

Il confronto tra l'azione divina e gli atti del libero arbitrio nella giustificazione *

T. TYN o. p.

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

S. Tommaso presenta nella *Summa Theologiae* (I-II, q.

* È la III Parte della tesi «L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino» (P. Un. S. Tommaso, Roma 1978).

113) un modello della giustificazione in cui il libero arbitrio con i suoi due atti fondamentali è letteralmente «avvolto» nella grazia la cui infusione muove la libertà umana e la cui consecuzione a modo di abito esige e presuppone gli atti liberi a titolo di disposizione materiale e strumentale. Sarà pertanto utile, per chiarire l'interazione tra la grazia divina e la libertà umana, di esaminare in un primo momento il concetto generale dell'«infusione della grazia» come principio e termine della giustificazione per distinguere poi in questo stesso concetto l'infusione vera e propria come principio della giustificazione e la consecuzione della grazia come il suo termine. Tra questi due momenti della grazia troveranno il loro posto i due atti del libero arbitrio. In seguito sarà necessario fare un breve accenno alla continuità dell'interazione tra la grazia e la libertà dopo il primo momento della consecuzione del perdono dei peccati e del dono della grazia santificante — è quello che si chiama la «seconda giustificazione» o la «giustificazione continua». Un'altra considerazione completerà infine questo studio dell'azione reciproca tra grazia e libertà nella giustificazione. Si tratterà infatti di distinguere bene le singole parti della giustificazione, la loro coesistenza e cooperazione simultanea e la loro differenziazione, secondo l'ordine della natura. Questa considerazione ci aiuterà a descrivere l'azione del libero arbitrio sotto la mozione predeterminante della premozione fisica e della grazia attuale sia nella scelta ordinata in concreto al fine ultimo, sia nella scelta disordinata di avversione da Dio.

1 - Infusione della grazia e remissione dei peccati - principio e termine della giustificazione

La grazia costituisce il principio della giustificazione. Sul piano della causalità formale il principio è la grazia abituale e il termine la remissione dei peccati, sul piano più complesso della causalità efficiente l'infusione a modo di atto della grazia abituale costituisce la causa e il principio del

moto, la remissione dei peccati e la consecuzione della grazia abituale a modo di abito da parte del libero arbitrio e dell'anima in genere che ne è il soggetto costituisce invece l'effetto ed il termine della giustificazione. Il primato della grazia sotto l'uno e sotto l'altro aspetto è incontestabile.

Non solo la remissione dei peccati con la seguente consecuzione della grazia santificante è l'effetto della grazia, ma anche gli stessi atti del libero arbitrio devono essere considerati come prodotti dall'infusione della grazia in un modo tale che l'infusione della grazia risulti il principio incontestato di tutta la giustificazione. L'atto di fede formata e di penitenza perfetta sono nell'uomo in quanto sono prodotti simultaneamente con la remissione dei peccati dalla grazia operante. La remissione della colpa è così l'effetto della grazia operante, ma non è senza un atto libero prodotto anche esso dalla grazia operante¹⁾. Ci si potrebbe chiedere perché allora si parla di un atto libero che implica un moto della volontà da sé se l'effetto della grazia operante è un moto della volontà mossa soltanto e in nessun modo attivamente movente. La risposta è nella natura stessa dell'atto libero che è data dall'automozione della volontà, ma la stessa automozione può essere prodotta dalla grazia sola oppure dalla grazia insieme alla volontà imperante il proprio atto o quello di altre potenze. In quest'ultimo caso avremmo la mozione della grazia cooperante, nell'altro invece agirebbe la grazia operante il cui effetto però è la mozione libera ossia la mozione della volontà da sé. L'atto libero si presenta quindi come l'effetto della grazia nell'uomo giustificato, ma nel moto della giustificazione la libertà non ha ragione di termine bensì di soggetto mobile e pertanto i suoi atti, pur essendo prodotti dalla grazia operante, disporranno l'anima alla ricezione della grazia sia nell'ordine della causalità quasi materiale sia nell'ordine della causalità strumentale, la quale

¹⁾ III, q. 86, a. 6 ad 1.

però non potrà raggiungere la realtà stessa della grazia abituale immediatamente infusa da Dio, bensì la sua ricezione nel soggetto.

La grazia attuale e la grazia abituale sono ugualmente richieste affinché il libero arbitrio dell'uomo si muova agli atti salutarì e l'uomo stesso possa conseguire il perdono dei peccati e la grazia santificante a modo di un dono abituale. La casualità efficiente della grazia attuale e quella formale della grazia abituale come principio e causa di tutta la giustificazione è indicata dal termine complessivo di «infusione della grazia».

A) L'INFUSIONE DELLA GRAZIA SANTIFICANTE

1 - *L'atto dell'infusione - la sua necessità e le sue caratteristiche*

La giustificazione termina alla remissione dei peccati se l'uomo giustificato è un peccatore e così avviene in ogni giustificazione nello stato presente della natura umana. La remissione dei peccati a sua volta esige l'infusione della grazia abituale. S. Tommaso porta alcuni argomenti per provarlo²⁾. *Un argomento* è dato dalla stessa natura del peccato e della sua remissione. La remissione dei peccati si opera quando si toglie di mezzo l'avversione della volontà umana e di tutta l'anima da Dio. L'avversione può sparire solo se la mente umana cambia direzione convertendosi a Dio e congiungendosi con esso come col suo fine ultimo. Ma l'anima è ordinata a Dio per mezzo della grazia santificante e la volontà per mezzo della carità che deriva immediatamente dalla grazia con cui viene anche infusa. La remissione dei peccati non può realizzarsi senza l'infusione della grazia e della carità. Solo la grazia e la carità sono in grado di togliere l'avversio-

²⁾ Cfr. I-II, q. 113, a. 2 c.a.; IV *Sent.* d. 17, q. 3, q. la 1 sol.; *De Verit.* q. 28, a. 2 c.a.

ne del peccato congiungendo l'uomo con il suo Dio. *Un altro argomento* deriva dall'infinità del peccato. La malizia del peccato consiste non tanto nella scelta di una creatura, quanto piuttosto della scelta di una creatura contro il Creatore e questa contrarietà è infinita e dà un'impronta infinita al peccato. Per togliere la malizia infinita del peccato non bastano ovviamente le forze umane che sono sempre limitate, ma si richiede il dono della grazia divina in virtù del quale il peccato può essere rimesso. *Infine* si può fare una considerazione sull'offesa di Dio partendo da Dio stesso che ne è offeso e S. Tommaso insiste particolarmente su questo argomento. Nel momento in cui Dio rimette i peccati, «cambia» il suo atteggiamento nei confronti dell'uomo, il quale da peccatore diventa giusto e da odiato diventa amato. L'amore di Dio però non si limita a volere il bene, ma fa il bene che vuole. Quando perciò Dio comincia ad amare di nuovo un uomo a cui rimette i peccati con questo stesso amore gli dà anche un dono reale che ne deriva ed è appunto il dono della grazia santificante. Ciò che vale per i peccati sotto l'aspetto di colpa, vale anche per *la remissione del reato di pena*, il quale implica soprattutto l'ordine alla pena del danno che consiste nella privazione della visione beatifica. Perché il reato possa essere rimesso si richiede un aiuto concesso all'uomo di natura tale da metterlo nelle condizioni di poter raggiungere la vita eterna. Siccome poi l'unico aiuto capace di condurre l'uomo alla vita eterna è la grazia santificante, si deve concludere che il peccato non può essere rimesso, nemmeno sotto l'aspetto della pena, senza l'infusione della grazia abituale.

La giustificazione termina alla remissione dei peccati, ma oltre alla remissione dei peccati comprende anche il moto del libero arbitrio nei suoi due atti salutari fondamentali - nell'atto di fede formata e della contrizione. Questo moto richiede a sua volta la mozione previa della grazia divina, richiede quindi l'infusione attuale della grazia santifi-

cante³⁾. L'atto del libero arbitrio è richiesto perché l'uomo possa raggiungere col proprio atto la causa della giustificazione che è Dio. L'atto del libero arbitrio sarà pertanto necessariamente orientato verso Dio e questo ordine lo avrà appunto dalla grazia santificante e dalla carità. L'atto umano nella giustificazione però non solo dispone alla grazia santificante da cui è informato, ma è mosso dalla grazia operante preveniente e continua questo moto anche dopo la giustificazione nelle opere meritorie causate dal libero arbitrio con l'aiuto della grazia cooperante susseguente. L'atto del libero arbitrio per poter fare parte della stessa giustificazione deve essere informato dalla carità e pertanto suppone l'infusione della grazia santificante. Allo stesso tempo gli atti del libero arbitrio sono elicitati dalla volontà sotto la mozione attuale della grazia preveniente e questa mozione è data nella giustificazione con la stessa infusione attuale della grazia.

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

S. Tommaso ripete molto spesso che la grazia giustificante è causata da Dio immediatamente e pertanto si dice «infusa» o «creata» proprio per sottolineare il suo modo di procedere direttamente da Dio⁴⁾. La grazia non ha nel suo

³⁾ Cfr. *De Verit.* q. 28, a. 4 c.a.; *In Ephes.* V, lect. 5.

⁴⁾ Cfr. I-II, q. 110, a. 2 ad 3; q. 112, a. 1; *De Pot.* q. 3, a. 8 ad 3; *I Sent.* d. 14, q. 3, a.un., c.a.; d. 17, q. 2, a. 2 c.a.

soggetto nessuna potenza naturale corrispondente, non vi è nell'essenza dell'anima nessuna potenzialità dalla quale un agente naturale potrebbe trarre la grazia santificante. Perciò non può essere causata da nessuna causa creata, perché l'azione di ogni causa creata suppone la potenza corrispondente della materia. La grazia inoltre conferisce una somiglianza con Dio e siccome la somiglianza nell'effetto deriva dall'agente, ne segue che la grazia deriva immediatamente da Dio di cui è la somiglianza e da cui trae la sua capacità di rendere l'uomo simile a lui. Infine si deve trarre in considerazione che la grazia è la ultima perfezione raggiungibile dall'uomo in statu viae, una perfezione che lo ordina immediatamente alla vita eterna, al fine ultimo. Nell'ordine degli agenti corrisponde all'ultimo fine il primo agente e pertanto la grazia santificante come la qualità immediatamente ordinante l'anima umana al suo fine ultimo può essere causata solo immediatamente da Dio come l'agente assolutamente primo.

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

Mentre la strumentalità sacramentale riguarda l'infusione della grazia secondo l'atto stesso dell'infusione, la strumentalità eventuale degli atti del libero arbitrio non riguarda l'infusione della grazia come atto, ma l'infusione della

grazia come la sua consecuzione a modo di abito. Anche qui la strumentalità non raggiunge l'essere stesso della grazia, ma soltanto la disposizione del soggetto a conseguirla abitualmente. Così si può dire generalmente che l'infusione della grazia come l'essere della grazia stessa proviene da Dio immediatamente senza alcuna mediazione strumentale. I sacramenti agiscono strumentalmente solo in vista della modalità specifica della grazia sacramentale, per il resto si limitano a disporre il soggetto. Gli atti del libero arbitrio nella giustificazione sia sacramentale sia extrasacramentale non hanno una azione strumentale in vista dell'infusione della grazia, ma solo in vista della sua consecuzione dalla parte del soggetto disponendolo alla ricezione della grazia santificante a modo di un vero e proprio abito. L'origine della grazia è perciò immediatamente in Dio che la «crea» e la «infonde» nell'anima dei giusti.

2 - *L'infusione attuale della grazia abituale*

Quando si dice che Dio è la vita dell'anima come l'anima è la vita del corpo sicuramente vi è una certa analogia tra la vita soprannaturale di grazia e la vita naturale dell'uomo, ma vi è anche una grande differenza in quanto l'anima vivifica il corpo a modo di una causa formale, mentre Dio vivifica l'anima a modo di una causa efficiente suprema. Per conseguenza non vi è nessuna forma intermedia fra l'anima ed il corpo come non vi può essere nessuna forma intermedia tra la forma sostanziale ed il suo soggetto, ma non solo vi può ma vi deve essere una forma intermedia tra Dio e l'anima e questa forma intermedia si chiama appunto la grazia abituale o santificante⁵⁾. Dio vivifica efficientemente l'anima per mezzo della forma intermedia soprannaturale che è la grazia abituale. Ma oltre alla grazia abituale l'anima

⁵⁾ Cfr. *De Verit.* q. 27, a. 1 ad. 1.

riceve anche una mozione e questa mozione si chiama grazia attuale. L'atto stesso con cui Dio conferisce la forma che dà vita soprannaturale all'anima è un'adozione divina ricevuta passivamente nell'anima stessa e quella mozione passiva ricevuta nell'anima è una realtà creata e finita non definibile propriamente come una forma, ma piuttosto appunto come una mozione passiva transeunte soprannaturale e quindi come una realtà distinta dalla grazia abituale e chiamata grazia attuale perché conferita in maniera transeunte in vista di un atto. Evidentemente non si può dire che ogni grazia attuale è accompagnata dalla grazia abituale in quanto vi sono delle mozioni attuali ordinate alla ricezione del bene soprannaturale della grazia santificante e pertanto a loro volta di ordine soprannaturale, ma tali da non adeguare il conferimento giustificante della grazia abituale. Viceversa bisogna dire che ogni conferimento attuale della grazia abituale per mezzo dell'infusione della grazia da cui dipende tutto il processo della giustificazione si presenta non solo come una forma conferita, ma anche come l'atto del conferimento e quindi non è mai senza una grazia attuale la quale però, in quanto fa parte della giustificazione conferendo la grazia santificante, è adeguata al bene della grazia abituale che ne è il contenuto. Se l'atto dell'infusione è adeguato, allora non si limita al primo atto, ma Dio continua ad infondere la forma soprannaturale infusa in un modo tale che oltre a causare la grazia nell'anima umana continua anche a mantenerla nell'essere come oltre ad aver creato tutte le cose Dio continua la sua creazione nell'opera della conservazione.

Secondo S. Tommaso in ogni giustificazione è richiesto il moto del libero arbitrio talvolta precedente ma sempre almeno accompagnante la giustificazione. Nello stesso istante della giustificazione viene infusa la grazia e con essa si muove il libero arbitrio all'istantanea consecuzione della grazia santificante a modo di abito. Siccome però la grazia santificante è già presente, a modo di atto, nell'atto stesso dell'infusione, gli atti liberi causati dalla mozione soprannaturale

derivante dall'infusione stessa saranno già formati dalla grazia e pertanto dovranno essere meritori, non sicuramente della giustificazione perché quella avviene già, ma nella vita eterna alla quale sono ordinati gli atti meritori dei viatori ⁶⁾. La possibilità di atti meritori prima della consecuzione della grazia santificante faceva difficoltà a taluni teologi tra i quali lo stesso CANO ⁷⁾ il quale ha dovuto cambiare la sua opinione in favore di quella di S. Tommaso. Ogni merito procede senza dubbio dalla grazia santificante, ma la grazia santificante può essere già attualmente infusa senza essere ancora abitualmente conseguita e pertanto può agire sul libero arbitrio tra il momento della sua infusione e quello della sua consecuzione. Come si vede la distinzione che S. Tommaso fa tra l'infusione e la consecuzione della grazia santificante nella giustificazione gli consente di dare una interpretazione completa del dinamismo della giustificazione in cui la mozione efficiente della grazia attuale è in stretta correlazione con la causalità formale della grazia abituale.

Gli atti del libero arbitrio che si collocano tra l'infusione e la consecuzione della grazia saranno allora prevenuti dalla grazia attuale e mossi da essa e allo stesso tempo saranno già formati dalla grazia abituale alla cui consecuzione dalla parte del soggetto dispongono. Il libero arbitrio mosso dalla grazia muove se stesso al proprio atto perché la sua mozione è per natura sua una mozione da sé e il suo moto è istantaneo perché il libero arbitrio si muove istantaneamente. Si può parlare di una vera e propria automozione istantanea premossa dalla premozione fisica e dalla grazia attuale intendendo ovviamente per mozione una azione immanente che è l'atto del perfetto e non già l'azione transeunte che è l'atto

⁶⁾ Cfr. IV *Sent.* d. 17, q. 1, a. 2, q. la 1 ad 1; I-II, q. 113, a. 7 c.a.; III, q. 89, a. 2 c.a.; I-II, q. 112, a. 3 c.a.; a. 2 ad 1.

