

Luigi Lanzoni



La grazia di Cristo

a cura di Vito Nardin e Ludovico Maria Gadaleta



Edizioni Rosminiane – Stresa 2020

Luigi Lanzoni

La grazia di Cristo

a cura di Vito Nardin e Ludovico Maria Gadaleta



Edizioni Rosminiane – Stresa 2020

ISBN 978-88-8387-115-3

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 2020 Edizioni Rosminiane Sodalitas
Centro Internazionale di Studi Rosminiani
Corso Umberto I, 15 - 28838 STRESA (VB) - ITALIA
Tel. 0323.30091 - Fax 0323.31623
e-mail: edizioni.rosminiane@rosmini.it

PRESENTAZIONE

Cinquant'anni fa, un gruppetto di chierici rosminiani – tra i quali il sottoscritto – frequentavamo il corso di Teologia al Sacro Monte Calvario. Padre Giorgio Versini, come i suoi predecessori da circa un secolo, utilizzava il *Compendio di Teologia Dogmatica* di padre Luigi Lanzoni, edito nel 1882. L'aveva scritto senza pretese di qualche gloria, ma “per imbevvere di teologia i principianti”. Nella presentazione, leggiamo che egli si era prefisso di appianare l'arduo cammino della teologia. L'autore attinge spesso dagli scritti di Rosmini, anche senza citarli espressamente, talmente se ne era “imbevuto”.

Ci confortava il detto di san Tommaso d'Aquino messo in prima pagina: «Il minimo che si può avere nella conoscenza delle cose più alte è più desiderabile della cognizione più completa delle cose più piccole». Forti di questo incoraggiamento, ci si applicava sulle dense pagine in latino che venivano spiegate, passo passo, in italiano.

Anche leggendo le raccomandazioni del nostro Padre Fondatore, trovavamo, e troviamo ancora, motivo per stimare la teologia. «Gli studi devono essere apprezzati soprattutto per la dignità del loro oggetto. E perciò la Teologia è da anteporre a tutti gli altri studi e, fra le cose teologiche, la parte dell'Ascetica, che direttamente ci aiuta nello spirito ad unirci maggiormente con Dio. Poiché la santità è l'assoluta perfezione e il bene più universale; e da essa, come dalla radice, provengono ugualmente tutti i beni sì spirituali che temporali, e tutti sono in essa per così dire compresi in modo eminente»¹. Ed ancora: «Io stimo mille volte più una goccia di moralità, che non un mare di umana dottrina»².

¹ A. ROSMINI, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, n. 770.

² Lettera a don Pietro Orsi, 28 settembre 1815, in: A. ROSMINI, *Epistolario completo* [= EC], vol. I di XIII, tip. Pane, Casale M°, 1887-94, lettera 37.

Non si tratta solo di una raccomandazione, ma della posizione di Rosmini in tutta la sua vita e nell'impresa del suo sistema della verità. Quando si trattò di scegliere il tipo di statua da scolpire e collocare sopra il sarcofago a Stresa, tra i vari pareri fu accettato volentieri quello di padre Francesco Paoli, suo segretario e suo primo biografo. Lo scultore Vincenzo Vela accettò di rappresentare Rosmini «inginocchiato in atteggiamento meditante ed orante»³.

È opportuno aggiungere qui una nota di grande attualità e importanza, che forse non è ancora apprezzata sufficientemente. Papa Francesco ha emanato nel 2018 la Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche. Riguarda la riforma degli studi di «792 facoltà e istituti collegati che contano nel mondo 64.500 studenti e 12 mila docenti»⁴. Se rapportiamo questo sforzo della Chiesa verso i suoi seminaristi in formazione con le indicazioni di Rosmini, vediamo subito come la sua stima per la formazione teologica fosse da condividere. Papa Francesco lo fa, citando Rosmini come maestro per i docenti di teologia.

A proposito di qualsiasi teologo, mostra di condividere il pensiero di padre Francesco Paoli riguardo a Rosmini quale teologo in ginocchio: «La filosofia e la teologia permettono di acquisire le convinzioni che strutturano e fortificano l'intelligenza e illuminano la volontà... ma tutto questo è fecondo solo se lo si fa con la mente aperta e in ginocchio»⁵.

Continuando, egli individua quattro criteri di fondo per un rinnovamento e un rilancio degli studi ecclesiastici. Nell'espone il terzo criterio, cioè «offrire una pluralità di sa-

³ V. BURBA, *Antonio Rosmini. Ultimo atto: martirio e santità*, Edizioni del Lago, Stresa 2019, p. 30.

⁴ *Avvenire*, 30 gennaio 2018, p. 14.

⁵ *Veritatis gaudium*, proemio, n.3.

la luce dischiusa dall'evento della Rivelazione», egli segnala Rosmini. «Anche il Beato Antonio Rosmini, sin dall'800, invitava a una decisa riforma nel campo dell'educazione cristiana, ristabilendo i quattro pilastri su cui essa saldamente poggiava nei primi secoli dell'era cristiana: l'unicità di scienza, la comunicazione di santità, la consuetudine di vita, la scambievolezza di amore»⁶. Seguono quattro citazioni – nn. 28, 33, 41, 42 – dalla seconda piaga, l'insufficiente formazione del clero.

La dottrina di Rosmini sulla grazia è tra le perle luminose della sua meditazione adorante. Qualche espressione in queste pagine di padre Lanzoni potrà risultare impegnativa, ma chiunque le leggerà non se ne pentirà. Infatti, come scrive Rosmini, «la grazia che Gesù Cristo ci comunica ha i suoi gradi, ma ogni grado, pur minimo che sia, è sempre infinito, perché sempre è comunicazione dell'Infinito»⁷; e ancora, «la grazia opera un cambiamento sostanziale, come insegna san Tommaso, e non puramente accidentale»⁸.

Lo auguro anzitutto ai nostri confratelli sacerdoti ed ai nostri chierici impegnati nel quinquennio filosofico-teologico, ma penso anche alle Suore Rosminiane, agli Ascritti, agli amici.

La traduzione, fatta da me, non ha pretese di qualità. È un piccolo dono per la Festa della Cella. Un pregio, se lo è, deriva dal fatto che viene dalla stessa stanza dove l'autore aveva scritto l'opera, al Calvario di Domodossola.

E proprio immaginando il nostro teologo “in ginocchio”, nella Cella, non sembra fuori luogo un commento di questo genere, tratto dal *Gran grido* del nostro confratello, il

⁶ *Ibidem*, n. 4, c.

⁷ *Lettera a Gustavo Cavour*, 6 settembre 1837, in EC VI, lettera 3330.

⁸ *Al medesimo*, 19 ottobre 1837, in *Ibidem*, lettera 3378.

poeta Clemente Rebora: «genio sovrano / splendente d'umano e divino sapere, ... / fisso al Verbo di Dio, / al Crocifisso Amore infinito, / legge – adorando, tacendo, godendo – / nel Trinitario circolar mistero/ la verità delle infuocate nozze».

Mentre egli scrive, da sopra, dal Cielo, una luce dorata, speciale, dona la benedizione divina a quelle pagine, che risplenderanno a lungo e per tanti!

Dal Calvario di Domodossola, 20 febbraio 2020

Padre Vito Nardin

Preposito generale dell'Istituto della Carità

Il presente testo consiste nella traduzione italiana di:
Luigi Lanzoni, *Compendium Theologiae dogmaticae*, tomo II,
Unione Tipografica editrice, Torino 1882,
trattato V, capitolo I, pp. 306-364.

Impaginazione, revisione e note
a cura di p. Ludovico Maria Gadaleta I.C.

In copertina:
L'ora dorata sul Sacro Monte Calvario di Domodossola,
acquerello di Giuliano Crivelli, 2013.

La grazia di Cristo

INTRODUZIONE

Dio, riguardo alla sua creatura, può essere considerato come Creatore, Redentore e Santificatore.

Dopo che abbiamo scritto su Dio Creatore e Redentore, rimane che discorriamo di Dio Santificatore: benché infatti in Cristo Redentore la creatura umana fu del tutto santificata per l'unione ipostatica, secondo quella parola: «Colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo» (*Gv* 10,36), tuttavia era necessario che la santità di Cristo Redentore fosse portata e ridondasse negli altri uomini da lui stesso redenti, perché si avverasse quel detto: «Come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (*Rm* 5,19).

Le cose che discuteremo su Dio Santificatore sono connesse strettamente a quelle che abbiamo detto di Dio Redentore; ma si distinguono da quelle, allo stesso modo per cui dalla causa si distingue l'effetto, benché a quella sia congiunto da vicino. E difatti la nostra santificazione avviene per grazia, la grazia invece è opera di Cristo Redentore, perché «la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (*Gv* 1, 17).

Per poter conseguire in quale modo la grazia di Cristo santifichi gli uomini (per quanto riguarda il nostro discorso), occorre che cerchiamo che cosa sia la grazia, quali siano le proprietà della grazia, quali siano gli effetti, quale sia l'economia divina nella distribuzione della grazia, quale sia infine la ragione suprema di questa distribuzione. [...]

L'essenza della grazia

Poiché la definizione che viene data di qualche cosa manifesta la sua essenza, per conoscere esattamente l'essenza della grazia sarà sufficiente averne una definizione provata.

