ed il premio stesso invece vi può essere uguaglianza propria, almeno virtuale (cf. *ad 3*); e questa è la ragione di giustizia commutativa che si salva parzialmente nella struttura del merito.

Si noti che non si deve considerare l'uguaglianza tra Dio retributore e lo Spirito Santo come causa prima del merito, ma l'uguaglianza che interessa nella questione del merito è quella tra Dio retribuyente e la persona retribuita e qui non c'è più uguaglianza propria, ma solo di proporzione.

IV. La funzione privilegiata della carità rispetto al merito.

Ma	Gv 14,21 b: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui".
Mi	Ma la vita eterna consiste nella manifesta conoscenza di Dio: Gv 17,3: "Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio".
Co	Perciò il merito della vita eterna si trova particolarmente nella carità.

Ragione del merito:

1. **dall'ordinazione divina** (l'atto è meritorio di quel bene al quale Dio lo ha preordinato):

Mi	La vita eterna consiste nella fruizione di Dio.
Ma	Il moto della mente umana verso la fruizione del bene divino è l'atto proprio della carità che ordina tutti gli atti delle altre virtù a questo fine (la carità impera allora l'atto delle altre virtù).
Co	Perciò il merito della vita eterna spetta principalmente alla carità e secondariamente alle altre virtù in quanto il loro atto viene imperato dalla carità.

-141-

2. **dal libero arbitrio**, in quanto l'uomo agisce di per sè volontariamente a differenza delle creature infraumane:

Ma	Ciò che facciamo per amore, lo facciamo col massimo grado di volontarietà.
Mi	Per la ragione del merito si richiede che sia (perfettamente) volontario.
Co	Perciò il merito viene principalmente attribuito alla carità.

La difficoltà di un'opera:

- ▶ **secondo la grandezza assoluta** aumenta il merito e così la carità non diminuisce la difficoltà, ma più grande è la carità, più grandi sono le opere che si intraprendono;
- ▶ **secondo la grandezza relativa** rispetto alla virtù operativa del soggetto il quale trova difficoltà a causa di una virtù difettosa; per ciascuno è difficile ciò che non fa con pronta volontà. Una tale difficoltà diminuisce il merito ed è superata per mezzo della carità.

Gli atti delle altre virtù (sia teologali che morali) possono essere meritori solo se informati dalla carità. GIOVANNI DI S. TOMMASO nota perciò che se la radice del merito è la carità, la sostanza dell'opera buona per il suo genere procedente dalla grazia e dalla carità non merita direttamente il premio essenziale (la stessa visione beatifica, a cui è ordinata la carità), ma solo quello accidentale (la modalità specifica della beatitudine meritata con un titolo particolare. Cf. i diversi titoli di santità).

QUESTIONE CONNESSA.

L'intenzione di carità richiesta.

Divisione dell'intenzione:

- ▶ **attuale:**
 - **riflessa:** non solo si vuole attualmente qualcosa, ma si è consapevoli di volerlo;
 - **diretta:** il volere attuale di qualcosa senza la consapevolezza riflessa;
- ▶ **virtuale:** posta come attuale, ma poi mai ritrattata e, anche se attualmente non è elicitata né avvertita, influente sull'opera da farsi (ad esempio, il confessore che va a confessare con l'intenzione di assolvere tutti i penitenti senza pensare attualmente alle singole assoluzioni);
- ▶ **abituale:** una volta attualmente posta, poi mai ritrattata, ma attualmente non più influente in nessun modo sull'opera da farsi (ad es. un uomo giusto con l'abito di preghiera prega nel sonno in virtù dell'intenzione abituale; il giusto invece, che pecca venialmente, riferisce tale atto a Dio mediante la carità soltanto abitualmente, perché attualmente e virtualmente non è riferibile a Dio);
- ▶ **interpretativa:** non c'era prima né c'è adesso, ma da indizi chiari si può presumere che vi sarebbe, se il soggetto potesse porla (ad esempio, un protestante di cui si può presumere la buona fede, anche se moribondo e quindi incapace di emettere qualsiasi intenzione, può essere assolto in virtù dell'intenzione interpretativa - si pensa che avrebbe l'intenzione di pentirsi, se potesse attendervi attualmente).