⁷⁾ *Relectio de poenit. sacram.*, p. 279.

dell'imperfetto⁸⁾. Nell'infusione della grazia che è la prima parte della giustificazione l'atto stesso dell'infusione è una mozione attuale e quindi ha ragione di grazia attuale, ma la realtà infusa è la stessa grazia abituale che Dio infonde al soggetto il quale a sua volta si prepara alla ricezione del suo dono e di fatto lo consegue nella remissione del peccato e nella informazione dell'anima dall'abito soprannaturale della grazia santificante.

Nella giustificazione l'atto libero è quello dell'accettazione della grazia santificante e quindi la mozione della grazia attuale deve essere proporzionata a quell'effetto soprannaturale che è la ricezione della grazia santificante come termine della giustificazione. Questo è possibile solo se la mozione previa della grazia attuale che muove la libertà al suo proprio atto contiene già in qualche modo la grazia abituale che dovrà essere accettata dal libero arbitrio e conseguita dall'anima che ne è il soggetto proprio. Evidentemente la mozione attuale non contiene la grazia abituale a modo di abito, bensì a modo di atto come si addice alla sua stessa natura di mozione attuale. La grazia attuale contenente in sé la grazia abituale è data dalla prima parte della giustificazione che consiste nell'infusione della grazia. L'infusione infatti è un'azione divina attuale che muove il libero arbitrio e pertanto ha ragione di una mozione. Sotto questo aspetto si presenta indubbiamente come grazia attuale. Allo stesso tempo però non conferisce solo una mozione transeunte, ma nella mozione transeunte conferisce una qualità soprannaturale, un abito permanente di grazia, destinato ad informare il soggetto e a diventare per lui un principio di operazione soprannaturale. Sotto questo aspetto si può dire che l'infusione della grazia considerata dalla parte del contenuto infuso è indubbiamente la grazia abituale. Gli atti liberi procedono

⁸⁾ Per il moto istantaneo del lib. arb. cfr. I-II, q. 113, a. 7 c.a. e per il suo moto come «actus perfecti» cfr. I, q. 18, a. 1 c.a.

così dalla mozione attuale derivante dall'infusione della grazia e sono formati dalla grazia abituale ivi contenuta acquistando in tal modo la capacità di disporre adeguatamente il soggetto alla consecuzione della grazia santificante anche a modo di un abito permanente⁹⁾. Questa disposizione si verifica in linea di un moto e quindi della causalità efficiente (strumentale) in quanto gli atti liberi disponenti procedono dalla mozione attuale dell'infusione, ma si verifica anche sul piano di causalità materiale rispetto alla forma che è la grazia santificante in quanto gli atti liberi sono già formati dalla stessa grazia abituale contenuta a modo di atto nell'infusione.

L'atto volontario procede da una conoscenza previa e quindi è nel soggetto in una maniera intelligibile e può essere conosciuto da esso. Se l'atto umano è di ordine soprannaturale e di natura tale da corrispondere alla grazia santificante si può pensare che un uomo che sperimenta in se stesso un atto umano sostenuto dalla grazia attuale e proporzionato alla grazia santificante sia in stato di grazia abituale (un tale atto ad esempio può essere un atto di carità in virtù del quale l'uomo si compiace delle cose divine e fugge le cose di questo mondo che lo potrebbero distogliere da Dio)¹⁰⁾. Una simile conoscenza dell'atto umano non implica la conoscenza certa della sua indole soprannaturale, anzi, vi è una grande possibilità di sbagliare data l'estrema somiglianza tra la dilezione naturale e la carità soprannaturale. Un atto di solidarietà umana assomiglia molto ad un atto di carità, ma tra

⁹⁾ Gli atti liberi come effetto della grazia santificante e allo stesso tempo disposizione ad essa cfr. SCHULTES R. (OP), *Circa doctrinam* etc., p. 173-174. L'atto libero giustificante procede dalle virtù infuse comunicate a modo di atto nell'infusione - la stessa grazia che muove il libero arbitrio all'ultima e adeguata preparazione gli sarà conferita a modo di abito dopo la sua accettazione cfr. GOUDIN A. (OP), *Tract. theol.* II, p. 332-334.

¹⁰⁾ Cfr. I-II, q. 112, a. 5 c.a.

i due atti vi è una divergenza abissale per quanto riguarda il loro valore soprannaturale e salvifico. Non di meno, almeno in maniera congetturale, l'uomo può conoscere e sperimentare la sua vita di grazia sia nel momento stesso dell'infusione (prima giustificazione), sia nella vita che ne segue (seconda giustificazione). In entrambi i casi il libero arbitrio elicit gli atti umani sostenuto da una grazia attuale adeguata al dono abituale della grazia santificante.

Gli atti giustificanti del libero arbitrio sono premossi dalla grazia attuale in cui viene infusa da Dio la stessa grazia abituale. Ora, Dio che infonde la grazia giustificante ne intende la consecuzione effettiva dalla parte del soggetto e questo ultimo arriva così al termine della sua giustificazione sotto la guida soave ma infallibile di Dio ¹¹⁾. La giustificazione raggiunge il suo termine per mezzo di atti umani liberi, ma in un modo tale che la consecuzione della grazia abituale avviene infallibilmente a causa della mozione efficacissima da parte di Dio. La parte principale della giustificazione, da cui dipende originalmente tutto il moto dell'uomo dal peccato alla giustizia, si realizza nell'infusione della grazia da parte di Dio e quest'ultima non può non raggiungere il suo termine che è la consecuzione della grazia a modo di abito se l'intenzione di Dio è proprio quella di conferire all'uomo la grazia abituale. La libertà umana si muove alla sua salvezza liberamente ma infallibilmente sotto la guida efficacissima della predestinazione.

B) LA VITA DI GRAZIA - LA GIUSTIFICAZIONE CONTINUA

L'uomo giustificato e investito dalla grazia di Cristo inizia subito a compiere delle opere meritevoli, opere equivalenti al bene soprannaturale e in qualche modo infinito della vita eterna. Questo è possibile solo se la grazia ricevuta nel-

¹¹⁾ Cfr. I-II, q. 112, a. 3 c.a.

la prima giustificazione continua ad operare nell'uomo giusto costituendo un vero e proprio principio operativo soprannaturale in virtù del quale le potenze operative vengono continuamente risanate ed elevate sul piano dei beni soprannaturali. L'atto umano procedente da una facoltà dell'anima formata dalla grazia santificante e dalla carità ha in tal modo ragione di merito ex condigno. Anche in stato di grazia abituale l'uomo ha bisogno della mozione divina naturale e soprannaturale, cioè della grazia attuale, per elicitare i suoi atti e ha bisogno anche delle sue potenze operative naturali, perché gli atti umani per essere veramente umani, per appartenere realmente all'uomo, devono procedere da esse. Ora le facoltà dell'anima per poter costituire un principio di operazione soprannaturale hanno bisogno della grazia abituale sanante ed elevante e per procedere al loro atto hanno bisogno della premozione e della grazia attuale.

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

La grazia che informa abitualmente l'uomo produce continuamente il suo effetto di santificazione ed è accompagnata da mozioni transeunti di grazia attuale quando l'uomo si muove liberamente a elicitare degli atti soprannaturali (cfr.

1 Cor, 12, 3; Ef. 1, 17-18)¹²⁾. La grazia conferita originalmente nell'istante della prima giustificazione si trasforma in un vero e proprio stato di grazia in quanto lo stesso termine della giustificazione è la consecuzione del dono soprannaturale a modo di abito e perciò a modo di una realtà stabile permanente.

La grazia è nell'uomo giusto un effetto della dilezione divina speciale nei suoi confronti. Questo amore speciale di Dio è di natura sua creativo e per conseguenza produce un effetto creato nell'uomo. Questo effetto creato è un aiuto soprannaturale in virtù del quale l'uomo non raggiunge solo qualche bene creato, ma un bene che eccede l'ordine della sua natura, il bene che consiste nella fruizione perfetta di Dio stesso. Questo aiuto poi si chiama grazia non solo perché è gratuitamente concesso, ma perché rende l'uomo gradito («redditur gratus») a Dio con un titolo speciale e privilegiato¹³⁾.

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

¹²⁾ F. AMIOT, *Les idées maîtresses de Saint Paul*, p. 134.

¹³⁾ CG III, 150/3226/.

Dio ama gli uomini si traduce nell'infusione della grazia santificante che fa dell'uomo una «nuova creatura» e nella conservazione di questa stessa grazia che mantiene l'uomo sempre gradito a Dio e capace di camminare verso la consecuzione della beatitudine perfetta.

La grazia può essere paragonata alla luce che continuamente si diffonde nell'aria, così infatti anche Dio diffonde continuamente il dono soprannaturale nelle anime, ma non sempre questo dono viene recepito dall'uomo a causa della sua indisposizione¹⁴⁾. In tal modo la giustificazione non può essere che continua. Dio infatti infonde costantemente la grazia e questa viene recepita quando il soggetto è disposto e pertanto, finché rimane la disposizione dell'anima, la grazia santificante le viene costantemente infusa ed è costantemente recepita in essa. Questa è esattamente la posizione di S. Tommaso: «L'Aquinate espressamente dice che Dio opera la giustificazione in ogni momento della vita, come il sole illumina la terra. L'uomo concreto non è mai senza l'influsso della grazia, la presenza dello Spirito Santo e il loro operare nel suo intimo»¹⁵⁾. Anche l'empio è costantemente illuminato dalla grazia, ma questa non può raggiungere il suo cuore finché rimane l'ostacolo del peccato. Una volta rimosso questo impedimento nella giustificazione l'uomo giusto non solo è illuminato dalla grazia, ma i suoi raggi raggiungono continuamente la sua anima continuando così perpetuamente l'opera divina iniziata nel primo momento della giustificazione. Dio stesso porta così a compimento ciò che ha iniziato nei giusti.

¹⁴⁾ ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologica*, l. III, p. III, inq. 1, tr. 1, q. 5, memb. 4, sol. 1; ed. Quaracchi 1948, t. IV, p. 996b.

¹⁵⁾ E. KACZYNSKI (OP), *La legge nuova*, p. 144 con rif. in n. 187 a II-II, q. 4, a. 4 ad 3; cfr. I, q. 104, a. 1; I-II, q. 109, a. 9 c.a. e ad 2.

Cristo Signore entrando nella storia dell'umanità ci insegna la legge fondamentale della perfezione la quale, realizzata nella persona singola del giusto, contribuisce alla trasformazione del mondo. Occorre però non soltanto essere nella carità, ma camminare in essa e questo in ogni occasione della vita — non solo nelle opere grandi, ma anche in quelle che sembrano piccole e quasi insignificanti. La carità dà un'ampiezza soprannaturale quasi infinita non solamente alle opere eroiche di virtù, ma a ogni opera buona, anche minima, fatta in carità. Cristo che ci ha meritato la salvezza ci insegna pazienza con la sua croce e ci infonde speranza con la sua risurrezione. Costituito Signore Egli «tutt'ora opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra»¹⁶⁾. Per mezzo di Cristo Salvatore Dio infonde continuamente la grazia operando intimamente nell'anima dei giusti in vista della loro santificazione personale e in vista della trasformazione di tutta la società umana e di tutto l'universo sottomettendo tutte le cose alla regalità di Cristo. La giustificazione ha una sua continuità tanto nell'anima dei singoli uomini giusti attraverso tutta la loro storia personale, ma trova una certa continuità anche nella storia universale della salvezza.

Mentre nella prima giustificazione la volontà era soltanto mossa dalla grazia infusa, nella seconda giustificazione essa non è soltanto mossa ma muove attivamente imperando il suo proprio atto e quello delle altre potenze dell'anima sottomesse direttamente o indirettamente al suo dominio. Questa è la ragione della distinzione tra la grazia operante e

¹⁶⁾ CONCILIUM VATICANUM II, *Gaudium et spes*, c. III, n. 38/1437/; Bologna (EDB) 1976¹⁰, vol. 1, p. 839.

cooperante¹⁷⁾. La grazia attuale operante è una mozione soprannaturale che muove la volontà in un modo tale che questa ultima sia mossa soltanto senza muovere attivamente. Ciò non vuol dire che non vi sia nella volontà una vera e propria automazione perché la volontà per natura sua muove se stessa, ma sotto la grazia operante l'automazione della volontà è effetto attivo della grazia soltanto, la volontà elicitata l'atto della mozione da sé ma solo in quanto è mossa ad esso dalla grazia sopravveniente. Quando invece la volontà libera comincia a comandare attivamente il proprio atto e quello delle altre potenze sempre sostenuta in tutto ciò dalla mozione divina, allora la grazia si dice cooperante. Secondo questa distinzione appare chiaramente che la prima giustificazione è effetto della grazia operante, mentre la seconda giustificazione è il luogo proprio della grazia cooperante la quale impegna non solo la mozione da sé del libero arbitrio, ma la causalità attiva del libero arbitrio nei confronti del suo proprio atto fisico che è quello della mozione da sé. Altrettanto si può dire della grazia santificante abituale nella sua azione in linea di causalità formale. Essa si dice operante in quanto conferisce all'anima una forma nuova e quindi un essere accidentale nuovo, si dice invece cooperante in quanto dà all'uomo un nuovo principio operativo. All'aspetto entitativo della forma soprannaturale corrisponde la grazia operante, al suo aspetto operativo corrisponde la grazia cooperante. La giustificazione che rende l'uomo giusto e gradito a Dio è effetto della grazia abituale operante, mentre la sua continuazione nelle opere meritorie è effetto della grazia cooperante, cioè della grazia abituale in quanto è principio operativo del merito. Gli stessi atti del libero arbitrio richiesti nella prima giustificazione sono meritori non a titolo di causa della giustificazione stessa, ma a titolo di effetto. La grazia operante infatti causando il primo moto libero lo sostiene nella

¹⁷⁾ I-II, q. 111, a. 2 c.a.

sua continuazione diventando così immediatamente cooperante. La grazia abituale conferisce all'anima un modo di essere soprannaturale dandole immediatamente la capacità di elicitarne opere conformi a questo nuovo modo di essere, opere quindi essenzialmente soprannaturali. La grazia giustificante come causa della giustificazione è operante, ma nei suoi effetti immediati diventa cooperante.

La provvidenza divina aiuta ogni ente nel suo operare dandogli delle capacità operative connaturali e questo avviene anche nell'uomo il quale acquista degli abiti virtuosi naturali in vista della realizzazione del bene naturale, ma riceve da Dio anche degli abiti soprannaturali infusi in vista della consecuzione del fine ultimo soprannaturale della sua vita¹⁸⁾. L'uomo rivestito dalla grazia santificante è dotato in virtù di essa di tutti gli abiti soprannaturali infusi delle virtù e dei doni e in questo modo l'uomo è giusto secondo tutto il suo essere e anche secondo tutto il suo operare realizzando sempre la volontà di Dio fondata nella sua verità e manifestata nella sua legge. L'uomo giusto e continuamente giustificato, gradito a Dio e vivente il dono ricevuto che lo santifica, si chiama giustamente «verità» e «legge animata»¹⁹⁾. La vita di grazia che continua nell'uomo l'opera della giustificazione è essenzialmente la vita delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo.

La grazia vissuta esige una lotta continua contro le tentazioni che ne insidiano sempre l'esistenza. L'uomo senza la grazia mantiene la sua potenza fisica di evitare il peccato, ma perde la sua potenza morale di usare questo suo potere fisico naturale. Senza la grazia santificante non si possono evitare tutti i peccati mortali anche se rimane la libertà di non

¹⁸⁾ Cfr. III, q. 62, a. 3 c.a.; I-II, q. 110, a. 3 c.a.; CG III, 150/3231/.