La definizione che si può dare di qualsiasi cosa, si divide in *nominale* e *reale*: la prima designa il significato che si intende attribuire ad un certo vocabolo; la seconda esprime davvero l'essenza della cosa che con quel vocabolo viene indicata.

Orbene, benché si possa per lo più omettere senza danno la definizione nominale della grazia, è meglio ammetterla, anche se si deve fare un discorso su cose intricate e scabrose, affinché non si debba consumare successivamente il tempo in inutili battaglie di parole, e la questione diventi più intricata. Di conseguenza non si può trascurare in questa trattazione la definizione nominale, assolutamente scabrosa, più di ogni altra, e intrecciata.

Detto ciò, per dissertare con ordine dell'essenza della grazia, spiegata con buon auspicio la definizione nominale della grazia, disporremo per bene la sua definizione reale. Da questa emergerà la distinzione che c'è tra la grazia del nuovo e dell'Antico Testamento; poi costituiremo il significato da attribuire alle varie divisioni della grazia, che sono mostrate di solito dai teologi.

Perciò la ripartizione di questo primo capo sarà in quattro capitoli: nel 1° diremo della definizione nominale della grazia; nel 2° della sua definizione reale; nel 3° della grazia dell'Antico Testamento; nel 4° delle divisioni della grazia.

CAPITOLO PRIMO

La definizione nominale della grazia

Il nome grazia ha un significato molteplice, che giova esporre con poche parole.

1° Si assume la voce grazia per significare l'avvenenza del corpo, nel cui senso fu scritto: «Fallace è la grazia e vana è la bellezza» (*Prov* 31,30).

2° Il nome della grazia talvolta è usato per indicare la soavità ed eleganza del discorso, nel qual senso è stato scritto: «Sulle labbra dell'intelligente si trova la grazia» (*Sir* 21,19); ed anche: «Il vostro parlare sia sempre con grazia» (*Col* 4,6).

3° La voce grazia è usata per indicare amore e benevolenza, con la quale qualcuno prova affetto per un altro, come quando del servo caro al padrone è detto che ha la sua grazia. In tale senso questo significato è usato moltissimo nelle Sacre Scritture: «Così Giuseppe trovò grazia agli occhi di lui» (*Gen* 39,4); «Hai trovato grazia presso Dio» (*Lc* 1,30).

4° Questa parola viene usata anche per designare un beneficio che è conferito gratis: in questo senso si dice che qualcuno fa grazia ad un altro. Di qui quel detto: «La tua generosità si estenda ad ogni vivente, e al morto non negare la tua grazia» (*Sir* 7,37); e di nuovo «Il Signore concede grazia e gloria» (*Sal* 83,12).

5° Inoltre si usa dire *grazia* per la conoscenza di un beneficio accettato, cioè per riferire volutamente il sentimento di un animo grato. Con questo sentimento si ricevono le grazie, si fanno, si riferiscono da colui che serba un animo memore del beneficio ricevuto. Da qui le Sacre Scritture:

«Rendiamo grazie a Dio e Padre del nostro Signore Gesù» (Col 1,3); «Ringraziamo sempre Dio» (1Ts 1,2).

San Tommaso, analizzando altri tre significati della grazia, considera che uno dipende dall'altro e che essi si contengono con un certo ordine tra loro. Senza dubbio dall'amore, col quale qualcuno tratta un altro, viene mosso a conferirgli qualche beneficio gratuitamente; dal beneficio ricevuto nasce in chi lo riceve un sentimento di animo grato e un'azione di grazie. L'amore prepara a conferire un beneficio, il beneficio eccita a rendere grazie e restituirle.

Il santo Dottore ammonisce però che non c'è nessuna discriminazione tra l'amore divino e quello umano, dal quale l'azione del beneficio emana: l'uomo infatti ama per il merito che c'è nell'oggetto amato; Dio davvero coll'amore produce quel merito, perché remunerando i nostri meriti, coroni i suoi doni. Dice: «Derivando infatti il bene delle creature dalla volontà di Dio, conseguentemente, dall'amore con cui Dio vuole il bene della creatura profluisce qualche bene nella creatura stessa. Invece la volontà dell'uomo viene mossa dal bene preesistente nelle cose: e così l'amore dell'uomo non causa totalmente la bontà delle cose, ma la presuppone, o in parte o in tutto. È quindi evidente che ogni atto di amore da parte di Dio fa nascere nella creatura un bene che è causato»¹.

Nelle questioni che si fanno dai teologi viene assunto il nome di grazia indicato nella quarta tra quelle citate, certamente per il dono concesso gratuitamente, e non da parte di un uomo, ma solo da Dio. Nel quale senso particolare la parola grazia riceve inoltre un duplice significato: uno largo e meno appropriato, l'altro invece stretto e proprio.

Con il significato largo viene inteso col nome grazia qualsiasi dono o beneficio donato gratuitamente da Dio, sia dell'ordine soprannaturale, che prettamente naturale. In questo senso la creazione e la conservazione dell'uomo, le forze dell'ingegno, la buona salute del corpo, le risorse economiche, e altre molte cose di questo genere, si possono chiamare grazie, poiché sono donate gratuitamente dalla benevolenza e liberalità di Dio.

Qui si addicono le parole di sant'Agostino: «Si può, beninteso, chiamare grazia in un certo senso quella con cui siamo stati creati affinché fossimo degli esseri non simili a cadaveri senza vita o agli alberi privi di sensi o agli animali privi d'intelligenza, ma fossimo uomini, cioè esseri viventi, dotati di sensi e d'intelligenza, e fossimo capaci di ringraziare il Creatore per questo immenso beneficio. Possiamo quindi chiamare ciò una grazia, perché concessaci non in vista di meriti acquisiti con buone opere precedenti, ma per gratuita bontà di Dio»².

Nello stesso senso anche il Sinodo ecumenico VI afferma che gli Angeli e le anime razionali immortali esistono per grazia³. Pelagio non rifiuta di riconoscere la grazia di siffatta maniera, e benché uomo così esperto, usando una voce ambigua, ingannò i Padri della Palestina ignari della lingua latina, e da essi fu assolto nel sinodo diospolitano³.

Con il significato stretto e proprio sono indicate le grazie col nome di doni soprannaturali, quelle precisamente che aiutano l'uomo ad ottenere la felicità eterna e soprannaturale. Per esempio: «La legge fu data attraverso Mosè, la grazia e la verità fu data attraverso Gesù Cristo» (*1Gv* 5,17); «Giustificati gratuitamente per la sua grazia» (*Rm* 3,24); «Giustificati dalla sua grazia» (*Tt* 3,7); «Ci ha vivificati in Cristo,

per la grazia del quale siete stati salvati» (*Ef* 2,5); «Per questa grazia infatti siete salvi mediante la fede» (*Ef* 2,8), ecc.

Questo significato di grazia accettato nelle Sante Scritture e negli scritti dei santi Padri e dottori è a tal punto utilizzata che, quando viene nominata semplicemente la grazia, nella Chiesa non si intende altro. Di qui Agostino, per scusare i vescovi palestinesi ingannati da Pelagio, dice: «Se alcuni vescovi lo hanno dichiarato cattolico, si deve credere che una tale eventualità si sarà potuta avverare solo perché Pelagio avrà proclamato che ammetteva la grazia di Dio [...] All'udire siffatte dichiarazioni, i vescovi cattolici non potevano intendere altra grazia se non quella che sono soliti leggere nelle Sacra Scritture e predicare al popolo di Dio [...] senza dubbio la grazia che ci giustifica dalla colpa e ci salva dalla debolezza, non quella consistente nell'essere stati creati con la nostra volontà personale. [...] Per questo motivo non possiamo dar torto a quei giudici dal momento che intesero il termine "grazia" nel senso consueto nella Chiesa, ignorando che cosa cotesti individui son soliti diffondere nei libri della loro scuola o nelle orecchie dei loro discepoli»⁵.

Questa accezione posteriore della grazia è quella che seguiamo in tutto questo trattato, abbandonata quella precedente e meno adatta, che trasferisce il nome di grazia anche a significare i doni dell'ordine naturale.

CAPITOLO SECONDO

La definizione reale della grazia

Dopo quanto detto fin qui rimanga stabilito che con il nome di grazia soprannaturale è significato il dono di Dio, se usiamo le parole di san Tommaso: «un dono soprannaturale prodotto da Dio nell'uomo»⁶.

Da qui viene che molti tra i teologi definiscano la grazia con parole simili: «La grazia è un dono soprannaturale concesso gratuitamente da Dio alla creatura per i meriti di Cristo in ordine alla vita eterna»⁷. La quale definizione abbraccia ogni specie di grazia concessa a qualsiasi creatura intelligente in qualsiasi stato, vale a dire all'Angelo, come all'uomo, sia nello stato di natura integro, sia nello stato di natura caduta, sia nello stato di natura redenta.

Benché questa definizione considerata in sé stessa sia buona, non apre tuttavia ciò che a noi interessa massimamente, ciò in cui consiste *l'essenza della grazia* senza lasciare dubbi. Tuttavia, è buona perché consta di quelle parti che gli studiosi logici richiedono per una buona definizione della cosa.