Per il merito:

- **non si richiede intenzione attuale**, perché è evidente che un atto può essere ordinato al fine anche se cessa l'avvertenza attuale;
- **si richiede l'intenzione virtuale**, ma a questo proposito si disputa se basta la prima intenzione attuale e generale nella prima giustificazione per tutta la vita o se si richiede un rinnovo di intenzione con un'ulteriore specificazione in vista del fine.

LORCA dice che occorre un'intenzione rinnovata e specificata, ma la SENTENZA COMUNE si accontenta della prima intenzione generale, perché:

- a) l'intenzione virtuale non ha bisogno di rinnovi (è evidente dalla prassi dell'amministrazione dei sacramenti dove il ministro agisce in virtù della prima intenzione per tutta la vita),
- b) l'intenzione della carità può rimanere generale (a differenza dell'intenzione del ministro dei sacramenti il quale deve avere intenzione speciale, ossia adattata ai singoli sacramenti), perché il fine della carità è universale e racchiude in sé tutti i fini speciali e tutte le opere di questa vita a meno che non sia ritrattato.

5) La prima grazia non è oggetto di merito.

Mi	La natura della grazia si oppone al premio delle opere. Rm 4,4: "A chi lavora il salario non viene calcolato come un dono, ma come debito".
Ma	Ora, l'uomo merita ciò che gli viene calcolato come un debito per la sua opera.
Co	Dunque la prima grazia non può essere meritata dall'uomo.

Il dono della grazia:

- **in quanto è un dono gratuito** esclude ogni merito. Rm 11,6: "E se lo è per grazia, non lo è per le opere; altrimenti la grazia non sarebbe più grazia;
- **in quanto si considera secondo la natura di quella cosa che viene data** (il dono considerato secondo il suo contenuto e non secondo la gratuità della sua provenienza), **non può essere oggetto di merito da parte di chi non ha la grazia:**
 - perché **eccede la proporzione della sola natura** e
 - perché nello stato presente di natura l'uomo, prima di ricevere la prima grazia, è nello stato di peccato e quindi **ha l'impedimento del peccato.**

Dopo la consecuzione della prima grazia, la stessa prima grazia non può più essere meritata, perché è principio del merito e quindi non ne può essere il termine (non è possibile meritare ciò che si ha già a titolo di principio totale di ogni merito). Dunque il dono gratuito che si può meritare in virtù di un dono già posseduto non è la prima grazia.

CONCLUSIONE GENERALE.

Nessuno può meritare a se stesso la prima grazia

Il detto agostiniano "la fede merita la giustificazione" viene riletto alla luce delle *Ritrattazioni*, nelle quali il Santo ritratta la sua opinione precedente secondo cui l'inizio della fede è dalla parte dell'uomo (tesi materialmente semipelagiana). Se poi diciamo secondo la verità della fede che l'inizio della fede è in Dio, allora già il primo atto di fede salvifica **segue** la prima grazia e quindi non la merita. L'uomo poi viene giustificato "per mezzo della fede" non perché credendo meriti la giustificazione, ma perché mentre si svolge in lui il processo della giustificazione egli

crede (il moto della fede formata si richiede infatti come l'ultima disposizione nella giustificazione dell'adulto che ne è capace).

Dio non dà la grazia se non ai degni, ma questo non si deve intendere come se fossero prima degni per poi ricevere la grazia, ma piuttosto nel senso che Dio dando la grazia li rende degni di essa.

Ogni opera buona dell'uomo procede dalla grazia come dal suo principio totale; il che però non è vero di un dono umano. Ad esempio, il buon uso che un cavaliere fa del cavallo che gli è stato dato non procede totalmente e adeguatamente dal cavallo regalato e perciò il buon cavaliere può meritare il dono con il buon uso del dono stesso, il che è invece impossibile nella grazia, perché il buon uso della grazia procede totalmente ed adeguatamente dal dono della grazia stessa, cosicché la grazia³¹⁹ sta solo dalla parte del principio del merito e in nessun modo da parte del termine.

QUESTIONI CONNESSE.