¹⁹⁾ Cfr. E. KACZYNSKI (OP), *La legge nuova*, p. 159 con rif. in n. 43 a III, q. 59, a. 2 ad 1.

peccare nei riguardi di questo o quest'altro peccato particolare²⁰⁾. Come si vede la grazia dà un aiuto efficace contro il peccato, ma questo aiuto non conferma l'uomo nel bene e pertanto rimane sempre il pericolo di un difetto morale libero, anche se la grazia aiuta nella lotta contro le tentazioni e le suggestioni del male. La grazia però non si limita a dare un aiuto, ma spinge l'uomo con soavità ma anche con forza a combattere il male invitandolo a rimanere sempre all'altezza del dono che con essa ha ricevuto. Questa lotta contro il male pervade la storia personale dell'uomo giustificato da Cristo, ma pervade anche la storia universale dell'umanità in cui si inserisce la storia personale dei singoli²¹⁾. La grazia è una forza divina che combatte il male sia sul piano personale sia su quello sociale ed ecclesiale. Come il peccato personale si ripercuote su tutto il mondo, così la grazia santificante di ogni uomo giusto trova una sua espressione nella purificazione e santificazione del mondo intero.

La grazia santificante è tutta protesa verso la futura realizzazione del fine ultimo della vita umana e a questo fine ordina tutta la persona dell'uomo giustificato. La grazia santificante evidentemente non equivale attualmente la gloria eterna della visione beatifica, ma non di meno la contiene in sé virtualmente. La grazia abituale si dice perciò «seme» della gloria eterna verso la quale cresce continuamente. Per mezzo della grazia inoltre lo Spirito Santo inabita la nostra anima come causa sufficiente di vita eterna. La grazia santificante è allora un vero e proprio «pegno della nostra eredità» (2 Cor. 1, 22)²²⁾. La grazia orienta l'uomo continuamente alla sua patria celeste, lo fa tendere ad essa e gli dà la capa-

²⁰⁾ Cfr. I-II, q. 109, a. 9 c.a.; q. 74, a. 3 ad 2; q. 109, a. 8 c.a.; III, q. 87, a. 1 ad 1 - per la distinzione tra la potenza fisica e morale di evitare il peccato cfr. A. GOUDIN (OP), *Tract. theol.*, t. II, q. 3, a. 7; p. 218-219.

²¹⁾ Cfr. VATICANUM II, GS, c. III, n. 37/1434/.

²²⁾ Cfr. I-II, q. 114, a. 3 ad 3.

cià di fare delle opere meritevoli in vista di questo bene supremo.

È evidente che la giustificazione continua è del tutto diversa nella prospettiva tomista e in quella luterana. Non basta infatti dire che entrambi, cioè S. Tommaso e Lutero, ammettono la necessità di lottare continuamente contro i peccati²³⁾, perché per il primo dopo la giustificazione non vi sono peccati mortali, ma solo veniali, mentre per il secondo una simile distinzione è del tutto inaccettabile — l'uomo giustificato rimane veramente e profondamente peccatore nel senso pieno del termine in quanto i suoi peccati mortali attuali non gli sono rimessi, ma soltanto «coperti» e non imputati. È vero pertanto che i cattolici ammettono una giustificazione continua come una lotta incessante con i peccati e perciò fanno atti di dolore come ad esempio nell'atto penitenziale della santa Messa²⁴⁾, ma la natura stessa di simili atti penitenziali indica che si tratta di peccati veniali e non già di peccati mortali a meno che un uomo in peccato mortale non emetta, dicendo ad es. l'atto penitenziale della liturgia, un atto di contrizione perfetta, ma allora non si tratta più della giustificazione continua, ma della prima giustificazione in cui viene rimesso il peccato mortale precedente anche all'infuori del sacramento della penitenza supponendo nel soggetto così pentito sempre la disposizione di sottoporre i suoi peccati alle «chiavi della Chiesa» — disposizione più o meno esplicita secondo la conoscenza che il soggetto ha dell'economia sacramentale istituita da Cristo Signore.

2 - L'ordine delle parti della giustificazione

Per comprendere meglio la dinamica della giustificazione in tutta la sua complessità di interazione tra grazia divi-

²³⁾ Cfr. O.-H. PESCH, *Die Theol. d. Rechtf. etc.*, p. 764.

²⁴⁾ Cfr. H. KÜNG, *Rechtfertigung etc.*, p. 61 e 232-239.

na e libertà umana occorre distinguere bene le sue singole parti e determinare il loro ordine. Tutta la giustificazione si svolge in un unico momento nel quale la grazia divina muove ed informa il libero arbitrio, toglie il peccato ed entra nell'essenza stessa dell'anima come una vera e propria qualità soprannaturale. La mozione della grazia divina e quella del libero arbitrio umano, è infatti di natura tale che la loro azione simultanea nella giustificazione risulta istantanea. Nello stesso istante della giustificazione si possono però distinguere diversi momenti separati l'uno dall'altro e ordinabili secondo un preciso ordine di priorità e posteriorità naturale. Dall'esame più attento di questo ordine si potrà concludere all'importanza dei singoli momenti della giustificazione per il suo insieme e si potrà anche comprendere meglio l'interazione complessa tra la grazia divina e il libero arbitrio umano — il primato assoluto della prima e l'autonomia relativa di quest'ultimo nella sua azione causale subordinata secondo il suo duplice moto sia di ordine intenzionale sia di ordine fisico e naturale. La distinzione tra l'atto libero sotto l'aspetto intenzionale del suo moto e sotto l'aspetto fisico permetterà infine di comprendere e spiegare meglio il postulato secondo il quale la dinamica dell'atto umano buono differisce da quella dell'atto umano cattivo in quanto il primo è totalmente causato e da Dio e dall'uomo, mentre il secondo è causato da Dio e dall'uomo solo secondo tutto ciò che vi è di positivo in esso, mentre ciò che vi è di formalmente negativo, di difettivo, di mancato deve essere ricondotto al solo libero arbitrio come alla sua causa prima deficiente.

A) L'ORDINE SECONDO IL TEMPO: L'ISTANTANEITÀ

Per S. Tommaso è certo che lo Spirito Santo opera la giustificazione dell'empio in un unico istante. Perciò nessuno può sapere nulla sullo stato in cui si trova un altro — se è

in stato di peccato o in stato di grazia²⁵⁾. La ragione per cui la giustificazione avviene in un unico istante si deve cercare soprattutto nella potenza infinita dello Spirito Santo così che l'istantaneità della giustificazione è una manifestazione evidente della preminenza dell'azione divina nell'uomo dalla quale dipende tutta la giustificazione nel suo insieme.

Dio dà la sua grazia e dandola crea per mezzo di essa la disposizione dell'uomo a riceverla in un modo tale che tutta la giustificazione sia da parte dell'uomo mosso e formato dalla grazia sia da parte di Dio movente e formante l'uomo per mezzo di essa abbia la sua unica origine nell'atto sovrano con cui il Signore infonde il suo dono soprannaturale. Dio dà un cuore nuovo e uno spirito nuovo, toglie un cuore di pietra e dà un cuore di carne, rende possibile l'osservanza della sua legge e la vita pratica secondo la sua volontà, fa suo il popolo che si è scelto e diventa il suo Dio (cfr. Ez. 11, 19-20). Questo fa supporre che Dio dichiara la nuova alleanza e allo stesso tempo crea la disposizione del popolo ad accoglierla²⁶⁾. Lo stesso si deve dire anche per la giustificazione nella prospettiva del Nuovo Testamento, in modo particolare in quella paolina. Quando si dice che Dio dichiara la remissione dei peccati e la giustificazione, una tale dichiarazione non si limita ad una sentenza forense estrinseca, ma Dio causa nell'uomo ciò che dichiara. Giustificando l'uomo Dio rimette i suoi peccati e in questo stesso momento dichiara che gli sono stati rimessi²⁷⁾. Anche la letteratura patristica insiste sul primato dell'infusione della grazia da cui dipende tutta la giustificazione in un modo tale che nel momento stesso dell'infusione il libero arbitrio acquista l'ultima di-

²⁵⁾ Cfr. IV *Sent.* d. 5, q. 2, a. 2, q. la 5 ad 1.

²⁶⁾ Cfr. H.-V. REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des A. T.*, p. 65.

²⁷⁾ Cfr. P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1966, p. 37.

sposizione alla ricezione del dono infuso²⁸⁾. Nella teologia agostiniana la grazia libera il libero arbitrio — evidentemente non nel senso che gli dà la sua libertà naturale perché questa, facendo parte della sua stessa natura, non può essere mai persa, e quindi nemmeno recuperata, ma gli dà la «libertà» di compiere atti salutari soprattutto quelli che nell'ambito della stessa giustificazione dispongono ultimamente alla consecuzione della grazia santificante. Senza la grazia il libero arbitrio non giova nulla alla salvezza, ma con la grazia è reso capace di osservare la rettitudine che gli è stata data²⁹⁾. L'efficacia dell'azione divina consiste nel fatto che nulla può avvenire di tutto ciò che ordina l'uomo alla salvezza senza che fosse prevenuto e preordinato dalla provvidenza divina³⁰⁾. La provvidenza, la predestinazione e l'azione della grazia giustificante che ne è l'effetto raggiungono tutte le parti della giustificazione compresa la stessa disposizione del soggetto umano. In questo modo la disposizione c'è già dal primo momento dell'infusione.

Anche il Magistero della Chiesa è esplicito sulla priorità della grazia rispetto agli altri momenti della giustificazione. L'infusione della grazia non presuppone alcun merito da parte dell'uomo. «La ricompensa è dovuta alle opere buone se vi sono, ma la grazia che non è dovuta precede affinché vi siano»³¹⁾. L'uomo fa qualcosa con il suo libero arbitrio in vista della consecuzione della giustizia e della grazia abituale, ma non può far nulla senza la grazia preveniente per mezzo della quale Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo³²⁾. La grazia previene gli atti libe-

²⁸⁾ Cfr. AUGUSTINUS, *De corrept. et gr.*; MPL 44/926.

²⁹⁾ Cfr. ANSELMUS, *Conc. praesc. et praed. necnon gr. Dei cum lib. arb.*; MPL 158/524.

³⁰⁾ Cfr. BERNARDUS, *De gr. et lib. arb. tr.*; MPL 182/1019.

³¹⁾ CONC. ARAUSICANUM II; DS 388 (can. 18).

³²⁾ CONC. TRIDENTINUM, Sess. VI; DS 1525; cfr. anche la stesura del decreto presentata ai Padri il 24 Luglio 1546 in *Conc. Trid.*, ed. Goerresiana, Friburgi Br. 1901, t. V, p. 387, 32-36.

ri e in qualche modo li precontiene in sé così che nel momento dell'infusione la grazia infusa muova immediatamente il libero arbitrio disponendo l'uomo ultimamente e adeguatamente alla consecuzione della grazia che subentra nel soggetto umano in questo preciso istante espellendo nel contempo la forma contraria del peccato.

La disposizione del soggetto per mezzo degli atti liberi di un uomo che ne è capace è sempre richiesta ma può avvenire anche immediatamente come disposizione ultima senza alcuna preparazione remota. Ad ogni modo tutto ciò che il libero arbitrio fa in vista della giustificazione lo fa mosso da Dio e pertanto non vi è preparazione del soggetto alla grazia che non sia a sua volta l'effetto della grazia. Dio può infondere la grazia movendo in questo stesso istante il libero arbitrio all'atto della preparazione adeguata e in questo si rivela appunto la potenza dell'agire divino che non si limita a imprimere l'abito, ma con l'infusione dell'abito della giustizia produce nel libero arbitrio anche l'atto della giustizia³³). Ora se è vero che la giustificazione nel suo insieme, secondo tutte le sue parti, dipende originalmente dall'infusione della grazia, siccome l'infusione della grazia avviene in un unico istante, ne segue che la giustificazione si realizza istantaneamente senza una successione temporale. Per illustrare questa conclusione S. Tommaso ricorre di nuovo alla analogia del moto della giustificazione con il moto naturale dei corpi. Nella generazione di una forma nuova nel soggetto può accadere che la forma non entra immediatamente e istantaneamente in esso e questo fatto è dovuto all'indisposizione del soggetto nei riguardi della forma che deve ricevere. L'agente che introduce la forma nuova ha bisogno di un certo tempo per disporre il soggetto e informarlo successivamente dalla forma che introduce in esso. Dio però domina

³³) Cfr. IV *Sent.* d. 17, q. 1, a. 2, q. la 1 ad 1; I-II, q. 112, a. 2 ad 3; *De Verit.* q. 28, a. 3 ad 10 e ad 19.

nell'atto della giustificazione tutte le sue parti anche quelle che riguardano la disposizione del soggetto — non vi è infatti nessuna disposizione nel soggetto in vista della consecuzione della grazia giustificante che non sia causata da Dio movente il libero arbitrio. La disposizione che Dio causa nel soggetto avviene talvolta successivamente, talvolta invece avviene istantaneamente. Con questo S. Tommaso non vuol dire che la giustificazione è talvolta successiva e talvolta istantanea, ma intende indicare la differenza tra la preparazione remota che precede secondo la successione temporale l'attimo della giustificazione e la preparazione prossima e adeguata che rientra nella stessa giustificazione. Quest'ultimo tipo di preparazione è sempre richiesto perché appartiene alla natura stessa della giustificazione, ma l'altro tipo di preparazione (quella precedente secondo la successione del tempo) può talvolta essere dispensato, quando Dio converte il peccatore immediatamente a sé infondendogli la grazia e causando in lui l'ultima disposizione alla ricezione del suo dono abituale. La giustificazione nel senso stretto della parola è perciò sempre istantanea e si realizza in un solo attimo.

Vi è un'altra ragione ancora per cui la giustificazione si realizza in un solo attimo ed è una ragione che deriva dalla natura del soggetto che deve essere disposto alla ricezione della grazia giustificante. La disposizione ultima alla grazia avviene infatti per mezzo degli atti del libero arbitrio, ma questi atti sono di natura loro istantanei in quanto la volontà umana muove se stessa in un momento solo senza successione del tempo. Questo fatto è dovuto indubbiamente alla sua spiritualità che sottrae i suoi atti alla misura del tempo in quanto il tempo suppone quantità estesa e quindi materia. S. Tommaso però precisa che questo vale per il libero arbitrio secondo la sua natura, accidentalmente infatti anche i moti spirituali dell'anima intellettuale sia nella sua parte conoscitiva sia in quella volitiva possono essere soggetti al tempo in quanto suppongono la conoscenza sensitiva che è

legata ad un organo corporeo³⁴⁾. L'istantaneità della giustificazione è dovuta principalmente all'infinita potenza dell'agente divino e secondariamente alla natura del soggetto umano i cui atti dispositivi sono di natura spirituale e hanno quindi un moto istantaneo. La stessa istantaneità della giustificazione rivela in un modo molto significativo l'interazione di due agenti subordinati — la grazia divina infinitamente efficiente e il libero arbitrio umano obbedenzialmente capace di ricevere la sua mozione secondo il suo modo proprio di muovere, in maniera cioè spirituale ed istantanea.

Il libero arbitrio infatti ha due moti — uno interiore, di natura intenzionale, istantaneo, procedente dal soggetto già attuato come una sua perfezione immanente, come l'atto del perfetto, e un altro esteriore, fisico, sottomesso alla misura del tempo in quanto procede dalla potenza all'atto e termina ad una realtà in qualche modo «esterna» rispetto al soggetto in quanto l'atto volitivo sotto il suo aspetto esterno non è nella potenza volitiva, ma ne «esce» come qualcosa di esterno rispetto ad essa e si tratta allora dell'atto volitivo in quanto è l'atto dell'imperfetto³⁵⁾. Il moto interno del libero arbitrio è istantaneo perché sottratto alla misura del tempo, quello esterno è nel tempo e può essere istantaneo (e lo è di natura sua) o successivo (se si prende in considerazione la sua dipendenza dall'insieme della psicologia umana legata alla sensibilità e quindi alla corporeità). Si tratta evidentemente solo di due formalità diverse sotto le quali può essere considerato un atto del libero arbitrio, il quale però è di natura sua un'operazione immanente nel suo insieme, perché l'attuazione fisica che lo fa passare esteriormente dalla

³⁴⁾ Cfr. I-II, q. 113, a. 7 c.a.