1° la parola *dono* indica il genere al quale la grazia appartiene: senza dubbio la grazia è del genere dei doni.

Il 2° epiteto, *soprannaturale*, denota la differenza specifica, con la quale il dono della grazia si distingue dai doni di natura.

3° Le parole *concesso da Dio* esprimono la causa efficiente della grazia, che non può essere se non Dio, non certo qualche ente creato.

4° Le parole *alla creatura intelligente* designano il soggetto, che non può essere se non il predetto ente intelligente.

5° Le parole *gratis per mezzo di Cristo* escludono ogni ragione di debito da parte del donatore e ogni ragione di

merito da parte del ricevente: sicuramente esprimono la causa meritoria della grazia, che è Cristo, il quale, come abbiamo detto a suo luogo, ha meritato la grazia a tutte quante le creature intelligenti.

6° E finalmente le ultime parole *in ordine alla vita eterna* significano la causa finale della grazia, che è la vita eterna: «Ma la grazia di Dio è la vita eterna in Gesù Cristo nostro Signore» (*Rm 6,23*).

Tuttavia, come accennato, anche se questa definizione è buona e adatta alle dispute dei teologi, lascia intatta la questione dell'essenza della grazia. Infatti, il capo di questa questione sta in questo, che la nozione di *dono soprannaturale* apertamente venga esplicitata: ciò che in quella definizione è contenuto manifesta certo la causa efficiente della grazia, meritoria, finale, il suo soggetto, ma non attinge l'essenza della grazia.

Senza dubbio tutte queste cose nella definizione della grazia potrebbero essere omesse senza danno se l'indole del *dono soprannaturale* apparisse chiara. Infatti, da essa sarebbe facile dedurre che solo Dio può essere la causa efficiente della grazia, solo Cristo la causa meritoria, solo la vita eterna la causa finale, solo gli enti intelligenti il suo soggetto.

Che cosa è dunque il *dono soprannaturale*, che chiamiamo grazia? Non soffermiamoci sulla nozione di *dono* perché è noto a tutti che viene chiamato dono qualunque bene dato a chiunque per liberalità dell'animo e gratuitamente. Ma bensì importa investigare, come la chiamano, la soprannaturalità di questo massimo dono: in questa infatti è posta l'essenza della grazia.

Soprannaturale, se si osserva l'etimologia della voce, dice la stessa cosa di *ciò che è sopra la natura*. Quanto all'uso di questa parola presso gli scrittori sacri, è certo che nel secolo VIII già

era consueta: infatti san Giovanni Damasceno, che è ritenuto il padre della teologia scolastica, usa questa voce frequentemente, come si può vedere nella sua opera *La fede ortodossa*⁸, dove è inserito tra gli eruditi. Egli scrisse non tanto con le sue parole, quanto con le parole degli antichi Dottori⁹.

Il primo e più antico documento *autentico* nel quale appare il vocabolo *supernaturale* è la Costituzione *Ex omnibus afflictionibus* edita da san Pio V il 1° ottobre del 1567, con la quale vengono condannate settantanove proposizioni di Baio, nella ventitreesima delle quali si legge questo vocabolo¹⁰.

Ma, lasciate le questioni sulle parole, vediamo che cosa sia il *soprannaturale*.

Al principio avvertiamo che questa è una questione metafisica teologica, poiché la Chiesa circa *l'essenza* del dono soprannaturale non ha definito nulla, ma *storicamente* soltanto, cioè *di fatto*, come si dice, avrebbe definito quali realtà siano soprannaturali. La Chiesa ha definito che l'ordine soprannaturale esiste e che l'uomo non è capace di raggiungerlo con le sue forze¹¹. Ha anche definito che l'uomo storicamente non può giungere al proprio fine, se non nella gloria celeste: ossia, che è creato per un fine soprannaturale¹². Ha definito, infine, che all'uomo sono dati mezzi soprannaturali, coi quali può pervenire al fine soprannaturale¹³.

Tuttavia, in che cosa sia posta *l'essenza soprannaturale* non è stato mai definito con decreto della Chiesa. Da qui nessuna meraviglia se i teologi, investigando la ragione della soprannaturalità, siano convenuti in varie sentenze, che sarebbe molto lungo e poco utile recensire qui¹⁴.

Premesso tutto questo, diciamo che l'ente soprannaturale è una cosa *essenzialmente* e per sé, ma è un'altra cosa *accidentalmente*, cioè per partecipazione.

L'ente essenzialmente soprannaturale, ossia l'ente che supera essenzialmente tutti i limi della natura, non è se non Dio: proprio unicamente lui, essendo l'ente necessario e infinito, supera immensamente tutte le forze della natura.

Tale ente essenzialmente soprannaturale è quello che col lume naturale, sia umano sia angelico, non può essere conosciuto positivamente; piuttosto, col lume naturale possono essere conosciute tutte le cose positivamente, tranne la verità sussistente essenzialmente, che non è se non Dio. Perciò solo Dio è l'ente essenzialmente soprannaturale.

Da che segue che l'ente *essenzialmente naturale* è tutto ciò che non sia Dio; per questo san Paolo, per significare che i pagani erano nell'ordine naturale, consapevolmente dice che essi erano «*senza Dio in questo mondo*» (Ef 2,12).

D'altra parte, il nome *grazia* non significa semplicemente l'ente soprannaturale, ma il dono soprannaturale: perciò la *grazia* è *Dio in quanto si dona alla creatura*.

Orbene, Dio non può donare sé stesso alla creatura in modo tale che egli stesso si converta nella creatura, o la creatura in lui: queste infatti sono cose dissonanti. È necessario che Dio doni se stesso alla creatura con una certa comunicazione *di se stesso*, con la quale la creatura sia partecipe di Dio, cioè, se utilizziamo una frase di san Pietro, «*sia resa consorte della natura divina*» (2Pt 1,4).

Invero, Dio è l'ente *sussistente e essenzialmente intelligibile*, perciò non può comunicare se non con una creatura senziente e intelligente: ma, alla creatura intelligente, l'ente sussistente per sé intelligibile non viene comunicato se non con la *percezione*. Infatti allo stesso modo in cui le idee sono conosciute per intuizione, così le realtà sussistenti sono conosciute attraverso la percezione intellettuale. Perciò la creatura attinge il soprannaturale attraverso la percezione di

Dio: in altre parole, il dono soprannaturale della grazia non è altro che *la percezione di Dio*.

Questa percezione di Dio, nel Nuovo Testamento viene significato talora col nome di *visione*, talora col nome di *congiunzione*. Per esempio, da Cristo *la visione* è detta con queste parole: «In verità ti dico, se uno non nasce di nuovo, non può vedere il regno di Dio» (Gv 3,3), cioè non può vedere Dio, infatti «il regno di Dio è dentro di noi» (Lc 17,21). E di nuovo: «Se conoscete me, conoscerete anche il Padre mio, fin da ora lo conoscete, e *lo avete veduto*» (Gv 14,7). E di nuovo: «Ancora poco tempo, e il mondo non mi vedrà più; voi mi *vedrete*, perché io vivo e voi vivrete» (Gv 14,19).

Qui si tratta di vita soprannaturale, che si ottiene attraverso la percezione di Dio. Questa percezione solitamente è presentata come *unione* o *congiunzione con Dio*, la quale unione viene adombrata con immagini molteplici; come la *congiunzione dei tralci con la vite* (Gv 15,5), *dello sposo con la sposa* (Ef 5,24), *delle membra col capo* (1Cr 6,15) e *del Verbo stesso col Padre* (Gv 17,11.21ss). La congiunzione con un ente reale non può avvenire se non per apprensione, cioè percezione del medesimo ente.

Queste similitudini della *visione* e della *congiunzione*, con le quali nelle Sante Scritture viene significata la grazia, se vengono prese insieme, confermano ciò che fin qui abbiamo preso a dimostrare, cioè che la grazia è la percezione di Dio: la visione infatti è attribuita all'*intelletto*, la congiunzione invece *al sentimento*. L'atto, poi, col quale contemporaneamente si comprende e si sente, è la *percezione*¹⁵.

Da questa dottrina seguono alcune affermazioni.

1° Che solo Dio è l'essere essenzialmente soprannaturale, mentre la creatura intelligente viene elevata alla proprietà della soprannaturalità attraverso la percezione di Dio, e così

diventare ente soprannaturale *per partecipazione*, secondo il detto di san Tommaso: «Ora la grazia, essendo superiore alla natura umana, non può essere una sostanza, o una forma sostanziale, ma è una *forma accidentale* dell'anima. Infatti ciò che si trova in Dio in maniera sostanziale viene a esistere in maniera accidentale nell'anima *che partecipa la bontà divina*»¹⁶. E ancora più chiaramente: «Il dono della grazia sorpassa tutte le capacità della natura creata, non essendo altro che una *partecipazione della natura divina*, che trascende ogni altra natura»¹⁷.

2° Che la grazia, che è *dono soprannaturale*, col quale la creatura intellettuale è elevata all'essere soprannaturale *per partecipazione*, può essere definita ottimamente *partecipazione di Dio*, secondo la mente di sant'Agostino e san Tommaso, che scrive: «Per questo Agostino dichiara espressamente: Il Figlio è mandato “*quando da qualcuno è conosciuto e percepito*”; e qui percezione indica una certa conoscenza sperimentale»¹⁸.