I. La fede informale.

In un peccatore fedele privo della grazia santificante e della carità ma dotato di fede e di speranza informi, gli atti soprannaturali di queste due virtù teologali richiedono delle grazie attuali corrispondenti, le quali **non sono oggetto di merito** precedente, in quanto prima dell'aiuto in vista del primo atto di fede non vi è nell'uomo nessun atto soprannaturale precedente (l'atto di fede essendo un atto di conoscenza, è infatti l'atto soprannaturale assolutamente primo) e quindi tutte le opere precedenti erano solo naturali e perciò **prive di ogni proporzione** (sia di condegnità che di congruità) con l'atto soprannaturale primo. Né si può dire che si meriti l'atto di fede in virtù dell'abito, perché il merito consiste nell'atto. Infatti per mezzo di abiti non si può né meritare né demeritare. La congruità tra l'abito della fede e l'atto non è perciò quella del merito, bensì quella di una virtù inclinante la potenza operativa all'atto.

II. L'ultima disposizione alla giustificazione non costituisce un merito rispetto alla prima grazia.

Difficoltà.

-144-

L'atto di contrizione procede dall'aiuto attuale e non dalla grazia abituale, eppure è formato dalla grazia e dalla carità e pertanto meritorio. Dati questi presupposti, non si vede la ragione per cui la contrizione non potrebbe meritare la grazia abituale (VASQUEZ).

Soluzione.

La santità conferita dall'atto di contrizione è inseparabile dalla santità conferita dalla grazia santificante. L'atto di contrizione segue infatti l'infusione della grazia ed è formato da essa, anche se ne precede la consecuzione da parte del soggetto alla quale dispone.

Questa precedenza però è da intendersi secondo l'ordine della natura.

Secondo l'ordine del tempo la giustificazione è istantanea e perciò il soggetto "ha già" la grazia abituale nello stesso istante in cui gli è infusa la grazia e in cui emette l'atto dell'ultima disposizione. L'ultima disposizione avviene quindi simultaneamente con l'informazione del soggetto. Dio, infondendo la grazia, per mezzo di quella stessa forma che infonde, dispone l'anima alla sua consecuzione e perciò gli atti dispositivi che fanno parte dell'essenza della giustificazione

³¹⁹ La prima grazia.

non meritano né l'infusione né la consecuzione della prima grazia, anche se fisicamente³²⁰ procedono dall'infusione e dispongono alla consecuzione.

III. Le disposizioni remote non costituiscono un merito congruo rispetto alla prima grazia propriamente parlando.

Il merito congruo si può considerare:

- a) **in senso stretto**, in quanto è fondato sul diritto almeno amichevole di una persona,
- b) **in senso lato**, in quanto dice solo una certa decenza o impetrazione fondata sulla libertà del donatore e sulla non ripugnanza del ricevente.

Da parte dell'opera stessa.

Vi può essere un certo merito congruo a causa della proporzione (almeno remota), tra la preparazione remota (ma già dovuta ad aiuti attuali soprannaturali) e la prima grazia, ma

da parte dell'operante non vi è nessun diritto (nemmeno amichevole) da parte del soggetto a causa **dell'impedimento del peccato**.

- 6) **Non si può meritare la prima grazia ad un'altra persona *de condigno* ma solo *de congruo*.**

S.Scrittura.

Ger 15,1: “Anche se Mosè e Samuele si presentassero davanti a me, io non mi piegherei verso questo popolo”. Perciò nemmeno i santi più “benemeriti” meritano la grazia ad altri *de condigno*.

Merito condegno avviene **in virtù della mozione divina** e così **nessuno può meritare la grazia ad un altro all'infuori di Cristo** .

Mi	La condegnità del merito proviene dalla mozione divina.
Ma	a) Ciascuno di noi è mosso da Dio per mezzo del dono della grazia affinché egli stesso consegua la vita eterna. b) L'anima di Cristo è stata mossa da Dio per mezzo della grazia non solo in vista della sua glorificazione personale, ma anche per condurre gli altri alla gloria della vita eterna .
Co	a) il merito condegno in noi non si estende al di là della nostra salvezza personale , b) il merito condegno di Cristo , capo della Chiesa e Autore dell'umana salvezza, si estende anche alla salvezza altrui .