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

potenza all'atto dandogli l'atto entitativo fisico, prodotto della premozione, ha per suo contenuto la stessa essenza dell'atto libero costituita da tutta la sua ricchezza di attualità intenzionale e quindi di perfezione immanente.

L'istantaneità si realizza anche sul piano della causalità formale. La forma acquisita comincia ad agire immediatamente nel soggetto e il soggetto a sua volta inizia istantaneamente ad agire secondo la forma appena acquisita. Siccome poi il moto del libero arbitrio è istantaneo, ne segue che il libero arbitrio comincia ad agire immediatamente nello stesso momento in cui acquista la forma della grazia abituale. Non essendo in grado di spiegare l'immediatezza del moto del libero arbitrio alla giustizia con la consecuzione istantanea della grazia abituale taluni autori³⁶⁾ negano la possibilità che gli atti di preparazione ultima del libero arbitrio siano formati dalla grazia e dalla carità e perciò meritori. S. Tommaso invece spiega assai bene come ciò è possibile distinguendo tra l'infusione della grazia santificante che muove il libero arbitrio alla consecuzione della medesima. In questo modo la grazia santificante c'è già nel primo momento dell'infusione e ciò nonostante occorrono i due atti del libero arbitrio mossi da essa per disporre alla sua consecuzione a modo di abito. Rispetto all'atto fisico del libero arbitrio al quale la grazia attualmente premuove essa è soltanto operante, ma il moto del libero arbitrio così attuato contiene già l'automozione intenzionale e sotto questo aspetto si può già parlare di una certa «attività» del libero arbitrio stesso tale da costituire la base di un atto meritorio nell'ambito della prima giustificazione che è pure effetto di grazia operante. Il libero arbitrio attivo già sul piano intenzionale diventa immediatamente attivo anche sul piano fisico colla-

³⁶⁾ Così SCOTO, MEDINA e i molinisti e congruisti. Per questi ultimi cfr. L. MOLINA (SI), *Concordia*, p. 280, 10-25 e 287, 17-30; F. SUAREZ (SI), *Opera omnia*, t. IX, lib. VIII, cap. 12; p. 366 a.

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

Distinguendo accuratamente tra l'infusione e la consecuzione della grazia abituale e distinguendo altrettanto chiaramente tra l'atto interno ed esterno della volontà libera si riesce a spiegare come la giustificazione possa essere nel suo insieme l'effetto della grazia operante, pur contenendo in sé degli atti liberi meritori e quindi prodotti sotto l'influsso della grazia cooperante almeno radicalmente, si spiega così anche come gli atti liberi dispositivi sono già formati dalla grazia santificante infusa alla cui consecuzione da parte del soggetto dispongono.

Tra l'infusione della grazia, gli atti del libero arbitrio, la remissione dei peccati e la consecuzione abituale della giustizia e della grazia santificante non intercorre nessuno spazio di tempo. Nell'istante in cui la grazia infusa raggiunge l'anima la libertà ne riceve la mozione e l'essenza dell'anima ne riceve la forma accidentale soprannaturale con l'espulsione simultanea dei peccati opposti. La forma acquisita fa operare il soggetto in conformità ad essa nell'istante stesso dell'acquisizione e se il moto del soggetto è di natura sua istantaneo, allora i suoi atti procedono immediatamente e

istantaneamente dalla nuova forma come dal loro principio operativo³⁷⁾. Proprio questo avviene nella giustificazione — Dio infonde la grazia e il soggetto la riceve immediatamente; Dio muove il libero arbitrio ed esso opera istantaneamente sotto l'influsso della mozione divina e in conformità alla forma soprannaturale infusa con essa.

Per quanto riguarda perciò l'acquisto delle virtù vi è una grande differenza tra le virtù infuse e le virtù acquisite. Le prime infatti sono infuse immediatamente con la grazia santificante nella giustificazione e raggiungono prima la parte intellettuale dell'anima e solo per estensione — se si tratta di virtù con un soggetto nella parte inferiore dell'anima — raggiungono anche la parte sensitiva. S. Tommaso dimostra così che nella parte superiore dell'anima non vi sono delle passioni in quanto l'acquisto di un abito e l'espulsione di un altro non avvengono per via di trasmutazione, bensì per via di istantaneo influsso. Nell'acquisto delle virtù acquisite invece si verifica il processo contrario — prima si muove successivamente la parte sensitiva e poi raggiunge come il suo termine l'effetto inteso nella parte intellettuale³⁸⁾. Come si vede Dio raggiunge nell'infusione della grazia e delle virtù in essa contenute immediatamente la parte più alta, cioè la parte spirituale dell'anima umana e per conseguenza la muove e la informa secondo il modo conveniente alla sua natura spirituale. Nell'acquisto delle virtù naturali acquisite invece è l'uomo che deve creare nell'anima degli abiti operativi buoni e può raggiungere questo scopo solo con un continuo sforzo morale, ripetendo cioè costantemente gli atti di una determinata virtù. Ora quando l'uomo muove se stesso, la sua volontà suppone la conoscenza intellettuale e questa a sua volta è fondata sulla conoscenza sensibile in modo tale che il libero arbitrio il cui moto è spirituale ed istantaneo

³⁷⁾ Cfr. I-II, q. 113, a. 7 ad 4: «... in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam...».

³⁸⁾ Cfr. *De Verit.* q. 26, a. 3 ad 12.

per sé si muove allora accidentalmente con un moto successivo all'acquisto delle virtù naturali. La vita morale naturale suppone inoltre come la sua guida suprema e come la ragione di connessione tra i singoli abiti virtuosi la prudenza e questa virtù, pur essendo nell'intelletto pratico come nel suo soggetto proprio, esige la rettitudine anche nella parte appetitiva, non solo intellettiva ma anche sensitiva. Così si spiega perché l'acquisto della prudenza naturale nell'intelletto pratico suppone degli sforzi prolungati indirizzati alla consecuzione delle virtù naturali nella parte sensitiva dell'anima. Dio procede «dall'alto» raggiungendo subito la parte spirituale dell'uomo e la sua azione è perciò istantanea. L'uomo invece procede, come si conviene alla sua natura che è quella di un essere composto da anima e da corpo e dotato di un intelletto legato ai sensi, «dal basso» raggiungendo l'effetto virtuoso nella parte spirituale per mezzo di un acquisto precedente di virtù naturali nella parte sensitiva e la sua azione è pertanto successiva secondo il tempo.

Il moto della giustificazione si svolge tra due termini incompatibili che non ammettono nulla in mezzo a loro. Il passaggio dall'uno all'altro dovrà allora essere istantaneo ed è proprio ciò che si verifica nella giustificazione dell'empio. Ma se è vero che una mutazione può essere istantanea secondo il suo termine, è altrettanto vero che può essere successiva per quanto riguarda la causa del suo termine. Così ad esempio l'aria si illumina immediatamente quando arriva il sole, ma le tenebre si disperdono successivamente perché il sole arriva muovendosi successivamente secondo un moto locale. Così anche nella giustificazione il passaggio dal peccato alla grazia, che sono i due termini della giustificazione, è istantaneo, ma la provvidenza divina può lasciare trascorrere un certo tempo tra i primi atti della preparazione remota e la giustificazione vera e propria³⁹⁾. Vi sono tre tipi di

³⁹⁾ Cfr. *De Verit.* q. 28, a. 9 c.a.

forme — talune ammettono una gradualità successiva di più e di meno e secondo l'allontanamento da un termine e secondo l'avvicinamento all'altro e una tale forma è ricevuta successivamente nel soggetto e poi può essere successivamente intensificata o rimessa, talune forme invece non ammettono nessuna gradualità successiva né secondo il distacco dal termine a quo né secondo l'accesso al termine ad quem e tali forme non possono essere ricevute successivamente nel soggetto né possono essere sviluppate in un secondo tempo. Tra questi due tipi di forme ve ne è un altro intermedio. Si tratta di forme che non ammettono gradualità di più e di meno secondo il recesso dal loro opposto, ma ammettono una certa gradualità secondo il loro accesso al proprio principio, alla propria causa, al loro termine ad quem. Una tale forma è ricevuta istantaneamente nel soggetto, ma una volta ricevuta è suscettibile di ulteriore sviluppo graduale. Di tale natura è la grazia il cui opposto è incompatibile con essa e perciò non ammette gradualità quanto al recesso dal termine contrario. La sua ricezione nel soggetto è pertanto istantanea, ma una volta ricevuta in esso conosce ulteriori sviluppi di intensificazione o di remissione secondo il maggiore o minore accesso alla sua causa che è Dio infondente la grazia ⁴⁰⁾. Si può quindi dire che la prima giustificazione è istantanea, la sua continuazione nella seconda giustificazione invece conosce degli sviluppi successivi essendo un vero e proprio avvicinarsi continuo a Dio — sorgente di ogni grazia. Il paragone che S. Tommaso stabilisce tra la grazia e la luce non è casuale — entrambe sono delle forme infuse da un principio esterno, superiore e in qualche modo «primo» nel suo ordine. Le forme infuse, incompatibili con il loro opposto lo eliminano subito subentrando così immediatamente nel soggetto istantaneamente disposto da loro stesse alla loro propria ricezione. Ma una volta entrate nel soggetto possono svi-

⁴⁰⁾ Cfr. IV *Sent.* d. 17, q. 1, a. 5, q. la 3 sol.

lupparsi secondo gradi diversi di intensità dipendenti dalla loro vicinanza al principio della loro infusione da cui sono scaturite e siccome questo principio è di natura tale da superare sempre i suoi effetti, un tale sviluppo può essere continuo senza mai raggiungere definitivamente il principio dal quale proviene.

B) L'ORDINE SECONDO LA NATURA - IL PRIMATO DELLA GRAZIA

La teologia della giustificazione ha sempre cercato di dare una risposta alla questione riguardante la distinzione delle singole parti della giustificazione e il loro ordine reciproco proponendo così un modello del processo della giustificazione della cui complessità e istantaneità nessuno dubitava. In un unico momento avviene una serie di mutazioni integranti secondo un preciso ordine di natura l'unico moto della giustificazione. Nell'indicare questo ordine i teologi però non erano concordi. HILDEBERTO CENOMANENSE ⁴¹⁾ distingue tra la pazienza di Dio che aspetta la penitenza, la sua disciplina che esamina l'uomo in vista della giustizia, la giustificazione stessa che illumina in vista della vita (soprannaturale). La giustificazione si divide in giustificazione prima e seconda; la prima rende l'uomo giusto ed è quella che fa il giusto; la seconda è invece quella che il giusto fa a sua volta in quanto l'uomo non è uno strumento morto nelle mani di Dio che lo giustifica. La prima giustificazione poi ha tre figlie (cioè tre effetti) tra le quali la prima è l'infusione della grazia, la seconda è la cooperazione del libero arbitrio e la terza è la distruzione del delitto (remissione del peccato). L'infusione è gratuita, la cooperazione è volontaria, la distruzione (del peccato) è «deifica» (e quindi congiunta alla con-

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

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

PIETRO DI POITIERS⁴²⁾ insiste sull'istantaneità della giustificazione — la grazia opera e coopera simultaneamente nell'uomo secondo la simultaneità del tempo ma non secondo quella della natura. Secondo la natura viene prima l'infusione della grazia e segue la cooperazione, perché nella sua infusione la grazia sollecita il libero arbitrio il quale nello stesso momento presta il consenso e coopera con essa. Quattro sono perciò i fattori che concorrono alla giustificazione — l'infusione della grazia, il moto proveniente dalla grazia e dal libero arbitrio, la contrizione e la remissione dei peccati. In questa descrizione è interessante l'accento messo sull'istantaneità della giustificazione e la chiara distinzione tra l'ordine temporale e quello di natura il quale poi consente la distinzione delle quattro parti tra le quali quella assolutamente prima da cui seguono le altre tre è identificata con l'infusione della grazia, mentre gli atti del libero arbitrio precedono la remissione dei peccati. L'atto di fede non è descritto con esattezza ma si ritrova in quello che l'autore chiama «*motus surgens ex gratia et libero arbitrio*» e in questo atto la grazia non è soltanto operante, ma cooperante con il libero arbitrio il quale è ovviamente attivo. L'altro moto del libero arbitrio che segue il primo è poi chiaramente indicato come «*contritio*».

⁴²⁾ PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque*, lib. III, cap. 1; MPL 211/1042-1044.

GUGLIELMO D'AUXERRE⁴³⁾ connette tra di loro la grazia e l'espulsione del peccato — come il peccato espelle immediatamente la grazia, così la grazia quando subentra nel soggetto giustificato espelle immediatamente il peccato. La remissione del peccato è quindi un effetto immediato della grazia infusa e per conseguenza il moto del libero arbitrio e la contrizione non possono precedere l'espulsione del peccato. Un'altra ragione per cui il moto libero deve seguire la remissione dei peccati è secondo Guglielmo il carattere meritorio del suo moto nell'ambito della giustificazione. Il merito deve procedere dal soggetto come da una radice già purificata e questa purificazione è impensabile senza la precedente remissione dei peccati. La conclusione sarà perciò la seguente — al primo luogo bisogna porre l'infusione della grazia, al secondo la remissione dei peccati quanto alla colpa e alla pena eterna, al terzo luogo si mette il moto del libero arbitrio e al quarto la contrizione. Segue in quinto luogo la remissione della pena temporale. Il fatto di connumerare tra le parti della giustificazione la remissione della pena temporale che avviene in seguito alla prima giustificazione indica che l'autore non ha esplicitamente presente la distinzione tra mutazione istantanea e successiva. Interessante è anche l'assenza della distinzione tra l'infusione della grazia e la sua consecuzione da parte del soggetto — la grazia infusa è già nell'uomo e non può non espellere immediatamente il peccato. La relazione tra l'infusione della grazia e la remissione dei peccati è quindi immediata così che gli atti del libero arbitrio non possono incidere tra questi due termini, ma debbono seguire.

⁴³⁾ GUILLERMUS ALTISSIODORIANUS, *Summa Aurea in IV libros Sententiarum*, lib. III, tract. II, cap. 1, q. 2; ed. Parisiis (Pigouchet) - Unveränderter Nachdruck Frankfurt a. Main (Minerva) 1964, Fo. 122 vb- ra.

Per quanto riguarda lo stesso S. Tommaso d'Aquino ⁴⁴⁾ vi è una notevole divergenza tra le sue opere giovanili e la *Summa Theologiae* a proposito dell'ordine naturale tra le parti della giustificazione. Nelle opere giovanili la grazia viene considerata prevalentemente come «forma» e la giustificazione come un'informazione del soggetto che svolge il ruolo di una causa quasi materiale. Sotto l'aspetto della forma, ed è questo il modo di considerare la giustificazione per sé e semplicemente, prima è l'infusione della grazia alla quale segue immediatamente la remissione dei peccati e solo dopo questa seguono gli atti del libero arbitrio. L'ordine è ovviamente inverso se la considerazione avviene sotto il punto di vista della causalità materiale — il soggetto si prepara prima con gli atti liberi, poi è liberato dal peccato e infine riceve la grazia santificante. L'ordine indicato nelle opere di età matura, soprattutto nella *Summa Theologiae*, è proprio quello scartato nelle opere giovanili e consiste nel primato dell'infusione della grazia, alla quale seguono poi gli atti del libero arbitrio e finalmente la remissione dei peccati con la consecuzione della grazia santificante e a questa parte termina il processo della giustificazione trovando in essa la sua perfezione e consumazione.