3. Che la divisione tra l'ordine naturale e soprannaturale, per quanto riguarda la creatura intellettuale, consiste in questo: che nell'ordine naturale Dio è conosciuto per *argomentazione*, cioè *negativamente*; al contrario, nell'ordine soprannaturale Dio è conosciuto e posseduto con la percezione, cioè per notizia sperimentale, perciò *positivamente*¹⁹.

4. Che la percezione di Dio con la quale noi viatori siamo sollevati all'essere soprannaturale, non è se non *iniziale*, cioè *incominciata*. Il principio della ragione sufficiente, che nelle cose divine si è soliti chiamare *legge del minimo mezzo*, proibisce che si ponga più o meno di ciò che sia necessario per costituire l'uomo nell'ordine soprannaturale.

Orbene, per costituirci nell'ordine soprannaturale non è richiesta la percezione chiara di Dio, piena e perfetta da ogni parte; ma basta che sia iniziale e incominciata. Perciò tale generica nostra percezione è da valutare.

Questa oscurità e imperfezione della nostra percezione è descritta ottimamente nelle Sacre Scritture con l'immagine della *faccia* e del *dorso* di Dio: dalla faccia infatti conosciamo e distinguiamo perfettamente una persona dalle altre, dal dorso invece la conosciamo imperfettamente e indistintamente. Tale immagine si trova nel libro dell'Esodo, dove a Mosè desideroso di vedere la faccia del Signore, Dio risponde: «Io mostrerò TUTTO IL BENE a te...; non potrai vedere la mia faccia...; vedrai il mio dorso» (Es 33,13-23). Questo privilegio concesso a Mosè prefigurava la grazia del Redentore.

5° Che la percezione di Dio può essere più o meno perfetta, a causa della maggiore o minore larghezza con la quale Dio comunica sé stesso alla creatura. Perciò:

a) Poiché la percezione di Dio, della quale non può essere concepito nulla di più perfetto, fu fatta nell'unione ipostatica – nella quale la percezione è presente da ambedue le parti, precisamente tanto dalla parte di Dio, quanto dalla parte della natura umana – l'ordine soprannaturale dell'unione ipostatica, non solo per *grado*, ma anche per *specie*, è da distinguersi dall'ordine soprannaturale della grazia.

Infatti, nell'ordine della grazia la percezione di Dio è soltanto dalla parte della creatura intellettuale, nella quale la personalità rimane intatta e senza padrone; al contrario, nell'unione ipostatica non solo è presente la percezione con la quale apprende la natura umana il Verbo divino, ma anche e soprattutto la percezione con la quale il Verbo divino apprende e lega a sé la natura umana, così che sussista nella propria unica persona²⁰. La Lettera agli Ebrei esprime chiaramente questa percezione della natura umana dicendo: «della stirpe di Abramo si prende cura» (Eb 2,16).

Ovviamente, come l'ordine naturale e quello soprannaturale sono separati non solo per *grado*, ma per *specie* – perché ciascuno dei due ha un oggetto diverso: il primo ha un og-

getto *ideale*, il secondo invece un oggetto *reale* – così l'ordine della grazia soprannaturale e l'ordine dell'unione ipostatica soprannaturale differiscono non solo per grado, ma anche per *specie*, perché è diverso il soggetto di ambedue gli ordini: la creatura intellettuale è soggetto dell'ordine della grazia, la persona del Verbo è soggetto dell'unione ipostatica²¹.

b) Poiché la percezione di Dio può essere più o meno piena, per la maggiore o minore larghezza con la quale Dio si comunica alla creatura, consegue che si possano avere *nello stesso ordine specifico* soprannaturale percezioni di Dio molto più eccellenti non per specie, ma per *grado*.

La percezione minore di Dio è chiamata *carattere*; la percezione più eccellente è quella che è chiamata *grazia*; la percezione eccellentissima è quella che consiste nella *gloria*.

È dottrina accolta presso i teologi più accreditati che il carattere, la grazia e la gloria differiscano tra sé solo per il grado.

Sulla differenza di grado tra il *carattere* e la *grazia* ascoltiamo san Bonaventura: «In realtà dunque il carattere è una certa qualità che non perfeziona completamente l'anima, ma la dispone a perfezione ulteriore, cioè a quella della grazia. Perciò può essere che sia un certo *lume spirituale semipieno*»²². Per ciò che appartiene alla distinzione di grado tra la *grazia* e la *gloria* ascoltiamo san Tommaso: «E così anche la grazia e la gloria si riportano al medesimo genere: poiché la grazia non è altro che un certo inizio della gloria in noi»²³.

Affinché possiamo raggiungere più pienamente le cose che abbiamo toccato sommariamente, occorre che investighiamo con più cura l'essenza della grazia, considerandola ora dalla parte dell'uomo che percepisce Dio, ora dalla parte di Dio percepito. [...] Ciò non comporta nessuna divisione nella grazia, ma solo una distinzione: poiché la nozione di grazia è del tutto semplice e non ammette divisione.

ARTICOLO I

L'essenza della grazia dalla parte dell'uomo

Poiché la grazia non è altro che la percezione di Dio – o, come dice san Tommaso, *una certa perfezione che eleva l'anima ad un essere soprannaturale*²⁴ – è chiaro che con la grazia avviene nell'anima una certa trasformazione, cioè un *nuovo modo di esistere*, certamente l'anima acquisisce un *nuovo essere* quando dall'ordine naturale ascende a quello soprannaturale.

Ma: 1° il *nuovo essere*, cioè il *nuovo modo di essere* che emana dallo stesso soggetto, gli è dato gratuitamente (di tale maniera è il dono soprannaturale della grazia) ed è pertinente anche alla stessa *essenza* della cosa, perché l'essenza non è se non *ciò che la cosa è*; per cui si deve dire che l'opera della grazia avviene *nell'essenza dell'anima*.

Inoltre: 2° l'*essere nuovo*, o il nuovo modo di essere, non si ha se non per creazione; perciò si deve dire che l'opera della grazia nell'anima avviene per creazione. Ma queste due cose, benché vengano dalla definizione data della grazia, vanno dimostrate più diligentemente e apertamente.

In primo luogo, diciamo che l'operazione della grazia avviene direttamente *nell'essenza dell'anima*, non nelle potenze dell'anima. Con san Tommaso, ciò si dimostra facilmente²⁵.

Infatti, le potenze dell'anima sono molte, ma l'essenza dell'anima è unica, dalla quale tutte le sue potenze, come rami da un albero, procedono: da qui avviene che l'essenza dell'anima è il principio di tutte le potenze.

Senza dubbio, come l'essenza dell'anima è il principio di tutte le potenze, così anche tutte le potenze sono *principi*, dai quali emanano le operazioni convenienti alle singole potenze. Queste operazioni sono buone oppure cattive, a seconda della bontà o malizia da cui nascono.

Perciò le potenze dell'anima sono ritenute come *principi*, e come sedi tanto delle virtù che dei vizi. Invece la grazia non è una qualche virtù singolare, ma è il principio e la radice di tutte le virtù soprannaturali, poiché non si può dare virtù soprannaturale nell'anima che non sia suscitata attraverso la grazia soprannaturale. Perciò la grazia dispone lo stesso *principio* di tutte le potenze nelle quali risiedono le virtù: che è lo stesso che dire che l'opera della grazia avviene nell'*essenza dell'anima*. Questa è la conclusione di san Tommaso, che afferma: «Perciò rimane stabilito che la grazia, come precede le virtù, così deve avere una sede che preceda le potenze dell'anima: essa cioè deve risiedere nell'essenza dell'anima»²⁶.

La dottrina che l'operazione della grazia avviene per creazione ricorre così frequente e palese nelle Sacre Scritture che nessuno, che non sia sciocco, possa dubitarne.

Per esempio, san Giacomo scrive a proposito della grazia: «Ci ha generato volontariamente con la parola di verità, perché siamo un *qualche inizio della sua creatura*» (Gc 1,18). Con queste parole l'Apostolo parla di un nuovo modo di essere, che si acquista attraverso la grazia, e insegna che con la grazia noi siamo non tanto una certa creatura di Dio, ma un *inizio* o un *principio* di creatura, perché sia noto che sono *nuove* tutte le cose che con la grazia vengono poste nell'anima. *Nuovo* è il principio che è inserito nell'essenza dell'anima: infatti l'Apostolo non dice che sia apportata con la grazia una *semplice mutazione*, ma dicendo *un qualche inizio della sua creatura* insegna apertamente che noi già incominciamo ad esistere come creature che ricevono un nuovo essere da Dio.

Queste affermazioni e altre molto simili a queste sono utilizzate moltissimo nelle Sacre Scritture e specialmente nelle lettere paoline. Scrive infatti l'Apostolo: «Siamo creatura fatta da Lui, creati in Cristo Gesù» (Ef 2,10). E anche: «Rivestitevi dell'uomo nuovo, che è stato creato secondo Dio,

nella giustizia e nella santità della verità» (*Ef* 4,20). Ancora afferma che noi siamo «*nuove creature in Cristo*» (*2Cor* 5,17).