-145-

Il Merito congruo si fonda **sul procedere dell'atto dal libero arbitrio**, in quanto facciamo qualcosa volontariamente ed è decente che se l'uomo usa bene la sua virtù operativa, Dio operi eccellentemente con la sua virtù eminente: così è **possibile che qualcuno meriti la prima grazia per un altro**.

Infatti, **chi è in stato di grazia, compie la volontà di Dio** e perciò è **congruo** secondo la proporzione dell'amicizia **che Dio adempia la volontà dell'uomo nei riguardi della salvezza altrui**.

Tale merito è fallibile a causa **dell'impedimento** da parte della persona di cui un santo implora la salvezza (cf. l'autorità di Ger 15,1 nel s.c.).

³²⁰ Ontologicamente.

L'impetrazione nella preghiera si fonda in larga parte sulla **misericordia divina** e non sulla giustizia (come invece fa il merito *ex condigno*). Perciò si possono impetrare nella preghiera molte cose che non si meritano secondo giustizia.

Si dice che i poveri che ricevono l'elemosina accolgono altri nei tabernacoli eterni:

- **da parte dei poveri**, in quanto:
 - a) impetrano la salvezza altrui con la preghiera,
 - b) la meritano *ex congruo* per le opere buone;
- **da parte di chi fa l'elemosina**, in quanto la stessa opera di misericordia può costituire un merito.

QUESTIONI CONNESSE.

I. **La divisione del merito** (cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia*, p.291-293).

Il merito:

- *de condigno* (fondato sulla giustizia):
 - secondo il rigore della giustizia (uguaglianza assoluta col premio. Così ha meritato solo Cristo);
 - secondo la sola condegnità (valore non uguale ma proporzionato al premio secondo la preordinazione divina);
- *de congruo* (fondato sull'amicizia o sul "diritto amichevole"):
 - in senso stretto (fondato sull'amicizia vera e propria),
 - in senso lato (fondato sulla liberalità e misericordia di Dio. Non suppone lo stato di grazia, ma almeno una disposizione ad esso : ad esempio, la preghiera del peccatore).

II. **I requisiti per meritare de congruo la grazia altrui.**

- **Che colui che merita sia in stato di grazia**, il quale solo può fondare il vero e proprio "diritto amichevole" (secondo cui è giusto che se uno fa la volontà dell'amico, l'amico faccia la sua) e
- **che diriga il suo merito alla salvezza altrui**, affinché l'opera acquisti non il suo valore (che ha già), ma l'applicazione dovuta.

-146-

Esempi.

S.Stefano che impetra la conversione di S. Paolo, Mosè che prega per il popolo, ecc.

III. **La possibilità di meritare all'altro la grazia de condigno.**

Di fatto questa possibilità si è verificata **in Cristo**, capo della Chiesa e in Lui solo.

Di diritto non è impensabile che Cristo abbia potuto conferire agli uomini la capacità di meritare *de condigno* per altri come in virtù della sua **potestà di eccellenza** avrebbe potuto conferire agli uomini la capacità (che egli aveva) di produrre l'effetto del sacramento senza applicare il rito del sacramento (cf. *Summa Theologiae*, III, q.64,a.4).

La grazia abituale ci muove solo alla consecuzione personale della vita eterna e perciò il merito condegno non si estende al di là di questo effetto, ma ciò avviene **non a causa dell'insufficienza della grazia, bensì a causa dell'assenza di un'ordinazione divina a questo scopo.**

7) La riparazione dopo il peccato non è oggetto di merito né condegno né congruo.

S.Scrittura.

Ez 18,24 - “Ma se il giusto si allontana dalla giustizia e commette l’iniquità e agisce secondo tutti gli abomini che l’empio commette, potrà egli vivere? Tutte le opere giuste da lui fatte saranno dimenticate; a causa della prevaricazione in cui è caduto e del peccato che ha commesso, egli morirà”.

La riparazione dopo la caduta non è oggetto di merito né condegno né congruo.

Non vi è merito condegno:

Mi	La ragione del merito condegno consiste nella mozione della grazia divina.
Ma	La mozione della grazia divina viene interrotta a causa del peccato seguente, così che non si estende a tutto ciò che segue il peccato.
Co	Il merito condegno non si estende a quei benefici che seguono al peccato, per mezzo dei quali l’uomo risorge di nuovo dalla sua colpa.