La grazia non informa soltanto, ma muove anche efficacemente alla giustizia e occorrerà perciò distinguere tra la sua infusione attuale e la sua consecuzione abituale. Gli atti del libero arbitrio seguono allora l'infusione della grazia, ma precedono la remissione dei peccati e la consecuzione della grazia abituale svolgendo nei confronti di questo termine ultimo e perfetto della giustificazione una vera e propria azione dispositiva sia materiale sia strumentale secondo le due linee di causalità — quella formale e quella efficiente.

⁴⁴⁾ Cfr. L'ottima analisi fatta da M. FLICK (SI), *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Romae (Gregoriana) 1947, p. 198 sg.

Il libero arbitrio si trova allora secondo tutte le considerazioni possibili tra due momenti della grazia, cioè tra la sua infusione dalla quale segue e la sua consecuzione alla quale dispone con il suo moto. L'azione preparatoria del libero arbitrio è in tal modo sempre sostenuta dalla grazia divina che lo muove ai suoi atti salutari e lo informa dando ai suoi atti appunto la caratteristica di essere meritori e salutari.

1 - *L'azione causale della grazia sul libero arbitrio* ⁴⁵⁾.

Come abbiamo visto, nelle sue opere giovanili S. Tommaso non mette molto in risalto l'azione efficace della grazia attuale preveniente il libero arbitrio in linea di causalità efficiente e talvolta dice perfino che se fosse così gli atti liberi non sarebbero pienamente tali perché non sarebbero pienamente nel nostro possesso.

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

⁴⁵⁾ Nel titolo di questo studio usiamo il termine «libertà» per indicare non solo la caratteristica della facoltà volitiva umana, ma anche per indicare questa stessa facoltà chiamata da S. Tommaso «libero arbitrio» e identificata con la volontà stessa (cfr. I, q. 83, a. 4). Ovviamente in quanto dotata del libero arbitrio *tutta* la facoltà volitiva è in qualche modo «libera» e si può chiamare «libertà». Il momento più specificamente umano si trova però nella libertà di scelta. La facoltà libera può essere conosciuta come «libertà» dagli atti concreti che elicit. È per questo che nel nostro studio partiamo da un'analisi di atti liberi procedenti dalla «libertà» umana mossa da Dio.

Poiché la alterazione è un moto continuo, il suo principio e i mezzi con cui si dispone il soggetto precedono secondo il tempo l'introduzione della forma sostanziale il cui istante coincide con quello dell'ultima disposizione. Il moto della volontà invece non è continuo e perciò, il suo primo moto può bastare per creare la disposizione ultima e se non basta il primo basterà l'ultimo di una serie di moti precedenti insufficienti (preparazione remota) e con il moto ultimo e sufficiente viene infusa la grazia santificante⁴⁶⁾. Come si vede il libero arbitrio non è sostenuto da Dio in linea di causalità efficiente intimamente operante in esso — un aspetto che S. Tommaso metterà in risalto nelle sue opere posteriori. Già qui si richiede però almeno la simultaneità dell'infusione della grazia e del moto libero e quest'ultimo dispone sufficientemente solo se procede già dalla grazia infusa ed informante in linea di causalità formale.

Mentre l'atto cattivo è pienamente nel potere del libero arbitrio, essendo al di sotto delle sue capacità naturali e pertanto ha bisogno solo della premozione naturale all'atto fisico e alla materialità del suo contenuto interiore, l'atto buono supera le capacità del libero arbitrio, non quello integro nelle sue capacità naturali ma quello distorto e ferito dal peccato, e perciò, per elicitarlo la libertà umana avrà bisogno non solo di una premozione naturale, ma anche di una mozione previa soprannaturale, della grazia attuale, la quale raggiunge allora l'atto tutto intero perché è interamente buono e quindi interamente un «ente»⁴⁷⁾. Come si vede il libero arbitrio dispone materialmente alla forma della grazia abituale impedendo o non impedendo l'infusione — un tale impedimento di natura suo non è un atto «fisico»⁴⁸⁾, bensì

⁴⁶⁾ Cfr. II *Sent.* d. 5, q. 2, a. 1 c.a. dove si parla della conversione degli angeli.

⁴⁷⁾ Cfr. CG III, 159/3313/ e 160/3314/.

⁴⁸⁾ Il termine «fisico» che ricorre spesso in questo studio non indica ovviamente nulla di ciò che rientra nella scienza comunemen-

uno stato interiore, di ordine «intenzionale», in cui si trova la volontà libera. Per passare però dalla volontà retta alla volontà distorta occorre un atto moralmente cattivo, un peccato come un atto vero e proprio di ordine «fisico», il quale termina alla deformità interiore della volontà, alla sua indisposizione e all'impedimento che oppone all'infusione della grazia. Similmente per passare di nuovo alla rettitudine e all'apertura interiore della volontà nei confronti di Dio continuamente irradiante la luce della sua grazia è necessario un atto «fisico» di conversione, questa volta però sostenuto non solo da una premozione naturale, ma anche da una grazia attuale soprannaturale.

Come abbiamo già visto, S. Tommaso propone nelle sue opere giovanili uno schema della giustificazione fondato sulla causalità prevalentemente formale della grazia considerata come prima nell'ordine della causa formale e come ultima in quello della causa materiale in cui è preceduta dagli atti del libero arbitrio⁴⁹⁾. Più tardi, mettendo maggiormente in risalto la caratteristica della giustificazione come un moto, S. Tommaso darà un maggiore rilievo alla causalità efficiente sia quella principale della grazia attuale (infusione), sia quella strumentale del libero arbitrio. L'elemento più significativo dello schema completo della giustificazione è quello del primato assoluto dell'infusione della grazia e della sua azione motrice e formatrice sugli atti del libero arbitrio. Tra l'atto del libero arbitrio moralmente buono e il suo atto meritorio sul piano soprannaturale non vi è nessuna continuità imme-

te chiamata «fisica». Nel vocabolario scolastico il termine viene usato per contrapporre il modo di essere naturale (fisico) a quello intenzionale (essere rappresentativo dell'oggetto nel soggetto) e morale (essere formale dell'atto umano in genere *moris*). Per questa distinzione cfr. R. MORENCY (SI), *L'union de grâce* etc., p. 178 sg. e A. GARDEIL (OP), *La structure de la connaissance mystique*, *Revue Thomiste* 29 (1924) VII, p. 225 sg.

⁴⁹⁾ Cfr. IV *Sent.* d. 17, q. 1, a. 2, q. la ad 2 e a. 4, q. la 1 sol.

diata e l'intervento della grazia infusa nella giustificazione si rende così assolutamente necessario⁵⁰⁾. La prospettiva molinista invece⁵¹⁾ stabilisce un legame infallibile tra la bontà naturale e l'infusione della prima grazia, l'uomo naturalmente buono (senza intervento di grazia preveniente) deve ricevere la grazia non però perché gli fosse dovuta per natura come pensavano i pelegiani, ma perché Dio ha stabilito di concedere gratuitamente la grazia a tutti coloro che vivono una vita naturalmente onesta. SUAREZ polemizzando con VASQUEZ contesta la formulazione finale secondo cui «la grazia è data *affinché* l'uomo si converta» ammettendo soltanto quella causale secondo cui «la grazia è data *perché* l'uomo si è convertito»⁵²⁾. Una cosa simile invece risulta del tutto impossibile secondo la prospettiva tomista, la quale segue lo schema ultimo e più perfetto della giustificazione presentato da S. Tommaso. Il buon uso del libero arbitrio viene da Dio e se raggiunge il livello soprannaturale è impensabile senza la grazia preveniente. Questo vale poi in particolare per gli stessi atti del libero arbitrio nell'ambito della giustificazione, i quali essendo meritori devono essere necessariamente preceduti dalla mozione della grazia attuale e formati dalla grazia abituale che viene infusa⁵³⁾. La disposizione alla forma infatti deve procedere dalla forma stessa, e quindi gli atti liberi disponenti alla grazia procedono già da essa. Occorre evidentemente distinguere con S. Tommaso tra l'in-

⁵⁰⁾ Cfr. CAETANO, *Com. in I-II*, q. 109, a. 6; ed. Leonina, VII, p. 300 (V).

⁵¹⁾ Cfr. L'analisi della posizione molinista-congruista in VAN DER MEERSCH, art. «*Grâce*», *DThC* VI/2, col. 1603.

⁵²⁾ Cfr. F. SUAREZ (SI), *Opera omnia*, ed. Berton, t. IX, p. 367 a (1. VIII, c. 12).

⁵³⁾ Cfr. D. BANEZ (OP) in V. BELTRÁN DE HER. (OP), *D. Bañez y las controv. etc.*, Madrid 1968, p. 227; e idem, *Com. in I*, q. 23, a. 5 - cit. F.-A.M. DUMMERMUTH (OP), *S. Thomas et doctrina etc.*, p. 281.

fusionione e la consecuzione della grazia abituale⁵⁴⁾. Gli atti liberi nella giustificazione seguono l'infusione di cui sono l'effetto e precedono la consecuzione in vista della quale dispongono il soggetto. L'uomo si converte a Dio *perché* Dio gli infonde la grazia, *affinché* questa stessa grazia sia conseguita da lui a modo di abito permanente.

Dio infondendo la grazia giustificante agisce sull'uomo e la sua azione è efficacissima perché immediata. Il libero arbitrio si muove infatti mosso immediatamente da Dio stesso con una mozione soprannaturale attuale e transitoria passivamente ricevuta a modo di un'entità viale nello stesso libero arbitrio. La creatura ragionevole è un motore secondario vicinissimo al motore primo e mosso direttamente da quest'ultimo. Ora, più vicino è il motore secondario a quello primo e principale, più uniforme è il suo moto rispetto al primo motore. Sembrerebbe perciò che l'immediatezza dell'azione divina sull'uomo gli tolga la proprietà del moto libero rendendolo uniforme e quindi determinato ad unum. Il principio però secondo cui il motore secondo ha un moto più uniforme se è più vicino a quello primo vale per i moti intesi come un passaggio dalla potenza all'atto, come l'atto di un ente in potenza in quanto in potenza. Così infatti la vicinanza maggiore del primo motore aumenta l'attualità e la determinazione del secondo in quanto l'atto è per natura sua determinato e determinante, mentre la potenza è indeterminata e «dispersiva». Se invece si intende per moto l'atto del perfetto come quello di conoscere o di volere, allora la vicinanza maggiore del primo motore non rende più uniforme l'atto della causa seconda quanto all'effetto, anzi, più perfetta è l'azione della causa seconda ed è perfetta proprio perché vicina alla causa prima, più pluriformi sono i suoi effetti perché l'agente spirituale è per natura sua universale e quindi tale da dominare gli effetti particolari, rende però più

⁵⁴⁾ Cfr. VAN DER MEERSCH, DThC VI/2, col. 1632.

uniforme l'azione della causa seconda quanto al modo di agire che risulta più incisivo perché più simile all'azione del primo agente che toglie al secondo agente le incertezze, le esitazioni, le variazioni della sua disposizione naturale imperfetta. In tal modo la mente umana mossa direttamente da Dio — causa prima — si muove efficacissimamente alla stessa pluralità del suo effetto⁵⁵⁾. San Tommaso accenna qui ad una distinzione ripresa dai suoi discepoli nella discussione teologica attorno all'efficacia degli aiuti divini. Si tratta della distinzione tra determinazione causale e formale. La grazia efficace predetermina il libero arbitrio sul piano causale, non sul piano formale. In altre parole la mozione previa dà all'atto libero la sua attualità «fisica» ma gliela dà in quanto è appunto per essenza sua libero cioè in quanto consiste in un atto e in un contenuto intenzionale. La predeterminazione toglie all'atto libero procedente dal libero arbitrio l'indifferenza passiva e quindi imperfetta, lasciandogli, anzi promovendo, attuando e causando in esso, l'indifferenza attiva che ne costituisce la perfezione propria.

Dio è un agente estrinseco, ma lui stesso ha dato l'inclinazione libera alla volontà e quindi, anche se agisce «dal di fuori», agisce pure intimamente e «dentro» alla volontà libera movendola secondo la sua propria inclinazione interna⁵⁶⁾. L'azione divina determina quindi l'azione del libero arbitrio, ma lo fa secondo la modalità libera che gli è propria. Secondo la posizione congruista⁵⁷⁾ un tale influsso previo e determinante della causalità divina sul libero arbitrio impedisce il moto libero di quest'ultimo togliendogli la potenza all'opposto. Il libero arbitrio elicitamente infallibilmente l'at-

⁵⁵⁾ Cfr. *De Verit.* q. 24, a. 1, arg. 14 e ad 14.

⁵⁶⁾ Cfr. I, q. 105, a. 4 ad 1; ad 2.

⁵⁷⁾ Cfr. R. BELLARMINUS (SI), *Disp. de controversiis christ. fidei adversus huius temporis haereticos*, t. IV, Romae (Mercuranti) 1840, p. 403 ab (III, 1, 1, c. 12).

to a cui Dio lo muove efficacemente. Questo, secondo i tomisti, non impedisce che in *sensu diviso*, considerato formalmente come libero arbitrio, quest'ultimo possa dissentire anche sotto l'influsso efficace della premozione divina, anche se di fatto non dissente mai. È interessante che recentemente sono venuti incontro alla tradizionale posizione molinista-congruista, evidentemente con intenti ben diversi e addirittura opposti, degli autori protestanti⁵⁸⁾ i quali dichiarano che la libertà potenziale di dissentire sotto l'influsso della grazia efficace come è insegnata dalla scuola tomista è di fatto irreali e quindi inconciliabile con la libertà vera e propria. In questi autori recenti bisogna ovviamente trarre in considerazione anche la totale incapacità di rendersi conto dell'analogicità dell'ente e quindi della distinzione tra ente potenziale ed ente irreali; secondo questa visione piuttosto univoca dell'ente, l'ente o è attuale o non lo è. Mentre il congruismo rimprovera al tomismo di togliere la libertà perché insisterebbe troppo sull'influsso della grazia, il protestantesimo è d'accordo che di fatto esso toglie la libertà e se ne compiace, ma gli rimprovera di volerla ancora salvare almeno verbalmente. La verità è che gli uni e gli altri sbagliano nell'attribuire al tomismo un predestinazionismo tale da distruggere la libertà della volontà umana e le affermazioni del libero arbitrio da parte di autori tomisti sono tutt'altro che puramente verbali.

La predefinizione divina precede come causa il nostro libero consenso, racchiude però in sé una relazione ad esso come all'oggetto e all'effetto che causa. Sul piano causale l'azione divina è antecedente, sul piano «formale» invece non lo è perché attua una volontà formalmente già disposta sul piano intenzionale interiore. Si tratta evidentemente di due rispetti formali diversi — nell'atto concreto l'essenza rea-

⁵⁸⁾ Cfr. G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Lund (Gleerup) 1956, p. 91.

le dell'atto umano libero non si sottrae alla causalità divina la quale ne raggiunge tutte le sfumature attuandolo sul piano fisico dell'atto di essere; l'esistenza attua infatti un'essenza già definita in se stessa, ma attuandola la permea intimamente raggiungendola in tutte le sue sfumature anche minime. La mozione divina riguarda l'atto primo della volontà applicandola all'atto secondo, ma già nell'atto primo così applicato la volontà vuole il suo oggetto e per riflessione virtuale vuole volerlo — quando Dio attua fisicamente questa autodeterminazione intenzionale sia specificativa sia esercitativa, agisce perfettamente in linea della stessa autodeterminazione libera già presente nell'atto primo intenzionale. Questo non significa che Dio aspetta l'autodeterminazione umana o che la sua azione sull'uomo addirittura dipende da essa, ma vuol dire che l'azione divina sull'uomo rispetta perfettamente la natura dell'atto volontario facendo uscire dalla potenza libera il suo atto secondo il modo che le è proprio⁵⁹). La volontà già in atto rispetto alla sua disposizione intenzionale libera è come tale in potenza all'atto entitativo fisico e quest'ultima potenza le è tolta dalla mozione divina pre-determinante in un modo tale che la volontà libera non solo mantiene, ma realizza la sua stessa attualità e ricchezza interiore potenzialmente già presente e ora attuale. Dio muovendo la volontà ne attua la disposizione potenzialmente già presente e attuandola la causa. In questo modo la disposizione interiore ed intenzionale della volontà è come potenza già qualcosa di reale, di costituito, di definito, ma come atto

⁵⁹) Cfr. I. GONZALES DE ALBEDA (OP), *Com. et disp. etc.*, p. 74b; PHILIPPUS A SSMA TRINITATE (OCD), *Disp. theol. in I-II D. Thomae*, t. II, p. 508b-509a, J.-B. GONET (OP), *Clypeus*, t. I, p. 336a (tr. IV, disp. 9, a. 5, par. 1, n. 75); L.-V. GOTTI (OP), *Theol. schol.-dogm. etc.*, t. III, p. 273b-274a (q. IV, dub. II, par. 1); R. GARRIGOU-LAGRANGE (OP), art. «*Prémotion physique*» in DThC XIII/1, col. 48; M. BROWNE (OP), *De modo intrins. lib. etc.*, p. 489 sg.

si realizza solo nella mozione divina e nella attuazione fisica che essa conferisce. Sotto il primo aspetto precede sotto l'altro segue l'azione divina, precede però solo come potenza come essenza priva di atto entitativo anche se già definita e dotata di un suo contenuto interiore (il quale, nell'atto umano, è fornito dall'atto intenzionale della mente), segue invece come atto umano attuale, concreto, realmente esistente e imbevuto secondo tutta la sua essenza dall'esistenza così acquisita.