Al Nuovo Testamento si accorda l'Antico. Difatti leggiamo nei salmi: «Manda il tuo Spirito e *saranno creati, e rinnoverai* la faccia della terra» (*Sal* 103,30). Queste parole la Chiesa le ha intese soprattutto circa la grazia della Spirito Santo, che doveva essere data nel Nuovo Testamento. Ed Isaia, preannunciando il nuovo ordine soprannaturale che si doveva istituire con Cristo, dice: «Ecco infatti io *creo* cieli nuovi e nuova terra» (*Is* 65,17). Ed Ezechiele, predicando la grazia del battesimo, dice: «Effonderò sopra di voi un'acqua pura, e sarete purificati da tutte le vostre iniquità, e vi darò un *cuore nuovo*, e porrò in voi uno *Spirito nuovo*» (*Ez* 36,25.26).

Da questo l'ottimo san Tommaso insegna: «Ed è in questo senso che si parla anche della creazione della grazia, cioè nel senso che gli uomini vengono creati in essa, ossia vengono costituiti in un nuovo modo di essere a partire dal nulla, cioè dall'inesistenza dei meriti, secondo le parole di *Ef* 2,20: "Creati in Cristo Gesù per le opere buone"»²⁷.

Nello stesso senso parlano Alessandro di Ales, Scoto e san Bonaventura. Occorre considerare tuttavia, che con la grazia non viene creato un *nuovo individuo* o un *soggetto* diverso da quello che riceve la grazia: il soggetto infatti rimane lo stesso, ma acquisisce un nuovo modo di essere, una nuova dignità e, col nuovo termine percepito, *un nuovo sentimento intellettuale* col quale la medesima essenza del soggetto è aumentata. Da questo sentimento emana anche *una nuova attività*²⁸.

Senza dubbio ci sono alcuni tra i teologi più recenti che, seguendo Suárez, quando si tratta della grazia, preferiscono usare il termine di *innalzamento* piuttosto che *creazione*: e ciò perché la creazione, come dicono le scuole, avviene *dal nulla di sé e del soggetto*, mentre invece la grazia inerisce al soggetto

già esistente, cioè all'anima, e si appoggia sopra di essa. Perciò non sembra esattamente dal nulla, ma sembra avere il soggetto come *causa materiale*; per cui concludono che è più giusto dire che la grazia è «innalzata dall'essenza dell'anima»²⁹. Ma si deve fare poco conto di questa ragione. Infatti:

1°, rimane fermo che la grazia pone un *nuovo essere* che prima non c'era nell'anima: questa è una vera creazione.

2° Inoltre, qui non parliamo di quella grazia speciale che è chiamata *santificante*, la quale esige il concorso della nostra volontà insieme con la volontà di Dio che agisce; qui si parla della grazia considerata in modo universale, la cui azione incomincia dall'atto di imprimere la grazia, nel quale noi l'abbiamo solo in modo *recettivo*, come nella ricezione dell'ente ideale, colla quale siamo resi intelligenti. E tale ricezione dell'ente ideale è anch'essa una vera *creazione* dell'anima intellettiva.

3° Infine, la parola dei teologi antichi, che certamente è stata tratta dalle Sacre Scritture, deve essere del tutto mantenuta, anche perché la parola *innalzamento*, che usano i neoterici, comporta facilmente il sospetto che la grazia venga prodotta dall'essenza dell'anima: sarebbe anzi un commento falso e assurdo che dalla natura si possa far uscire la grazia. Sembra che san Tommaso avesse voluto precedere questo genere di soggettivismo marcio e pericoloso scrivendo: «I doni gratuiti non *vengono fatti uscire* quasi per opera di una potenza della natura, perché non c'è nulla nella potenza naturale che non possa essere fatto uscire da un agente naturale, e quindi l'origine della grazia è operata da una nuova infusione»³⁰.

Dunque, riteniamo per certo che l'operazione della grazia avviene nell'essenza dell'anima, e per creazione.

Ma l'essenza dell'anima non è altro che un sentimento sostanziale³¹. Perciò, con la creazione con la quale la grazia opera, è costituito nell'essenza dell'anima un *nuovo senti-*

mento sostanziale: la grazia, aumentando il sentimento naturale, magnificandolo ed esaltandolo, aggiunge in più un sentimento soprannaturale. Di questo sentimento soprannaturale parla san Paolo quando, opponendo al sentimento dell'uomo carnale il sentimento dell'uomo spirituale, dice apertamente: «Quelli che sono secondo la carne, conoscono ciò che è della carne, quelli invece che sono secondo lo spirito *sentono* le cose dello spirito» (*Rm* 8,5). E di nuovo: «Non vogliate conformarvi a questo mondo, ma riformatevi nella novità del vostro sentimento» (*Rm* 12,2).

L'essenza dell'anima non è un sentimento qualsiasi, ma un *sentimento intellettuale*: perciò l'operazione della grazia crea nell'anima un *nuovo sentimento intellettuale*, cioè un *nuovo intelletto*. Se si osserva l'operazione che è effettuata non nella potenza dell'anima, ma nella sua essenza, consegue che questo nuovo intelletto non sia un semplice innalzamento e una perfezione dell'intelletto, ma sia quell'intelletto che i filosofi chiamano *intelletto elemento della natura umana*, cioè costituente l'essenza umana, aumentato però e dilatato per grazia³².

Davide sollecitava con lacrime e sospiri un intelletto simile, pregando Dio: «Fammi capire e imparerò i tuoi comandi» (*Sal* 118,73). Certamente non gli mancava l'intelligenza naturale, da doverla implorare dal Signore; nemmeno si può dire che egli chiedesse soltanto un aumento del lume naturale. Chiedeva un intelletto tale col quale fosse illuminato molto più a conoscere la legge, ma tale che anche la volontà fosse corroborata per osservarla, come appare da quelle parole: «Dammi intelligenza, perché io osservi la tua legge, e la custodisca con tutto il cuore» (*Sal* 118,34).

L'atto proprio dell'intelligenza è l'atto di comprendere le cose che sono comprensibili. Senza dubbio il nuovo intelletto soprannaturale, che la grazia crea, è costituito dalla percezione di Dio: quindi Dio è oggetto dell'intelletto sopran-

naturale. Dio è la verità soprannaturale. Ma Dio, in quanto è essenzialmente intelligibile, è chiamato ed è la persona del Verbo: perciò l'oggetto del nuovo intelletto soprannaturale costituito per grazia è lo stesso Verbo di Dio.

Da questo emerge la conferma della dottrina esposta sopra, sulla grazia appunto che in noi è versata *per creazione*. Infatti, allo stesso modo con il quale la manifestazione del lume ideale che viene fatta all'anima è la *creazione* della stessa anima intellettuale nell'ordine naturale, così la comunicazione del Verbo divino – con la quale viene costituito il nuovo intelletto dell'ordine soprannaturale – non può avvenire se non *per creazione*.

Dal fatto poi che la grazia costituisce in noi un *sentimento intellettuale*, consegue che sia suscitata in noi una nuova forza attuosa, cioè una *attività intellettuale*, come viene chiamata: è una legge psicologica questa, che a una facoltà passiva chiaramente corrisponda una facoltà attiva della stessa natura e della stessa forza³³; perciò al sentimento animale corrisponde l'istinto animale e al sentimento intellettuale corrisponde la volontà.

Quanto più viene aumentato ed eccitato il sentimento, tanto più potente emerge la forza della facoltà attiva corrispondente al sentimento: da qui accade che gli eroi, gli amanti, gli ubriachi, i frenetici, i baccanti, ecc. esprimano forze pressoché incredibili. Quindi, per una legge psicologica, al nuovo sentimento intellettuale, che la grazia costituisce, corrisponde una nuova attività della stessa indole, cioè soprannaturale.

Essendo il termine del sentimento intellettuale soprannaturale *il Verbo vivente onnipotente*, che può eccitare il sentimento con infiniti stimoli, si spiegano facilmente i prodigi di forza, costanza, pazienza, e delle altre virtù che brillano nei martiri e nei santi cristiani.

Davvero l'attività intellettuale soprannaturale non è niente altro che una volontà soprannaturale: perciò dal nuovo sentimento soprannaturale nasce nell'uomo una nuova volontà soprannaturale.

Questo dunque rimanga fermo: che dalla percezione di Dio, che è la grazia, viene creato nell'uomo un nuovo sentimento, un nuovo intelletto, una nuova volontà; con una parola sola, diventa un nuovo uomo, *una nuova creatura*.

Per conoscere più interamente l'essenza della grazia, è da considerare con studio diligente questo sentimento intellettuale, cioè il nuovo intelletto e la nuova volontà, ciò che faremo dopo aver aggiunto alcuni corollari alle cose dette.

COROLLARIO PRIMO

Anzitutto, consegue che l'ordine soprannaturale, non essenziale all'uomo al quale viene partecipato, dura perpetuamente; tanto che, una volta che l'uomo sia elevato a questo ordine, persiste in questo per sempre.