Non vi è merito de congruo:

Il merito congruo per mezzo del quale qualcuno merita la prima grazia ad un altro può essere impedito dal peccato della persona a cui si merita. *A fortiori* il merito congruo è impedito se il peccato c’è anche nella persona che merita (così infatti il peccatore diventa allo stesso tempo la persona **a cui** dovrebbe andare il merito e **da cui** il merito dovrebbe procedere. Essa non è in amicizia con Dio e pertanto non vi è nessun “diritto amichevole” che è richiesto per il merito *ex congruo*).

CONCLUSIONE GENERALE.

Nessuno in nessun modo può meritarsi la riparazione dopo il peccato.

-147-

Il desiderio di riparazione è giusto come anche la preghiera che tende alla giustizia, ma non è fondato sulla giustizia a modo di merito, bensì sulla sola misericordia.

Ogni atto di carità, e non solo quello (talvolta meno intenso) della grazia finale, a condizione che si perseveri, merita assolutamente parlando la vita eterna, ma il peccato seguente pone un ostacolo al merito precedente, così che esso non ottiene il suo effetto (il premio del merito è infatti dovuto solo alla persona degna e quindi in stato di grazia. I meriti mortificati rimangono perciò nell’accettazione divina, ma non hanno più diritto al premio; né meritano la riparazione, ma se vi è la riparazione meritano di nuovo il premio della vita eterna.

8) E’ possibile meritare l’aumento della grazia.

Ma	Cade sotto il merito condegno tutto ciò a cui si estende la mozione della grazia.
Mi	La mozione del movente non si estende solo all’ultimo termine del moto, ma anche a tutto il progresso nel moto.
Co	Il progresso nel moto della grazia cade sotto il merito condegno.

=Ma ¹	
------------------	--

Mi ¹	Il termine del moto della grazia è la vita eterna e il progresso nel moto della grazia avviene secondo l'aumento della carità e della grazia (Pro 4,18: "la strada dei giusti è come la luce dell'alba che aumenta lo splendore fino a meriggio").
Co ¹	Così l'aumento della grazia cade sotto il merito condegno.

Il premio è il termine del merito, ma vi può essere un termine ultimo (in questo caso la vita eterna) e un **termine medio** (l'aumento della vita soprannaturale), il quale allora è sia termine che principio e **in quanto è termine ha ragione di premio**. In Mt 6,5 Nostro Signore dice che chi pone il suo premio nel favore umano, ricevutolo, non merita più niente, ma ciò avviene perché chi pone il favore umano come termine, lo pone come **termine ultimo** e perciò non merita più niente al di là di esso.

L'aumento della grazia **eccede la quantità** della prima grazia, ma **non ne eccede la virtù**.

Non eccede perciò l'efficacia della grazia, la quale assolutamente parlando, non solo si estende all'aumento della grazia stessa, ma addirittura alla gloria eterna. L'esempio del seme e dell'albero non si deve intendere come se la grazia aumentasse movendo se stessa, ma Dio (autore della forma soprannaturale nel soggetto umano) aumenta l'intensità della grazia nel soggetto in maniera tale che la grazia stessa cooperi a ciò secondo il suo atto proprio, sia disponendo il soggetto **fisicamente**, sia rendendogli l'aumento più dovuto **moralmente** a modo di merito. Il progresso della grazia segue in ciò la struttura dell'aumento delle virtù naturali acquisite (aumento per ripetizione di atti umani). Dio ha stabilito di aumentare la grazia ogni volta che le nostre forze hanno causato l'aumento, come se ciò dipendesse da loro; il che vale della grazia in quanto causa l'aumento nell'ordine della causalità efficiente fisica.

-148-

A ciò si aggiunge poi l'aumento a modo di merito, il quale, estendendosi fino alla vita eterna, evidentemente si estende anche all'aumento.