Dio come movente esterno è la causa prima da cui dipende ogni moto, anche quello del libero arbitrio secondo il principio universale di causalità e la sua azione non si limita ad una guida estrinseca dell'anima umana attraverso le diverse occasioni della vita, ma la raggiunge nel suo intimo⁶⁰⁾. Dio agisce in un modo tale che l'origine della sua azione è esterna, ma gli effetti ai quali termina sono interiori rispetto ad ogni agente secondo e in modo particolare rispetto alla libertà umana. L'azione procede allora da Dio e procede anche dalla causa seconda. Il libero arbitrio mosso da Dio non è perciò passivo, ma è mosso da Dio proprio per muoversi. Questo vale evidentemente anche a livello soprannaturale nelle opere buone che sono dei doni di Dio, ma allo stesso tempo sono oggetto di un precetto così che si può intuire che siamo noi a compierle ed è Dio che fa sì che noi le facciamo⁶¹⁾. Ora, se l'atto umano libero procede dal libero arbitrio come dalla causa seconda, ma prossima rispetto all'effetto, è ovvio che l'agente infonde la sua caratteristica all'effetto in un modo tale che il libero arbitrio dà attivamente al suo atto l'impronta essenziale della sua libertà, della sua indifferenza attuale, della sua ricchezza intenziona-

⁶⁰⁾ Cfr. CG III, 89/2649/; *Quodl.* I, 7 (q. 4, a. 2 c.a.).

⁶¹⁾ S. AUGUSTINUS, *De praedest. sanct.*, c. 11; MPL 44/976: «Ideo enim haec et nobis praecipuntur, et dona Dei esse monstrantur; ut intelligatur quod et nos ea facimus, et Deus facit, ut ea faciamus».

le⁶²). In tal modo l'atto umano, pur essendo causato dalla premozione divina, non è soltanto passivo nemmeno nel primo momento della giustificazione sotto l'azione della grazia operante e può pertanto avere ragione di merito, perché l'attività del libero arbitrio, la sua mozione da sé sul piano intenzionale, attuata dalla mozione attuale della grazia esige radicalmente la mozione da sé del libero arbitrio anche sul piano fisico in un modo tale che la sua prima mozione, effetto della grazia attuale operante, si trasforma immediatamente come in una continuazione diretta della mozione del libero arbitrio attivo come causa seconda anche sul piano fisico e la grazia che sostiene questa attività sarà pertanto una grazia cooperante e l'atto tutto intero sia nella sua radice sia nella sua continuazione sarà meritorio. Non è pertanto giusto ridurre l'attività della volontà solo al suo atto esteriore intendendo per atto esteriore addirittura l'atto imperato alle altre potenze⁶³). La volontà impera infatti anche il suo proprio atto (riflessività) il quale può allora essere considerato non solo come elicito, ma anche come imperato dalla volontà libera movente se stessa al proprio atto. Questa automozione però avviene sia sul piano intenzionale e così la volontà è già attiva nei confronti del suo atto sotto l'influsso della prima grazia operante essendo fisicamente solo mossa senza muovere, sia sul piano fisico quando la volontà muove se stessa anche fisicamente assecondando l'azione della causa prima e i suoi atti saranno allora degli effetti della grazia cooperante. In maniera radicale il merito è già presente nel primo moto della libertà causato dalla grazia operante, in maniera formale e completa invece è presente nell'attività libera non solo intenzionale, ma anche fisica sotto l'influsso

⁶²) Cfr. T. LEMOS de (OP), *Panoplia*, t. III, p. 120b (tr. II, c. 13, n. 145).

⁶³) Questa è la tesi di F. ZIGON, *Gratia operans et cooperans*, in: *ETHL* V (1928) - 4, p. 623-626.

della grazia cooperante. L'attività intenzionale della volontà libera come movente se stessa esige infatti radicalmente la sua mozione da se stessa anche sul piano fisico. Gli atti dispositivi adeguati, che fanno parte della giustificazione, sono già meritevoli in quanto elicitati dal libero arbitrio già attivo almeno interiormente con l'esigenza di continuare questa attività anche esteriormente sia negli atti elicitati sia in quelli imperati. La grazia che muove il libero arbitrio umano ai suoi atti salvifici lo muove sempre in maniera tale che esso muova se stesso a sua volta e questo vale generalmente per ogni tipo di grazia — quella operante e quella cooperante — con la sola differenza della modalità del moto attivo della libertà umana la quale può essere sia interiore (intenzionale) sia esteriore (fisica).

L'incontro tra l'azione divina e la libertà umana si realizza proprio negli atti meritori del libero arbitrio. S. Tommaso insiste sulla presenza nell'azione meritoria e del moto libero e della grazia divina come di due principi attivi distinti, ma intimamente cooperanti a due livelli subordinati di causalità⁶⁴. L'atto meritorio infatti deve essere dominato dall'uomo perché possa essere offerto da lui a Dio come un prezzo da lui pagato per un premio e allo stesso tempo deve avere un valore intrinseco equivalente al bene strettamente soprannaturale della vita eterna il che è possibile solo perché l'atto è tutto imbevuto dalla grazia santificante. Il fatto che gli atti di preparazione adeguata del libero arbitrio nell'ambito della giustificazione siano meritevoli manifesta che nella giustificazione avviene questo mirabile incontro tra la grazia divina e la libertà umana. La giustificazione dipende tutta dall'azione della grazia infusa, ma l'infusione della grazia non lascia il libero arbitrio inattivo — lo trova già nel suo atto interiore e lo muove all'atto esteriore di collaborazione e

⁶⁴) Cfr. *De Verit.*, q. 29, a. 6 c.a.

di continuo progresso sulla via della santificazione intrapresa con il primo istante della giustificazione.

A questo proposito vi sono dei tentativi recenti di avvicinare S. Tommaso a Lutero. Per riuscire in questo intento bisogna ovviamente annullare la libertà negli atti mossi dalla grazia attuale. Si esclude così la libertà di indifferenza dicendo che la conversione in Dio riguarda il fine ultimo e quindi l'oggetto adeguato della volontà nei confronti del quale essa non può rimanere indifferente⁶⁵⁾. Questo è vero, ma non in statu viae (dove avviene la conversione) perché in questo stato il fine ultimo che è Dio non può essere adeguatamente proposto e la conversione rimane quindi perfettamente libera. Né si può dire che la giustificazione esclude la libertà umana perché dipende tutta dalla predestinazione⁶⁶⁾. Basta leggere solo un po' S. Tommaso per accorgersi che, secondo lui, Dio predestina l'uomo a convertirsi a lui *liberamente* così che la stessa libertà è effetto della predestinazione e dell'azione divina nell'uomo.

2 - La libertà come essenza dell'atto volontario fisicamente premosso⁶⁷⁾

a) L'ATTO LIBERO IN GENERE

Alla base della volontà è la natura e alla base della libertà è la determinazione. La volontà infatti ha una potenza ad multa, mentre la natura è determinata ad unum. Ora, se si considerano diversi livelli dell'ente, si può dire che alla base dell'ente naturale è la volontà in quanto la natura creata è

⁶⁵⁾ Cfr. O.-H. PESCH, *Die Theol. d. Rechtf. etc.*, p. 682.

⁶⁶⁾ Cfr. *ib.*, p. 697, 855, 857, 861, 870, 873 sg. a pag. 862 si legge addirittura: «Wo Gottes Wirken unmittelbar den kategorialen Einzelakt trifft, ist nicht mehr einzusehen, wie dieser noch frei bleiben soll». Un molinista accusante i tomisti di determinismo non potrebbe essere più esplicito.

⁶⁷⁾ Cfr. M. BROWNE (OP), *De modo intrinseco etc.*, p. 482 a 490.

un'opera della volontà divina. Se invece si considera un'unica realtà dotata di natura, intelletto e volontà, allora precede la natura, segue l'intelletto e alla fine viene la volontà. La natura è il principio di sussistenza, mentre la volontà è il principio dell'ordine del sussistente al fine. L'inclinazione della volontà a sua volta è una realtà nel senso pieno del termine e quindi ha una natura determinata e definita dall'inclinazione necessaria della stessa volontà al fine ultimo. La natura della volontà però non le toglie la caratteristica di essere volontà e quindi di essere libera circa tutti gli oggetti all'infuori del fine ultimo adeguatamente proposto. L'azione della natura fonda l'azione della volontà e anche in Dio la generazione naturale del Figlio è la ragione di tutto ciò che avviene per volontà divina, cioè delle creature⁶⁸. L'atto libero procede da un ente che è una natura individua e sussistente e procede da questo supposito secondo la conoscenza previa dell'intelletto. La stessa potenza volitiva si presenta come una tendenza e può essere considerata come una natura tendente in maniera determinata al suo fine connaturale preconosciuto come tale. Come si vede, nell'atto volitivo si trovano tutte queste componenti — la natura, l'intelletto e la stessa tendenza volitiva che procede dalla natura secondo la conoscenza intellettiva diretta ad un fine presentatole da essa. La rappresentazione intellettiva o conoscitiva in genere, che si intrappone tra l'ente naturale che è il soggetto della volizione e la volontà fa sì che la tendenza di un tale soggetto dotato di conoscenza non è solo naturale e fisica, ma ha anche una sua interiorità intenzionale propria. La tendenza volitiva allora sarà di ordine naturale — fisico e di ordine rappresentativo — intenzionale. Se l'intenzione dell'intelletto non è solo una rappresentazione immediata e particolare come avviene nella conoscenza sensitiva, ma è un concetto astratto e universale tale da contenere in sé molti individui

⁶⁸) Cfr. *De Pot.* q. 2, a. 3 ad 6.

come avviene nella conoscenza intellettuale, la tendenza volitiva che ne segue non sarà determinata dalla volizione dei singoli beni particolari, ma sarà «distaccata» da essi come l'universale è al di sopra dell'individuo e li dominerà. Solo il bene riconosciuto come infinito fa coincidere l'apertura universale con la sua concretezza e quindi non potrà non essere voluto, tutti gli altri beni invece saranno voluti liberamente in base a questa volizione naturale fondamentale e quasi per differenziazione da essa. La ragione per cui la volontà vorrà questo o quest'altro bene particolare sarà allora la sua caratteristica di essere fine, di partecipare alla ragione formale del fine che la volontà vuole spontaneamente, ma necessariamente; allo stesso tempo però la partecipazione particolare di un bene limitato alla ragione universale del fine non adegua l'infinità universale di questa stessa «ratio finis» e perciò in quanto distinto dal fine ultimo il fine particolare sarà voluto liberamente.

La volontà, considerata formalmente come volontà, è per natura sua indeterminata e quindi contrapposta al modo di causare delle cause naturali. L'effetto infatti assomiglia alla forma dell'agente per mezzo della quale agisce. Le cose naturali hanno una sola forma che conferisce a loro l'essere e perciò quale una cosa è, tale è l'effetto della sua operazione. La forma per mezzo della quale agisce la volontà non è una sola, ma sono molte forme secondo la moltitudine dei concetti conosciuti dalla ragione. Ciò che la volontà fa non è quindi tale quale è l'agente, ma è tale quale l'agente lo conosce e lo vuole⁶⁹⁾. Il principio dell'operazione è la forma e la forma che dà l'essere naturale è una sola. Per conseguenza le azioni naturali seguono la forma unica e determinata del soggetto da cui procedono. Ma vi sono dei soggetti dotati di una forma naturale che contiene in sé una pluralità di forme intenzionali — la forma naturale infatti può essere una sola

⁶⁹⁾ Cfr. I, q. 41, a. 2 c.a.; *De Pot.* q. 3, a. 13 c.a.

perché l'essere che dà al soggetto è uno solo, ma l'essere unico sul piano naturale può essere moltiplicato infinitamente sul piano di rappresentazione conoscitiva per mezzo della quale un soggetto naturale riceve in sé l'essere di altre cose naturali. Evidentemente non si tratterà del loro essere fisico perché allora vi sarebbero più forme in un unico individuo il che contraddice il principio dell'individuazione. La presenza delle altre cose naturali in un soggetto può avvenire perciò solo secondo la rappresentazione conoscitiva dell'oggetto distinto dal soggetto e intenzionalmente presente in esso. Se la rappresentazione conoscitiva è l'oggetto secondo la sua particolarità come avviene nella conoscenza sensitiva, allora le speci conoscitive esistono nel soggetto conoscente in maniera intenzionale, ma particolare, e la tendenza che ne segue è spontanea ma non libera. Se invece la rappresentazione è universale come avviene nell'intelletto, la presenza della specie conoscitiva è intenzionale e universale anche quanto al suo contenuto conoscitivo e la tendenza che ne segue sarà imbevuta da questa pluralità di individui contenuti nell'universale conosciuto e quindi non potrà essere determinata da un individuo particolare solo, ma aperta a molti e cioè indeterminata e libera.

La volontà però non è l'intelletto e quindi non si ferma alla rappresentazione conoscitiva, ma tende, essendo per natura sua una tendenza, attraverso essa, nella realtà esterna, naturale e fisica rappresentata dalla specie intelligibile. La volontà infatti non produce una somiglianza dell'oggetto nel soggetto, ma imprime qualche somiglianza del soggetto volente del bene voluto operando l'unione tra il soggetto amante e il bene amato⁷⁰⁾. L'atto della volontà nella scelta di un bene particolare è della volontà e quindi procede da essa come da una tendenza del soggetto verso l'oggetto concreto, ma

⁷⁰⁾ Cfr. I, q. 87, a. 4 c.a.; CG I, 79/673-675/; e soprattutto *De Pot.* q. 10, a. 2 ad 11.

questa stessa tendenza è pervasa dalla mediazione del consiglio pratico dell'intelletto deliberante il quale valuta il rapporto tra il bene particolare e la ragione universale del bene secondo una valutazione «aperta» in quanto la particolarità del bene da scegliere non adegua la ragione universale del bene lasciando così un margine di apertura che imprime nell'atto concreto della volontà umana la caratteristica essenziale di indifferenza attiva, di indeterminazione e quindi di libertà.

b) L'ATTO UMANO CONCRETO

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

In generale si possono distinguere tre aspetti del bene e del male. 1. L'aspetto ontologico a) trascendentale e in questo senso il bene coincide con l'ente, b) l'aspetto ontologico predicamentale e in questo senso l'atto fisico come un ente particolare è sempre buono — la sua particolarità però consente uno spazio al limite e alla privazione, 2. Il bene antropologico che è di ordine interiore e intenzionale ed è potenziale rispetto alla sua attuazione fisica. Il male formale come pura privazione avrà qui il suo luogo. Il male morale sarà infatti costituito da un atto umano disordinato e quindi da un'autodeterminazione disordinata della volontà libera nel suo atto interiore che ha una sua realtà intenzionale, ma è puramente privato sul piano dell'ente fisico. 3. La bontà e malizia

formalmente morale dipenderà perciò dalla conformità o meno dell'atto umano nella sua realtà interiore alla norma della legge morale.