Infatti, tutte le cose che Dio fa *creando* non sono mai riportate al nulla, poiché egli stesso fa meraviglie tali che non ha bisogno dell'opera della sua creatura, la quale non può esprimere la propria opera prima di esistere; ripugna del resto alla divina sapienza e bontà che distrugga la sua opera, secondo quel detto: «Nulla disprezzi di quanto hai creato» (*Sap* 11, 24). Certo, l'uomo è innalzato all'ordine soprannaturale della grazia, come abbiamo visto, *per creazione*, con la quale la stessa essenza dell'anima viene aumentata: quindi da questo ordine non può mai cadere. Perciò scrive san Tommaso: «Siccome dunque l'anima è soggetto del *carattere* secondo la parte intellettuale nella quale c'è la fede, è chiaro che l'intelletto è perpetuo e incorruttibile; così il carattere rimane indelebilmente nell'anima».

Qui è da raccomandare molto la proprietà del discorso dell'Aquinate: uguaglia infatti la perpetuità del carattere, col quale siamo trasferiti all'ordine soprannaturale, con la perpetuità dell'intelletto naturale, perché, come per creazione è fatto il nostro intelletto, così per creazione riceviamo il carattere.

Qui però incontriamo una certa speciosa difficoltà, difficile da sciogliere. Come mai Adamo peccando è decaduto dall'ordine soprannaturale? Forse che egli stesso non percepiva Dio, con la quale percezione era costituito nell'ordine soprannaturale? E se egli è potuto cadere, perché non possiamo cadere noi?

Rispondiamo. Adamo (e quindi anche gli Angeli cattivi) cadde dall'ordine soprannaturale perché a quell'ordine era stato promosso per la *grazia santificante*, non per il carattere propriamente detto.

Ora, la grazia santificante, *per sé sola*, non è propriamente detta creazione, perché a Dio santificante deve essere associato il consenso della nostra volontà; perciò anche noi possiamo perdere la grazia santificante. Al contrario, noi siamo innalzati all'ordine soprannaturale per il *carattere* propriamente detto. Il carattere è una creazione *strettamente intesa*, in quanto è la produzione di un nuovo sentimento intellettivo fatta immediatamente da Dio nella nostra anima senza nessuna opera nostra, quando per questo è sufficiente che il soggetto umano *ricettivamente* si trovi nel ricevere il lume naturale della ragione, la quale ricezione del lume naturale è detta ed è vera creazione dell'anima intellettiva.

Pertanto, la grazia di Dio al primo uomo fu data con questa legge, che egli stesso colla sua buona volontà prestasse il consenso a Dio che operava; perciò non fu una vera *creazione*, che è opera di Dio solo. A noi invece la percezione di Dio viene data con questa legge chiaramente diversa da quella, che per l'impressione del Verbo divino il carattere rimanga in noi, senza che la volontà presti la sua opera; quan-

tunque, posto il carattere, la volontà stessa debba portare la sua opera per ottenere la grazia santificante, che difatti, pur rimanendo il carattere, possiamo perdere.

La ragione, poi, di questa legge che regola l'ordine soprannaturale della grazia di Cristo è questa: che Cristo, a cui il Padre diede «*potere su ogni essere umano*» (Gv 17,2), per il carattere del battesimo richiede per sé e coopta gli uomini rigenerati in un solo corpo, come abbiamo visto nel trattato *sui sacramenti*; Cristo poi non può perdere mai quelli che sono suoi, essendo la testata d'angolo (Mt 21,42) dalla quale il carattere soprannaturale è costituito, e «chi cadrà sopra questa pietra sarà spezzato; quello sul quale cadrà, lo distruggerà» (Mt 21,44).

COROLLARIO SECONDO

Dalle cose dette diventa chiaro che l'operazione della grazia può avvenire anche negli infanti e anche in quelli che non sono ancora privati del libero arbitrio. Infatti, se l'ordine soprannaturale in noi è costituito con l'atto della creazione senza che il soggetto faccia qualche opera attiva, è chiaro che Dio può, in quanto Signore di tutta la natura umana, produrre la sua azione benefica in tutte le creature nelle quali le libere attività non ci sono ancora. Di qui il Concilio Tridentino, che dice: «Se qualcuno afferma che i bambini, poiché non hanno la capacità di credere, ricevuto il battesimo non devono essere considerati cristiani [...] sia anatema»³⁴.

COROLLARIO TERZO

È facile raccogliere da questa dottrina che la prima operazione in noi è fatta senza che di essa possiamo essere consapevoli. E infatti è una legge psicologica questa, che qualsiasi atto del nostro spirito è sconosciuto a se stessi³⁵. Senza dubbio

la prima operazione della grazia è quella con la quale il nuovo sentimento intellettivo è creato senza di noi: quindi il primo atto di questo intelletto soprannaturale è sconosciuto a se stessi.

La prima azione della grazia avviene per creazione, con la quale viene posto nell'anima ciò che prima non c'era, il sentimento soprannaturale intellettivo. Questo sentimento non può sentire prima che esista, cioè prima che nell'atto primo sia già costituito consapevole del sentimento: perciò di questo primo atto non solo non possiamo essere consapevoli, ma nemmeno possiamo avere sentimento.

Invece, dopo che l'uomo è costituito nell'ordine soprannaturale, senza dubbio può, benché con fatica, avere coscienza di questo nuovo stato. Poiché infatti questo stato è immanente, e costituente la stessa essenza dell'uomo soprannaturale, nella coscienza di questo stato la difficoltà è la stessa di quella che sperimentiamo nell'ordine naturale mentre ci sforziamo di dimostrare la coscienza del sentimento fondamentale.

È facile rivolgere l'animo agli *atti secondi* dell'intelletto e della volontà soprannaturale, nonché agli *stimoli* con i quali gli atti secondi vengono eccitati, qualunque essi siano: quelli chiamati *lumi*, *ispirazioni*, *consolazioni* e altri di quel genere, coi quali siamo soliti percepire qualche cosa di nuovo in noi. Invece questo non so che di indistinto, del quale siamo consci, che però non riusciamo ad esprimere con le parole, non è niente altro che il sommo bene, *tutto il bene*, col quale in modo soave e ineffabile siamo fatti.

San Paolo, riguardo a se stesso rapito al terzo cielo attesta questo (2Cor 12,4). E Agostino dice: «Talvolta m'introduci in un sentimento interiore del tutto sconosciuto e indefinibilmente dolce, che, qualora raggiunga dentro di me la sua pienezza, sarà non so cosa, che non sarà questa vita»³⁶.

§ 1. L'intelletto soprannaturale

La dottrina dell'intelletto soprannaturale consegue alle cose dette, e si può ricordare così, che tale intelletto è costituito *attraverso al carattere*.

I. Per prima cosa è chiaro che l'intelletto soprannaturale non è niente altro che *la percezione immanente del Verbo divino*: perciò, come l'idea dell'essere è la forma dell'intelletto naturale, così il Verbo divino è la *forma* dell'intelletto soprannaturale.

Questa è dottrina di san Tommaso: «Si deve dire, che Dio fa in noi ciò che è naturale senza la mediazione di alcuna causa agente, ma mediante qualche causa formale; la forma naturale infatti è il principio naturale; e similmente Dio fa gratuitamente in noi l'essere spirituale senza la mediazione di nessun agente, ma mediante una certa *forma creata*, che è la *grazia*»³⁷.

Come la forma dell'intelletto naturale (cioè l'idea dell'essere) è segno, cioè *carattere*, col quale l'ente intelligente può essere separato e distinto dall'ente non intelligente, così la forma dell'intelletto soprannaturale (cioè il Verbo divino) è segno, cioè *carattere*, col quale l'uomo cristiano è distinto dal non cristiano.

Bellarmino afferma che gli scolastici assunsero il nome *carattere* da sant'Agostino, poiché i teologi antichi che scrissero prima di lui, usando piuttosto la voce *segno* o *sigillo*, indicavano la stessa realtà, benché con parole diverse³⁸. Lo stesso Agostino, nel libro VI sul *Battesimo* (cap. I), usa la parola *carattere* come approvata da non so quale concilio generale. Il vocabolo ha un fondamento nelle Sacre Scritture, nelle quali il Verbo divino è detto *figura* (in greco *carattere*) *della sostanza del Padre* (Eb 1,3): di conseguenza in noi è impresso *il carattere della sostanza del Padre*. Da qui si comprendono le parole di san Paolo che, parlando del carattere dei cristiani impresso attraverso il battesimo, dice: «Credendo nel quale [Cristo], *foste segnati* con lo Spirito santo della promessa» (Ef 1,23).

Chiunque capisce che questo tipo di *carattere* di per sé non santifica l'anima: infatti perché uno sia santo, si richiede che la *sua volontà* (che è la sede di ogni tipo di moralità, sia naturale che soprannaturale) aderisca con la propria attività al Verbo divino impresso nell'anima.

Poiché alla nozione di grazia santificante appartiene la condizione che santifichi l'anima, il *carattere* non è la grazia santificante: piuttosto, è *l'inizio della grazia*, che differisce dalla grazia non per *specie* (perché ambedue sono un dono soprannaturale), ma per *grado*, vale a dire solo per la perfezione, come insegna san Bonaventura con le parole citate sopra. Cornelio a Lapide, riferendo le parole di san Paolo «e non vogliate contristare lo Spirito Santo di Dio» (*Ef* 4,30), dice: «Questa assegnazione avviene per grazia [...]: avviene, dirò, *pienamente e perfettamente*. Infatti, *inizialmente* questo sigillo [del battesimo] avviene col *carattere*, che nel battesimo e nella confermazione è impresso indelebilmente nell'anima»³⁹.