Ogni atto meritorio merita sia l'aumento della grazia che la sua perfezione nella gloria, ma come il premio della vita eterna viene dato non subito, bensì a tempo opportuno, così anche l'aumento della grazia viene dato non subito, ma a tempo dovuto, cioè quando il soggetto è sufficientemente disposto in vista dell'aumento (disposizione di ordine non solo morale a modo di merito, ma di ordine fisico a modo di causalità efficiente strumentale). Una tale disposizione si verifica quando l'uomo usa della grazia ricevuta in maniera tale da adeguare la pienezza delle sue forze connaturali, almeno proporzionalmente, così da non venir meno in nulla rispetto alla grazia per negligenza.

In breve, si richiede un atto umano di carità attuale (e grazia) più intenso della carità e grazia abituale finora posseduta. In tal modo si raggiunge la piena proporzione delle proprie forze in quel determinato momento e ci si dispone ad oltrepassarle con l'aumento.

9) La perseveranza del viatore non cade sotto il merito.

Ma	Tutto ciò che un uomo merita, lo consegue da Dio, a meno che non sia impedito dal peccato.
Mi	Ora, molti hanno delle opere meritorie senza però conseguire la perseveranza; il che non può avvenire a causa dell'ostacolo del peccato, perché se avessero meritato la perseveranza, Dio non avrebbe permesso che cadessero nel peccato ³²¹ .
Co	La perseveranza non cade sotto il merito.

Il libero arbitrio umano per natura sua flessibile al bene o al male **può conseguire la perseveranza solo per un'ulteriore determinazione** e ciò:

³²¹ Per quanto siamo in grazia, fin che siamo in questa vita possiamo sempre peccare per cui, se nell'ultimo istante della nostra vita noi non pecciamo e quindi ci salviamo, ciò è dovuto a un puro dono di Dio che in quell'istante ci dona la perseveranza.

- a) **per mezzo della grazia perfetta** nella gloria o
 b) **per mezzo della mozione divina**, che inclina l'uomo al bene fino alla fine.

Ma	Cade sotto il merito umano tutto ciò che è termine del libero arbitrio umano diretto dal Dio movente, non ciò che causa un tale moto del libero arbitrio a modo di principio .
Mi	a. La perseveranza della gloria ³²² è il termine del moto libero (a) ; b. la perseveranza della via invece dipende solo dalla mozione divina che è solo principio e in nessun modo il termine di tale moto (b).
Co	a. La perseveranza della gloria cade sotto il merito (a); b. la perseveranza della via non cade sotto il merito (b).

La perseveranza può essere impetrata nell'orazione, ma non può essere propriamente meritata.

-149-

QUESTIONI CONNESSE.

I. Il merito umano e la perseveranza del viatore.

Il **Motivo** per cui la perseveranza non può essere oggetto del merito è che la perseveranza consiste nella continuazione degli aiuti divini che conservano nell'essere la prima grazia, la quale, sia secondo l'inizio del suo essere nel soggetto, sia secondo la sua continuazione a modo di conservazione, è solo principio e in nessun modo termine del merito e perciò è alla base del merito, ma non può a sua volta essere meritata.

De potentia absoluta non è impensabile che la perseveranza quale principio sia anche oggetto di merito. Così Cristo ci ha meritato la grazia non solo come termine, ma anche come principio del merito. L'impossibilità di meritare la perseveranza finale del viatore è **dovuta quindi alla preordinazione divina**.

Gli aiuti che fanno continuare nell'uomo la prima grazia non cadono sotto il merito in nessun modo. L'aiuto infatti è dato all'opera e non in vista di se stesso, altrimenti qualcuno meriterebbe la sua propria opera liberamente compiuta e così compiendola darebbe a se stesso il premio. Inoltre la conservazione della prima grazia è la continuazione della sua prima produzione e perciò chi meritasse gli aiuti che fanno continuare la prima grazia, meriterebbe la stessa continuazione del principio del merito, che è la grazia derivante da Dio, che muove alla sua conservazione. Gli aiuti continuativi si rifanno perciò sempre alla prima grazia, che essi fanno continuare, e perciò come la prima grazia non può essere meritata, così non possono esserlo nemmeno tali aiuti.

De congruo e in maniera fallibile (per mezzo dell'orazione che non può meritare la propria perseveranza senza la quale però non ha infallibilità), si possono meritare i singoli aiuti, che integrano la perseveranza sia che si tratti dell'ultimo aiuto (nel momento della morte), sia della protezione provvidenziale esterna (GIOVANNI DI S.TOMMASO).