— *Il dinamismo interno dell'atto umano buono*

Bisogna precisare, per quanto riguarda l'intervento divino, che gli atti umani parzialmente buoni possono essere elicitati dall'uomo con la sola premozione naturale, mentre gli atti umani di ordine soprannaturale, oppure di ordine naturale, ma tali da adeguare la totalità del bene umano connaturale (ad es. la capacità di evitare tutti i peccati mortali) nella ipotesi attualmente verificatasi della natura umana corrotta, necessitano l'intervento della mozione divina soprannaturale, della grazia attuale. Se tale mozione porta effettivamente al suo termine, la grazia conferita è stata efficace, se tale termine non è stato di fatto raggiunto, bisogna non di meno supporre che l'uomo aveva l'aiuto sufficiente per raggiungerlo, che Dio gli ha dato l'aiuto della grazia attuale sufficiente, radicalmente efficace, ma impedita dal disordine intrinseco della volontà. L'aiuto efficace invece trova la volontà disposta a collaborare e crea in essa questa stessa disposizione che, considerato sotto un altro aspetto formale, trova già. La disposizione infatti precede sul piano intenzionale, fisicamente potenziale, e segue sul piano intenzionale fisicamente attuato dalla mozione divina. In questo modo non vi è contraddizione nell'affermare che la grazia trova una disposizione che essa stessa crea attuandola su un livello diverso. Dopo questa precisazione riguardante l'aiuto divino soprannaturale, possiamo procedere all'analisi dei due atti umani — quello moralmente buono e quello cattivo — parlando della mozione divina in genere che comprende in sé sia la premozione fisica naturale sia la grazia preveniente attuale nell'ordine soprannaturale.

Nell'atto umano vi sarà tanto di bene quanto vi è dell'essere dovuto a un tale atto e in quanto gli mancherà qualcosa della pienezza di essere dovuta, sarà considerato come

cattivo ⁷¹⁾. L'atto umano sarà buono se ha tutta quella pienezza dell'essere che deve avere, sarà cattivo se gli mancherà qualcosa di questa pienezza — in questo caso conserverà una bontà parziale, ma poiché la bontà è per sé totale ed integra, dovrà essere considerato semplicemente come cattivo e solo sotto un certo aspetto particolare come buono.

Ora la volontà come causa dell'atto umano buono deve essere a sua volta buona e lo è sempre nel suo atto naturale, non le è invece sempre nel suo atto formalmente volitivo perché sotto questo aspetto formale è in potenza al bene e al male morale. L'atto naturale della volontà è la sua tendenza naturale al bene universale e questa tendenza non è libera né responsabile e quindi non può essere moralmente qualificata come una realtà naturale, però è buona. Da questa tendenza naturale di volere il fine in genere la volontà libera riduce se stessa all'atto di volere un tale fine con un tale ordine di mezzi in vista di esso. La volontà muove allora se stessa a volere attualmente un tale fine con tali mezzi, il termine della sua propria mozione è un atto di volizione concreta che ha un'esistenza (e sotto questo aspetto si parla dell'esercizio dell'atto) e una natura specifica data dal rapporto all'oggetto e al fine (e sotto questo aspetto si parla della specificazione dell'atto). La tendenza volitiva attuale nei riguardi del suo fine naturale universale attua la volontà all'atto di volizione di un fine concreto da raggiungere con determinati mezzi. In una maniera analogica l'intelletto attualmente conoscente i principi naturali universali riduce se stesso all'atto di conoscenza delle conclusioni più particolari. Affinché la volontà non sia buona solo come natura nel suo atto naturale (così infatti è sempre buona), ma affinché sia buona anche nel suo atto formalmente volitivo procedente dalla volontà in quanto è volontà, la volizione libera del fine particolare da raggiungere con tali mezzi ordinati ad esso deve essere a

⁷¹⁾ Cfr. I-II, q. 18, a. 1 c.a.

sua volta ordinata ⁷²⁾. Per essere buono l'atto umano deve essere ordinato ad un fine moralmente buono raggiunto con mezzi retti e nelle dovute circostanze concrete. Ora un tale atto pienamente buono è anche pienamente un ente e perciò dipende secondo tutto se stesso dalla mozione del primo agente divino alla quale si deve ridurre tutto ciò che vi è di ente nell'effetto. Si dovrà ridurre a Dio tanto la bontà naturale dell'atto, il suo aspetto fisico, e anche la sua intenzionalità interiore, il suo aspetto di libertà, di responsabilità, di moralità formale. Tutto ciò infatti è e per conseguenza è causato da Dio come dalla sua causa prima e dalla volontà come dalla sua causa seconda ⁷³⁾. La moralità poi sarà buona non solo materialmente, cioè in quanto l'atto ha una tale qualificazione morale oggettiva (così infatti risulta «buona» anche la moralità materiale del peccato, in quanto cioè costituisce una qualità oggettiva realmente esistente), ma sarà buona anche formalmente in quanto l'atto libero realizza la relazione di corrispondenza alla norma morale ultimamente fondata nella stessa natura umana e nelle sue finalità. Si può allora dire che la stessa intenzionalità interiore con la sua moralità formale corrisponde alla bontà naturale alla quale l'uomo è ordinato. La bontà della volontà libera, della volontà come volontà, corrisponde allora alla bontà naturale della volontà come natura. Il fine particolare, oggetto di scelta libera, corrisponde allora infatti al fine universale e ultimo, oggetto di tendenza naturale. L'atto sarà buono e secondo la sua attuazione fisica e secondo la sua essenza costituita dal suo atto intenzionale interiore e l'essenza sarà allora tutta attuata, causata, permeata e imbevuta dall'atto fisico proveniente dalla mozione divina. La premozione fisica raggiungerà con la sua azione causale tutte le dimensioni dell'atto umano buono.

⁷²⁾ Cfr. I-II, q. 8, a. 3 c.a.; *De Malo* q. 2, a. 3 ad 2.

⁷³⁾ Cfr. *De Malo* q. 3, a. 2 c.a.

— *Il dinamismo interno dell'atto umano cattivo*

Nell'atto umano cattivo l'interiorità dell'atto sotto l'aspetto morale formale è disordinata e consiste pertanto in una privazione della relazione di corrispondenza alla norma morale e sotto questo aspetto l'atto si presenta in una disproporzione tra il fine particolare realizzato in esso e il fine naturale ultimo al quale l'uomo è destinato. Tale disproporzione costituisce una privazione dell'ente e questa come un non-ente si sottrae alla causalità divina essendo dovuta unicamente al disordine, al difetto, alla mancanza nell'atto interiore della volontà libera, il cui atto intenzionale così disordinato è fisicamente attuato nella premozione senza che la causalità divina raggiunga il disordine formale — la privazione dell'ente non può esistere e quindi non può essere attuata né direttamente causata. Occorre però distinguere bene tra la moralità formale e materiale. Come realtà naturale, fisica, l'atto del peccato è sempre «buono», non lo è invece moralmente. La moralità deriva evidentemente dalla libertà dell'atto, ma lo qualifica in due modi — sia riferendosi alla sua exteriorità come una qualsiasi qualificazione reale, sia riferendosi formalmente alla sua intenzionalità interiore, fonte della sua libertà e quindi della sua moralità. Nel primo caso si ha la moralità materiale, nel secondo la moralità formale e solo quest'ultima è disordinata, mancata, privata dell'essere dovuto e quindi non-essere, ma un non-essere esistente dentro ad un essere reale che è l'atto fisico e la sua «natura» esteriore con tutte le sue qualificazioni reali compresa quella della moralità materiale. Anche in questo caso l'atto è tutto causato da Dio tranne secondo il disordine morale formale, il quale è, preso in se stesso, un non-ente, un puro difetto e quindi all'infuori di ogni causalità effettiva. Con ciò stesso si sottrae alla causalità divina che è sempre effettiva e deve essere perciò attribuito alla causalità seconda della volontà quale causa prima deficiente della privazione dell'ordine morale formale in un atto umano cattivo. In

questo senso si può dire che l'uomo peccando impedisce l'azione divina non ricevendo da Dio ciò che egli è sempre pronto a dargli ⁷⁴⁾.

In che modo però resiste la volontà alla mozione divina? La sua stessa resistenza è un atto e quindi è a sua volta causata da Dio o in che modo deve intendersi l'impedimento che la libertà umana oppone peccando all'azione divina? S. Tommaso constata che la volontà prima dell'elezione deficiente di un bene particolare con un male per sé annesso deve essere già deficiente in se stessa non attendendo alla regola della norma morale. Il non attendere non è un atto, ma è causato dalla sola volontà in cui potere è agire o non agire. La volontà attua se stessa in un atto in cui non attende alla norma morale e il difetto della volontà assume ragione di colpa proprio perché è da essa attuato per l'atto concreto di scelta libera disordinata. Il difetto dell'ordine razionale non è un peccato attuale, ma non è nemmeno casuale e quindi è un difetto volontario. Il difetto stesso non è moralmente cattivo precedentemente all'atto, ma lo è nell'atto, perché la volontà non doveva determinare se stessa ad un atto senza rettificare il suo ordine rispetto alla norma morale. La volontà imprime al difetto precedente l'atto la ragione di colpa morale, perché l'atto è nel suo potere ⁷⁵⁾. La volontà resiste alla mozione divina sottraendosi ad essa non con un atto concreto, positivo, che dovrebbe essere a sua volta causato da Dio, ma con un disordine puramente privativo che deriva dalla sola volontà. L'intenzione potenziale del fine disordinato viene attuata dalla volontà determinante interiormente se stessa alla scelta attuale di un tale fine. Dio attua fisicamente l'essenza costituita dall'atto vo-

⁷⁴⁾ Cfr. F. SYLVESTRIS Ferrariensis, *Com. in CG III*, 159; ed. Leonina, Romae 1926, t. XIV, p. 466a.

⁷⁵⁾ Cfr. *De Malo* q. 1, a. 3 c.a.; *CG III*, 10/1947-1950/; *II Sent.* d. 39, q. 1, a. 2 c.a.

lontario intenzionale disordinato dandole l'essere e attuandone così tutte le dimensioni con la sola eccezione dello stesso disordine morale formale. Nell'atto buono invece l'atto intenzionale interiore è ordinato e perciò non presenta nessuna privazione ontologica ed è attuato fisicamente tutto intero da Dio, la cui mozione ne causa quindi tutte le dimensioni compresa quella della stessa libertà ordinata, dello stesso ordine morale formale. La malizia formale del peccato è dovuta all'uomo solo, mentre la bontà dell'atto umano buono è dovuta tutta all'uomo e tutta a Dio — all'uomo come alla causa seconda e a Dio come alla causa efficiente prima.

CONCLUSIONE

La conclusione di questo lavoro cercherà di mettere in evidenza le tesi principali e la connessione tra loro. Si tratterà di un breve riassunto dei risultati ottenuti durante lo studio del problema della giustificazione con la finalità principale di far vedere, almeno in grandi linee, gli sviluppi di questo lavoro.

1 - La preminenza del tomismo nelle soluzioni o principi di soluzioni offerte da S. Tommaso a proposito della giustificazione

Già nell'introduzione a questo studio abbiamo accennato alla scelta del tema che riguarda il processo della giustificazione sotto il duplice aspetto dell'azione divina e della libertà umana secondo gli insegnamenti di S. Tommaso d'Aquino. La scelta dell'autore che abbiamo seguito non è stata casuale. È stata determinata non solo dalle esortazioni continue del Magistero Ecclesiastico¹⁾ e nemmeno della

¹⁾ Cfr. ad es. la lettera di S. S. PAOLO VI «*Lumen Ecclesiae*» in AAS (1974) 12, p. 673-702.

saggezza eminente oggettivamente insita negli scritti del Dottore Comune, bensì dalla particolare sapienza con cui egli tratta il problema tanto arduo della giustificazione, del moto dell'uomo dotato di intelligenza e di libera volontà dallo stato di peccato allo stato di giustizia e di grazia. Tra tanti tentativi di soluzione quello offerto da S. Tommaso presenta sempre dei vantaggi incomparabili assumendo in sé tutti i principi positivi degli altri sistemi e aggiungendovi un'unità sintetica ordinata secondo i dettami del più alto sapere metafisico atto a cogliere e ad illuminare anche gli aspetti più «umili» della verità.

Il trattato sulla grazia di cui fa parte la questione della giustificazione è inserito, secondo lo stesso ordine dottrinale indicato da S. Tommaso, nella parte morale della teologia. Tale opzione scientifica non può sorprendere se si prende in considerazione il fatto che la parte morale dell'unica scienza teologica tratta della libertà umana davanti a Dio e la giustificazione è propriamente un moto libero dell'uomo dal peccato verso il suo Dio. Ora, nella morale in genere S. Tommaso ci offre un modo di procedere estremamente prudente, tale cioè da evitare gli estremi nocivi. In tal modo riesce ad evitare parimenti un legalismo eccessivamente rigido ed astratto, ma anche un lassismo superficiale sfociante in piena anarchia morale. L'uomo non è in grado di salvarsi da solo, ma Dio non lo salva nemmeno senza un suo contributo attivo. Così si evita sia l'attivismo insito nel naturalismo pelagiano, sia il quietismo insito nel pseudosoprannaturalismo luterano o giansenista. La legge morale conserva i suoi contenuti e obbliga gli sforzi umani secondo degli impegni precisi e allo stesso tempo si avverte la preminenza della legge nuova il cui contenuto più alto, specificamente nuovo e pervadente tutti gli altri contenuti «esterni» è la grazia, l'aiuto divino soprannaturale, la mozione forte, soave ed intima dello Spirito Santo che rende

possibile all'uomo la realizzazione della chiamata di Dio ²⁾. Come si vede, S. Tommaso «semper media via procedit» evitando ogni eccesso e osservando quella rettitudine che è richiesta sia negli atteggiamenti pratici e concreti dell'uomo nella sua vita morale, sia nell'elaborazione speculativa e sistematica dei principi più generali dai quali derivano.

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

Il termine della giustificazione è la grazia conseguita a modo di un abito dal soggetto umano. Ora, senza dubbio, la grazia è essenzialmente soprannaturale e perciò gratuita, non dovuta all'uomo. Se è così si potrebbe pensare che allora la grazia rimane in qualche modo sempre esterna rispetto all'uomo, che gli è solo imputata dal di fuori, che non è mai sua (tali e simili espressioni si incontrano spesso negli scritti di autori protestanti). S. Tommaso afferma con ener-

²⁾ Cfr. E. KACZYNSKI (OP.), *La legge nuova*, p. 33.

³⁾ Cfr. G. BAVAUD, *La doctrine de la justification d'après S. Augustin et la réforme*, in: *Revue des Etudes Augustiennes*, V (1959) - 1, p. 30.

gia contro ogni tentativo di ridurre la grazia ad una dimensione naturale dell'uomo o ad un aspetto dovuto alla sua natura l'origine divina e perciò strettamente soprannaturale della grazia la quale è e rimane accidentale e gratuita rispetto al suo soggetto, ma allo stesso tempo coinvolge e riveste l'uomo del suo splendore, ne risana le infermità, ne eleva l'anima e le facoltà, lo rende gradito a Dio e lo fa camminare sulla via della giustizia. La grazia, pur non essendo dall'uomo, è realmente e agisce realmente nell'uomo.