Dunque, il carattere è come un inizio della soprannaturalità, in mezzo tra la natura e la grazia: cosa che san Bonaventura afferma apertamente, ossia che il carattere significa «una certa configurazione dell'anima alla beata Trinità, *in mezzo* tra la configurazione quanto alla natura, e la sua configurazione quanto alla grazia che lo rende grato»⁴⁰.

II. Da quanto detto sopra, poi, è chiaro che il *carattere* è impresso nell'essenza dell'anima: sia perché, come abbiamo visto, il nuovo sentimento soprannaturale è una nuova creazione, con la quale l'essenza dell'anima intellettiva è aumentata; sia perché, come la manifestazione della *forma* dell'intelletto naturale è una vera creazione dell'anima intellettiva, così per la stessa ragione la percezione della *forma* dell'intelletto soprannaturale è vera creazione del nuovo sentimento soprannaturale, col quale il carattere è impresso.

San Tommaso costituisce il carattere *nella potenza intellettiva* dell'anima⁴¹; noi diciamo che viene impresso nell'essenza dell'anima, cosa che anche Bellarmino approva come più consentaneo ai concili di Firenze e di Trento, che insegnano che il carattere è impresso nell'anima⁴². Ma è facile che queste sentenze si accordino tra loro.

Il *carattere*, cioè il Verbo divino, può essere osservato in due modi: o riguardo al fatto che *segna*, o riguardo al fatto che *opera*. Il Verbo di Dio non è inerte in noi, ma assiduamente sta presente al lume dell'ente ideale e bussa (cf. *Ap* 3,20).

Il carattere, in quanto *segna*, è simile al lume dell'essere ideale, che in modo immobile e invariabile forma *l'essenza* dell'anima intellettiva. In quanto *opera*, è la forma del lume dell'essere ideale, che ha la forza di manifestare tutti gli esseri intelligibili, e forma la *potenza dell'intelletto*⁴³. In questo secondo significato è vero quel detto di san Tommaso: «Resta dunque che il carattere è un potere, o facoltà»⁴⁴.

III. Infine, da tutto questo raccogliamo che il carattere *produce e causa la grazia* propriamente detta. Infatti, al nuovo oggetto soprannaturale risponde nell'essenza dell'anima la nuova potenza dell'intelletto soprannaturale, alla quale potenza passiva risponde una attiva, appunto la volontà soprannaturale, la quale aderendo al *bene* soprannaturale viene detta *grazia*. Perciò san Tommaso chiama il carattere «segno della grazia invisibile»⁴⁴. [...].

§ 2. La volontà soprannaturale

Abbiamo spiegato la genesi della volontà soprannaturale. Infatti, per il fatto che Dio opera nell'essenza dell'anima, viene creato in essa un nuovo sentimento intellettuale, col quale percepisce Dio, anche se non faccia a faccia, ma solo inizialmente, come tutto l'essere: da questo sentimento soprannaturale, che abbiamo in modo passivo, sorge una nuova *attività* soprannaturale.

Questa attività, cioè potenza attiva, con la quale siamo portati nell'OGNIBENE, è la *volontà soprannaturale*. Sono bellissime le parole di san Tommaso su questo: «Ora, come dal capo naturale derivano alle membra la sensibilità e il movimento, così dal capo spirituale che è Cristo derivano alle sue membra il *senso spirituale*, che consiste nella conoscenza della verità, e il *movimento spirituale*, prodotto dall'impulso della grazia»⁴⁶. Dove col nome *sentimento* viene designata la facoltà passiva e col nome *movimento* quella attiva.

Detto questo, siccome è certo che la volontà è la sede della moralità e della santità nell'uomo, consegue che la volontà soprannaturale è la sede della santità, cioè della grazia santificante. È nostra intenzione ricercare quale sia il primo atto col quale viene posta la santificazione dell'anima, col quale di certo incomincia la grazia santificante. Riguardo a questo, il Concilio Tridentino insegna chiarissimamente: «la fede è il principio dell'umana salvezza, il fondamento e la radice di ogni giustificazione»⁴⁷.

La stessa cosa insegna san Tommaso con queste parole: «L'atto di tale fede [operante mediante la carità] è il primo atto in cui si manifesta la grazia santificante»⁴⁸. E la Lettera agli Ebrei dice: «Senza la fede però è impossibile essergli graditi» (*Eb* 11,6). Inoltre, san Paolo, discorrendo circa la fede, la speranza e la carità ricorda la fede per prima (*1Cor* 13,13).

Da qui si ha anche che nei comuni discorsi sono come sinonimi l'ordine della fede e l'ordine soprannaturale, la fede cristiana e la stessa religione cristiana; e quindi la fede è così essenziale alla grazia, che può essere chiamato l'atto vero e proprio *universale* della grazia.

Occorre anche che cerchiamo come l'atto della fede sia il primo atto della volontà soprannaturale.

Per la legge con la quale il primo atto della volontà nell'ordine naturale è quello con cui la volontà viene inclinata e aderisce all'ente ideale conosciuto dall'intelletto, e perciò al *bene* nella sua accezione universale (poiché l'essere e il bene convergono insieme), si deve dire che il primo atto della volontà soprannaturale è quello col quale la volontà soprannaturale aderisce a tutto l'ente reale divino, che è il Verbo di Dio, conosciuto dall'intelletto soprannaturale. Questa adesione della volontà al Verbo divino è *l'assenso della fede*; perciò la fede soprannaturale deve essere chiamata *assenso prestatto alla verità divina percepita*. Da ciò deriva che:

I. L'atto di fede deve essere ascritto alla volontà soprannaturale.

II. L'atto di fede, considerato soggettivamente, contiene un elemento duplice, cioè la percezione del Verbo e l'assenso.

III. L'oggetto della fede è il Verbo di Dio, che per questo è detto il *lume della fede*.

IV. Nella fede c'è una certa mescolanza di luce e di tenebre.

La fede infatti, considerata *oggettivamente*, è un grande lume, perché «Dio è luce, e in lui non ci sono tenebre» (1Gv 1,5). Però, se si considera dalla *parte del soggetto*, ci sono in essa molte tenebre, perché la percezione della grazia nell'ordine soprannaturale non è se non iniziale e incominciata: «in parte infatti conosciamo, e in parte profetiamo» (1Cor 13,9).

Non è affatto straordinario che questa percezione incominciata di Dio acuisca in noi il desiderio crescente di scoprire gli arcani di Dio, che nell'oggetto divino percepito conosciamo ora con una modalità indistinta. Da qui avviene che ci prepariamo i meriti e li aumentiamo ogni giorno, sia credendo quelle verità che vediamo in modo oscuro, sia desiderando di vederle più chiaramente.

Mentre dicevamo che l'assenso deve essere ascritto alla *volontà* soprannaturale, non ci è sfuggito ciò che abbiamo imparato dalla logica, che certamente l'assenso non è l'atto singolo di qualche potenza dell'anima, ma che è opera di *tutto il soggetto umano* che si protende con tutte le forze nell'oggetto al quale viene dato l'assenso, ad esso aderendo⁴⁹. Ciò non impedisce che l'assenso venga attribuito alla volontà.

Occorre però che distinguiamo l'assenso completo dall'assenso *in fieri*, come si dice.

L'assenso completo è di tutto il soggetto che in certo modo corre nell'oggetto al quale si dà l'assenso. Senza dubbio, in ciò in cui l'assenso viene formato è necessario che il soggetto sia mosso da qualche sua attività, e da una sua attività personale, che usa altre potenze, e riesce a trarle con sé nell'oggetto. Perciò è davvero giusto attribuire l'assenso della fede all'intelletto, alla ragione o alla volontà, e aggiudicarlo a tutto il soggetto umano.

Nondimeno, quando investighiamo la genesi della fede, è necessario che attribuiamo l'atto di fede alla volontà, come quella che muove l'intelletto ad assentire. E quanto insegna anche san Tommaso, che dice: «credere è un atto dell'intelletto che dà l'assenso alla verità divina *sotto il comando della volontà* mossa da Dio mediante la grazia»⁵⁰.

Abbiamo detto anche che l'atto della fede è il primo atto della volontà soprannaturale e, quindi, della grazia santificante propriamente detta. Questo primo atto è dono di Dio

operante attraverso l'intelletto e la volontà, la quale sorge nel battesimo dalla facoltà passiva dell'intelletto, senza *libero* consenso dell'infante: e questa è la fede *infusa*, o *abituale*, che è chiamata *abito della fede*.

Quando però l'uomo perviene là dove sia capace di esercitare la sua libertà, deve emettere l'atto di fede: questa fede è chiamata *attuale*. Quando infatti Dio opera nell'essenza dell'anima – fortemente ma soavemente, non certo violentemente – l'uomo, per quanto sta in lui, deve apportare anche la sua opera.

Resta ora da indagare a quale condizione il primo atto di fede abbia origine nell'uomo adulto e libero: ciò è molto importante, se vogliamo conoscere del tutto l'indole della grazia.