II. La differenza tra l'aumento della grazia e la perseveranza in essa.

Sia l'aumento che la perseveranza sono effetti esclusivi di Dio, ma differiscono in quanto l'aumento è un'azione di Dio terminante il moto della grazia data in precedenza, mentre la

³²² Nello stato di gloria, cioè in Paradiso.

perseveranza è solo conservazione e quindi produzione continuata della stessa prima grazia senza alcun termine, che pone termine al moto della grazia già esistente.

La grazia conservata in ogni momento del moto non è un termine nuovo, ma è sempre la stessa grazia iniziale continuata in questo momento. E perciò non cade sotto il merito (GAETANO).

10) I beni temporali in se stessi cadono sotto il merito solo indirettamente.

Ma	Ciò che è oggetto del merito non è uguale presso tutti.
Mi	Ma i beni e i mali temporali sono uguali presso i buoni e i cattivi.
Co	Perciò i beni temporali non cadono sotto merito.

-150-

Ma	Ciò che cade sotto il merito è il premio che ha ragione di bene.
Mi	Il bene umano è duplice: a) il bene <i>simpliciter</i> ³²³ , che consiste nel fine ultimo e in tutto ciò che vi è ordinato, b) il bene <i>secundum quid</i> ³²⁴ , che è buono per l'uomo non universalmente, ma solo in un momento o sotto un aspetto particolare.
Co	Il bene che consiste nel fine ultimo e ciò che vi conduce è oggetto del merito <i>simpliciter</i> (a); il bene <i>secundum quid</i> è oggetto di merito solo <i>secundum quid</i> .

=Ma ¹	
Mi ¹	I beni temporali: a) in quanto utili per l'opera delle virtù conducono alla vita eterna; b) in se stessi sono solo dei beni parziali (<i>secundum quid</i>).
Co ¹	a) In quanto utili per le virtù, i beni temporali cadono semplicemente sotto il merito, come anche l'aumento della grazia e tutto ciò che giova alla vita eterna. Dio dà tanti beni e mali agli uomini giusti nell'ordine temporale, quanti sono necessari per arrivare alla vita eterna e così simili beni assumono la caratteristica del bene <i>simpliciter</i> . b) In se stessi i beni temporali cadono sotto il merito solo <i>secundum quid</i>, in quanto gli uomini sono mossi da Dio ad eseguire azioni temporali per adempiere in ciò il suo proposito secondo il suo favore. Come i beni riguardanti la vita eterna sono oggetto del merito rispetto alla mozione divina, così anche i beni temporali cadono sotto il merito rispetto alla mozione divina, che muove la volontà umana a proseguire tali beni e ciò anche se l'intenzione umana non sempre è retta in tutto ciò.

Le retribuzioni temporali provengono da Dio secondo la mozione divina e non secondo la malizia della volontà umana. Così il re di Babilonia che non assedia Tiro per servire Dio, ma per usurpare il dominio per se stesso; così le ostetriche di Egitto, che avevano la volontà retta rispetto alla liberazione dalla morte dei figli degli Ebrei, ma non in quanto inventavano bugie davanti al faraone. "Dio è così pieno di bontà eccellente che anche tra le nostre cattive volontà si compiace di ordinare certe opere a determinati premi che poi elargisce" (GAETANO).

Le pene temporali vengono inflitte ai cattivi in quanto non li aiutano alla consecuzione della vita eterna; ai giusti invece vengono inflitte più come delle medicine che come delle pene.

In genere tutto ciò che apparentemente avviene ugualmente nell'ordine temporale per i buoni e per i cattivi, di fatto, pur essendo uguale quanto alla sostanza dell'evento sia buono sia

³²³ Il bene assoluto.

³²⁴ Il bene relativo.

cattivo, è molto differente quanto all'ordine al fine: i beni sono orientati al fine ultimo attraverso gli eventi temporali, ma non così i cattivi.

HIC ERGO HUIUS MATERIAE DE GRATIA

IPSA DONANTE GRATIA

SIT FINIS

+

QUI SI PONGA FINE A QUESTO TRATTATO SULLA GRAZIA

SOTTO L'INFLUSSO

DEL DONO DELLA STESSA GRAZIA

+