La grazia non toglie, ma perfeziona la natura e perciò l'uomo gradito a Dio e partecipe della sua stessa vita non cessa di essere l'uomo secondo quella stessa natura che ha ricevuto dal suo Creatore. Questa natura poi è dotata di intelligenza e di libertà e se deve muoversi alla salvezza, il suo moto deve corrispondere alla sua stessa natura e deve perciò essere libero, dominato dalla volontà che determina se stessa da esso. S. Tommaso insegna come la volontà attratta dal suo fine riduce se stessa all'atto della scelta di determinati mezzi mantenendo la sua indifferenza attuale formale, il suo moto interiore attivo che le è proprio, il quale a sua volta riceve l'attuazione forte e soave della premozione fisica da Dio ⁴⁾. La volontà mantiene quindi pienamente il suo moto interiore non solo rispettato dalla premozione divina, ma addirittura attuato da essa nel suo proprio ordine.

2 - La questione della giustificazione nell'ambito della discussione ecumenica

L'intento di questo lavoro non era direttamente ecumenico. Non di meno il problema della giustificazione è legato ad una divergenza notevole tra la teologia cattolica e

⁴⁾ Cfr. M. BROWNE (OP), *De modo intrinseco libertatis etc.*, p. 487 sg.

quella protestante. Per conseguenza è impossibile che uno studio sulla giustificazione, al di là di ogni dibattito polemico, non abbia delle ripercussioni anche sul dialogo ecumenico e i punti principali che costituiscono l'oggetto di una eventuale controversia tra le diverse denominazioni cristiane.

Tradizionalmente la giustificazione era il punto fondamentale di divergenza tra cattolici e protestanti⁵⁾. Da questo problema prese inizio storicamente e dottrinalmente la così detta «riforma» di M. Lutero. Gli altri punti controversi derivano da questa opposizione fondamentale tra la concezione della giustificazione cattolica e protestante. Se la grazia è soltanto imputata, allora l'uomo si trova solo davanti a Dio che lo proclama giusto senza alcuna mediazione ecclesiale o sacramentale con tutto ciò che ne segue per la dottrina sulla Chiesa e sui Sacramenti, in modo particolare sulla presenza reale di Cristo nell'Eucarestia.

Recentemente si sono verificati dei tentativi di un approccio ecumenico su questo punto e da parte cattolica si è addirittura dichiarato che esso non poteva attualmente costituire alcun motivo di separazione tra i cristiani⁶⁾. Gli sforzi ecumenici tanto lodevoli in se stessi ed auspicati dal Magistero della Chiesa non sono però senza pericoli soprattutto quando si cerca un accordo verbale facilmente raggiungibile prescindendo dalle divergenze reali che continuano a dividere tanto sul piano teorico quanto sul piano pratico i cristiani. Questo fatto è spesso dovuto ad un significato diverso che le parti in discussione attribuiscono ad un determinato termine. Si tratta, in breve, di un pericolo

⁵⁾ Cfr. R. LEMONNIER, art. «*Justification*», DThC VIII/2, col. 2042.

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

imminente dell'equivocazione sui termini⁷⁾. Talvolta si afferma evidentemente il contrario dicendo che le formulazioni verbali sono diverse, ma i contenuti sono gli stessi. Anche qui però si tratta in non pochi casi di una riduzione affrettata ed equivoca di due proposizioni diverse con significati ben distinti ad un unico significato forzando l'interpretazione almeno di una di esse.

Per appoggiare la tesi di un simile avvicinamento ci si serve spesso della stessa autorità di S. Tommaso in modo tale che si ha quasi l'impressione che era Lutero a cogliere bene i suoi principi, i quali sarebbero invece male intesi e male applicati negli insegnamenti del Concilio di Trento. È inutile dire che un tale modo di procedere urta contro la stessa verità storica. La ripugnanza che si incontra in Lutero nei confronti della teologia scolastica non deriva solo dalla sua conoscenza limitata del tomismo, dalla decadenza della tarda scolastica che egli conosceva, bensì da un'avversione molto più profonda contro ogni tipo di razionalità naturale, contro ogni tipo di sistema teologico, contro ogni ragionamento sulla parola di Dio. Allo stesso modo i cattolici, suoi contemporanei, vedevano nella teoria della grazia imputata una novità fino allora inaudita, rivoluzionaria, «in contrasto con la genuina tradizione cattolica»⁸⁾. Voler usare S. Tommaso per appoggiare le tesi luterane mettendolo in contrasto con il Magistero del Concilio di Trento non può mai avvenire senza forzare i testi dell'Aquinate dandone un'interpretazione troppo personale e troppo soggettiva⁹⁾. Questo si verifica sia quando si dà troppa importanza all'espressione verbale senza tener conto dei contenuti, sia quando si cerca di stabilire una presunta con-

⁷⁾ Cfr. La lucida analisi di T. BEER, *Der fröhliche Wechsel u. Streit*, p. 1.

⁸⁾ M. FLICK (SI), *L'attimo della giustificazione etc.*, p. 4.

⁹⁾ *Ib.*, p. 9.

vergenza reale a scapito di una profondissima differenza delle formulazioni, dell'approccio metodico, della mentalità fondamentale. Un indifferentismo e relativismo dottrinale derivante dal soggettivismo epistemologico è generalmente alla base di simili tentativi che separano con estrema facilità la forma dal contenuto, il termine dal concetto, il concetto dalla realtà oggettiva.

L'agnosticismo ed il soggettivismo sul piano epistemologico, il nominalismo e l'equivocità sul piano della terminologia teologica, portano alla «relativizzazione» dei sistemi teologici e a facili scoperte di presunti «accordi» tra loro — se non accordi espliciti, almeno impliciti, ma «reali»¹⁰⁾. Ora, il disaccordo tra Lutero e S. Tommaso è profondo e reale proprio perché avviene non solo a livello di contenuti particolari, ma a livello dello stesso sistema, del vocabolario scientifico o meno, del metodo teologico fondamentale.

3 - L'infusione della grazia nella giustificazione

L'azione divina che causa in un modo adeguato tutto il processo della giustificazione con tutti i suoi effetti si chiama «infusione della grazia» e si tratta quindi di un atto soprannaturale con cui Dio attualmente concede, conferisce, infonde il dono abituale della grazia santificante alla cui consecuzione da parte del soggetto umano termina tutto il moto della giustificazione. L'infusione della grazia in quanto è un atto con cui Dio muove la libertà umana all'accettazione della giustizia e della grazia abituale è una grazia attuale adeguata perché conferita a modo di una mozione

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

attuale, in quanto invece l'atto dell'infusione contiene in sé la stessa grazia abituale come un dono permanente e stabilmente informante l'anima del giusto si tratta già della grazia santificante, abituale, infusa a modo di atto per essere poi conseguita dal soggetto a modo di abito.

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

4 - La libertà umana tra il principio e il termine della giustificazione

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

La libertà umana si muove pertanto tra il peccato e

la grazia e perciò assume i due atti specificamente distinti, ma ordinati tra loro, di contrizione e di fede formata. Questi due atti si diversificano secondo i due momenti distinti del termine della giustificazione tra i quali si muove l'anima umana recedendo dall'uno e accedendo all'altro. Tutto il moto libero è causato dalla grazia attualmente infusa e procede da essa come dal suo principio superiore. In questo modo la libertà segue col suo moto l'infusione della grazia, ma precede la remissione dei peccati e la consecuzione della grazia santificante. Il posto del libero arbitrio nella giustificazione si trova tra i due momenti dell'azione divina, tra l'infusione della grazia dall'una e la remissione del peccato con la consecuzione della grazia abituale dall'altra parte. Il libero arbitrio mosso e formato dalla grazia infusa dispone il soggetto umano al passaggio dal peccato (remissione dei peccati) alla giustizia (conseguimento della grazia) che ne è il termine.

5 - L'azione reciproca della grazia e del libero arbitrio nella giustificazione

La mozione divina attua l'atto libero come ogni essere attua la sua essenza, cioè supponendone a livello potenziale tutte le proprietà essenziali e realizzandole attualmente nel più perfetto rispetto delle loro esigenze e causando così in un modo trascendentale, ineccepibile, infallibile e totale tutte queste proprietà fin nei minimi particolari facendole passare dalla potenza all'atto. Ma quell'ente potenziale che è l'essenza dell'atto libero è già costituito da un atto interiore, il quale precede perciò con tutta la sua ricchezza intenzionale l'attuazione fisica proveniente dalla mozione divina come l'essenza, l'ente in potenza, precede con tutte le sue proprietà il suo atto entitativo reale, esterno e fisico. Allo stesso tempo l'atto entitativo raggiunge completamente tutte le dimensioni ontologiche di una determinata essenza attuandole e causandole come un ente

reale in linea di causalità efficiente. In questo modo anche la mozione divina che attua con l'atto entitativo fisico l'essenza dell'atto libero definita dal suo stesso essere interiore ed intenzionale ne raggiunge tutte le dimensioni causandole, tocca perciò con la sua azione efficace ed infallibile la stessa interiorità, la stessa carica di intenzionalità attiva, dell'atto libero.

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

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

Sul piano soprannaturale la grazia efficace non suppone nell'uomo nessuna disposizione se non quella che essa stessa causa attuando esteriormente e fisicamente la volontà umana. Nell'atto libero salvifico infatti tutta l'interiorità dell'atto è causata ed imbevuta trascendentalmente dalla grazia attuale che lo causa. La «sottrazione» della grazia efficace (e la concessione della sola grazia sufficiente) invece deriva da un'indisposizione precedente nella volontà libera creata prevista da Dio — un'indisposizione fisicamente potenziale — ma intenzionalmente già attuale. Questa indisposizione non è attuabile esternamente e fisicamente da Dio, perché consiste, nella sua malizia formale, in un vuoto di essere reale. Tanto meno è realizzabile da lui sul piano soprannaturale al quale si oppone a causa del suo carattere moralmente disordinato e quindi che distoglie dal fine ultimo soprannaturale dell'uomo. Tutto ciò che vi è di positivo nel-

l'atto umano sia naturale sia soprannaturale è causato incondizionatamente da Dio, tutto ciò che vi è invece di negativo deriva da un'indisposizione precedente dell'uomo stesso nell'atto della sua autodeterminazione interiore intenzionalmente già attuale, ma fisicamente ancora potenziale.

Negli atteggiamenti pratici dell'uomo si incontrano le diverse soluzioni «speculative» del rapporto tra Dio e l'uomo. Il *passivismo*, il quietismo tinto talvolta dal fatalismo affida tutto a Dio e disimpegna l'uomo nei suoi sforzi morali. Come abbiamo visto, una simile posizione è inammissibile perché la grazia coinvolge in sé il nostro agire e se l'uomo non può salvarsi da solo, può perdersi da solo, e anche in vista della sua salvezza deve impegnarsi attivamente perché, guidato e sostenuto dalla grazia, «facit quod in se est» con gli atti del libero arbitrio senza i quali non vi è giustificazione.

L'*attivismo pragmatico*, il titanismo che pretende di costruire «il paradiso sulla terra» mette in risalto l'impegno umano, ma non riesce a vederne i limiti. Ora, dopo il peccato originale nemmeno sul piano naturale si può realizzare la bontà adeguata alle capacità umane. Non c'è da meravigliarsi allora se si vede il fallimento di questi sistemi che vogliono cambiare il mondo ma di fatto vi aggiungono solo un peccato in più quello più grande tra tutti — la superbia. L'uomo abbandonato a sé costruisce un mondo non solo lontano da Dio, ma anche lontano dall'uomo stesso. Una società liberale che assume in sé tutti gli egoismi particolari e una società totalitaria che è l'espressione di un unico egoismo collettivo ne illustrano tristemente la verità nella storia di tempi passati ma anche quelli più recenti.

Qual è la *risposta di S. Tommaso*? «... Isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque... Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus

per operationes causarum secundarum... Unde et id quod est per liberum arbitrium est ex praedestinatione» (I, q. 23, a. 5 c.a.). Un cristiano convinto di questa verità sarà, nel suo atteggiamento pratico, fiducioso della grazia divina senza disperazione. Ci possiamo salvare solo se Dio ci salva, ma se Dio ci salva siamo noi che ci salviamo.

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

BIBLIOGRAFIA AUSILIARIA

- P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1966.
- F. AMIOT, *Les idées maîtresses de Saint Paul*, in: «Lectio divina», 24; Paris (Cerf) 1959.
- G. BAVAUD, *La doctrine de la justification d'après S. Augustin et la réforme*, in: «Revue des études augustiniennes», (1959)-1.
- T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit* (Grundzüge der Theologie Luthers), Leipzig (St. Benno) 1974, 2 volumi.
- R. BELLARMINUS, *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Romae (Mercuranti) 1840, vol. IV.
- V. BELTRAN DE HEREDIA, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia* (textos y documentos), Madrid (Inst. F. Suarez) 1968.
- M. BROWNE, *De modo intrinseco libertatis manente in voluntate humana physice praemota*, in: «Angelicum» IX (1932) - 4, pp. 482-490.
- F.-A.-M. DUMMERMUTH, *S. Thomas et doctrina praemotionalis physicae* (seu responsio ad R. P. SCHNAEMANN S. I. aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores), Parisiis (Année Dominicaine) 1886.
- M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Romae (Gregoriana) 1947.
- A. GARDEIL, *La structure de la connaissance mystique*, in: «Revue Thomiste» 29 (1924) VII, pp. 109-126, 225-242, 340-369, 429-459.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. «Prémotion physique» in: *DTbC* XIII/1, Paris (Letouzey) 1936, coll. 31-77.
- J.-B. GONET, *Clypeus Theologiae Thomisticae*, Antuerpiae 1744¹⁰, t. I.
- I. GONZALES DE ALBEDA, *Commentariorum et disputationum in primam partem Angelici Doctoris divi Thomae tomus posterior*, Compluti 1621 et denuo Neapoli (Boninus) 1637.
- L.-V. GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum eiusdem Angelici praeceptoris accomodata*, Bononiae (typographia S. Thomae Aquinatis) 1727, t. III.

- A. GOUDIN, *Tractatus Theologici* (iuxta inconcussa tutissimaque dogmata divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici), nova editio cura et studio P.F.A.M. DUMMERMUTH, Lovanii (Peeters) 1874, tt. I e II.
- E. KACZYNSKI, *La legge nuova* (l'elemento esterno della legge nuova secondo S. Tommaso), Roma-Vicenza (ed. Francescane) 1974.
- H. KÜNG, *Rechtfertigung* (die Lehre K. Barths u. eine katholische Bestimmung), Einsiedeln (Johannes) 1957.
- R. LEMONNYER, art. «Justification» in: *DTbC VIII/2*, Paris (Letouzey) 1925.
- T. DE LEMOS, *Panoplia gratiae* (seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita divina suavi-potente ordinatione, ductu, mediis, liberoque progressu dissertationes theologicae), Leodii (Landas) 1676, t. III.
- L. MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, cura I. RABENECK, Oniae (Collegium Maximum) - Matrili (Sapientia) 1953.
- R. MORENCY, *L'union de grâce selon S. Thomas*, Montréal (Immaculée Conception) 1950.
- G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Lund (Gleerup) 1956.
- O.-H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther u. Thomas von Aquin* (Versuch eines systematisch - theologischen Dialogs), Mainz (Grünwald) 1967.
- PHILIPPUS A SS. TRINITATE, *Disputationes theologicae in I-II divi Thomae*, Lugduni (Iullieron) 1654.
- H. VON REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, München (Kaiser) 1971.
- R.-M. SCHULTES, *Circa Doctrinam S. Thomae de iustificatione*, in: «Angelicum» III (1926), pp. 166-175, 345-354.
- F. SUAREZ, *Opera omnia*, cura C. BERTON, Parisiis (Vivès) 1857-1858, tt. VIII, IX, XI.
- F. SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarium in CG*, Romae (Leoni-na) 1926, t. XIV.
- J. VAN DER MEERSCH, art. «Grâce» in: *DTbC VI/2*, Paris (Letouzey) 1920, coll. 1554-1687.
- F. ZIGON, *Gratia operans et cooperans iuxta S. Thomam*, in: «Eph. Theol. Lovan.» V (1928) - 4, pp. 614-629.