Il dottore della grazia, sant'Agostino, descrive con poche parole questo primo atto della fede: «Consideri e veda, che questa volontà non è solo è da attribuire al fatto che proviene dal libero arbitrio, che a noi è naturalmente dato con la creazione, ma che Dio agisce anche con i consigli dei contemplatori perché noi vogliamo e crediamo: sia esternamente con le esortazioni evangeliche, dove anche i comandamenti della leggi influiscono alquanto, sia che a questo ammoniscono le loro infermità, perché credendo ricorrono alla grazia santificante; sia, interiormente, dove nessuno ha in potere di sapere che cosa gli venga nella mente, ma consentire o dissentire è proprio della volontà»⁵¹.

Con queste parole il santo Dottore afferma che l'atto libero della fede avviene per opera di Dio insieme con il consenso dell'uomo, e ciò per questa ragione all'incirca. Per quanto attiene all'uomo adulto, per lo più suole venire prima la rivelazione esteriore attraverso la predicazione evangelica, o per l'istituzione della dottrina cristiana. Ma la rivelazione esteriore di questo tipo, siccome non è se non una cognizione ideale, non è grazia, né appartiene all'ordine soprannaturale, ma prepara soltanto alla grazia. L'ordine soprannaturale incomincia

attraverso la percezione di Dio, la quale percezione divina, ricevuta attraverso il solo intelletto creato da Dio, è cognizione diretta della verità soprannaturale, nella quale cognizione, come nelle altre cognizioni dirette, noi siamo *passivi*.

Ma davvero questa cognizione splendente, soave e consentanea alla natura umana non so con quali attrattive alletti il soggetto umano e soavemente lo inclini perché aderisca alla verità percepita implicitamente: ciò costituisce la potenza della fede, appunto la volontà. Quindi questa inclinazione, insinuata con i consigli della verità soprannaturale, eccita la riflessione e la muove a cercare se la volontà debba o meno assentire a tutte le cose percepite attraverso gli stimoli esteriori nella verità soprannaturale.

A tale questione si deve dare risposta affermativa, non solo col giudizio *speculativo*, ma anche *pratico*, perché l'atto della fede abbia luogo.

Questo giudizio però è libero della libertà della volontà soprannaturale: pertanto può anche avvenire, sia quando i consigli della verità soprannaturale possano essere leggermente veementi, sia quando traggano ad un certo assenso volontario, ma non libero.

Inoltre, questo assenso, sia quando è libero, sia quando è meno libero, non è mosso da qualche motivo ideale di credibilità, ma dal motivo reale, che è la percezione di Dio, che include il sentimento, e quindi una certezza sperimentale, più valida di qualsiasi altra, che include anche la valutazione della verità rivelata e un riconoscimento pratico. Ad esso segue con nesso dinamico e necessario l'amore che gli risponde, cioè la carità, dalla quale, con nesso ugualmente dinamico, provengono le opere.

La Lettera agli Ebrei ricorda ed esalta queste meraviglie scrivendo: «Mi mancherebbe il tempo se dovessi parlare di

Gedeone, Barak, Sansone, Jefte, di Davide, Samuele e dei profeti: i quali per la fede vinsero regni, esercitarono la giustizia, conseguirono le cose promesse, chiusero le fauci dei leoni, estinsero la violenza del fuoco, sfuggirono alla forza della spada, furono rinvigoriti dalle infermità, misero in fuga eserciti stranieri» (*Eb* 11,32-34). «Tutti questi, pur approvati a causa della fede, non avendo ottenuto le cose promesse, avendo Dio predisposto per noi qualcosa di meglio, affinché non senza di noi arrivassero alla perfezione» (*Eb* 11, 39.40).

L'assenso di fede pieno, che è chiamato fede viva, della quale vive il giusto, è un vero giudizio pratico, con il quale la volontà conduce tutto il soggetto con le sue potenze all'amplesso della verità soprannaturale. A questo giudizio pratico seguono l'amore e le opere, con nesso dinamico necessario.

Da questa analisi dell'atto di fede che con poche parole abbiamo esposto, è lecito concludere che l'atto di fede consta di sette gradi, costituiti:

1° dalla rivelazione esteriore, cioè con la cognizione ideale negativa;

2° dalla percezione di Dio, cioè con la cognizione positiva;

3° dal sentimento affettuoso, promanante dalla percezione di Dio;

4° dalla volontà soprannaturale, cioè dalla potenza della fede;

5° dal giudizio pratico, cioè dalla stima e riconoscimento dell'oggetto percepito;

6° dall'amore dell'Ente percepito, conseguenza necessaria del suo riconoscimento;

7° infine, dalle opere conseguenti questo amore.

Da questo si capisce perché nel concilio II di Orange, celebrato nel 529 e confermato da Bonifacio II, furono condannati i semipelagiani, i quali dicevano che è probabile che l'inizio della fede si possa avere senza la grazia dello Spirito Santo; anzi, l'inizio della fede è essenzialmente opera della grazia, e addirittura a maggior ragione che non lo siano gli atti conseguenti.

Dice infatti il canone V sancito in questo concilio: «Se qualcuno dice che, come l'aumento della fede, così anche l'inizio della fede e lo stesso affetto di credere – col quale crediamo in colui che giustifica l'empio, e siamo pervenuti alla rigenerazione dello sacro battesimo – è giunto in noi non per dono di grazia, cioè per spirazione dello Spirito Santo che corregge la nostra volontà dall'incredulità alla fede, dall'empietà alla pietà, ma che è in noi naturalmente, è dichiarato nemico ai dogmi apostolici, poiché la Lettera agli Ebrei dice: *“Confidiamo che colui...”*. Infatti, coloro che dicono che la fede è naturale, in certo modo definiscono che sono fedeli tutti coloro che sono alieni dalla Chiesa di Cristo»⁵².

E con il canone VII lo stesso Concilio definisce: «Se qualcuno conferma che per un vigore naturale si possa pensare come necessario un qualche bene che riguarda la salvezza della vita eterna, o che si possa consetire alla salvezza, cioè alla predicazione evangelica, senza l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito Santo, il quale dà a tutti la soavità nell'aderire e credere alla verità, sbaglia con spirito eretico, non comprendendo la voce di Dio che nel Vangelo dice: *Senza di me non potete fare nulla*; e quella dell'Apostolo: *Non perché siamo idonei a pensare qualcosa da noi stessi, quasi da noi soli, ma la nostra sufficienza è da Dio*»⁵³.

Dopo di ciò aggiungiamo alcune affermazioni, che fluiscono quasi come corollari dalla dottrina esposta sopra.

COROLLARIO PRIMO

La fede è l'inizio della moralità soprannaturale. Infatti, la moralità assume l'inizio da un giudizio pratico, col quale la volontà riconosce l'oggetto conosciuto direttamente dall'intelletto: questo ci è insegnato dall'etica. L'assenso della fede è un giudizio pratico nell'ordine soprannaturale, col quale l'ente soprannaturale percepito è riconosciuto dalla volontà. Dunque, la fede è l'inizio di tutta la moralità soprannaturale.

Di qui si capisce quella parola dell'Apostolo: «Senza la fede è impossibile piacere a Dio» (*Eb* 11.6). Si capisce anche perché i santi Padri predicassero frequentemente che la fede è come la base sulla quale appoggia l'edificio soprannaturale della vita; per esempio sant'Ambrogio dice: «La fede è il fondamento stabile di tutti le virtù»⁵⁴. Si capisce altresì quanto il Concilio di Trento insegnerà: «La fede è l'inizio della salvezza umana, fondamento e radice di ogni giustificazione»⁵⁵.

Davvero non riusciamo proprio a capire come alcuni teologi abbiano mosso l'obiezione se possa l'atto della *carità* essere prodotto prima dell'atto della fede; per di più (cosa maggiormente intollerabile) non sono mancati coloro che ritenevano che si dovesse dare una risposta positiva a tale questione.

Essi non possono essere scusati per nessuna altra ragione, se non osservando, secondo l'analisi dell'atto di fede da noi istituita, che al giudizio pratico precede un certo sentimento affettivo col quale incliniamo verso la verità percepita; questo sentimento si può chiamare *amore* in un significato largo, benché in nessun modo possa essere detto *atto di carità*. Perciò stimiamo che questa opinione sia da rigettare, specialmente perché avversa diametralmente la dottrina del Concilio Tridentino.

COROLLARIO SECONDO

La fede viva, della quale fino a questo punto abbiamo ragionato (la fede consociata a tutti gli elementi che la precedono e la seguono), non solo è il principio della moralità soprannaturale, ma costituisce anche la sua essenza e pone la giustificazione soprannaturale dell'uomo.

Il giudizio pratico non solo è il principio della moralità, ma costituisce anche l'essenza della moralità stessa. Davvero il giudizio pratico nell'ordine soprannaturale è l'assenso della fede viva, di quella fede alla quale si accompagnano tutti gli elementi che la precedono necessariamente e la seguono. Dunque, la fede costituisce l'essenza della moralità e pone la giustificazione soprannaturale dell'uomo.

Qui però, se vogliamo conoscere davvero la natura della moralità e della santità, dobbiamo avvertire che il giudizio pratico, che costituisce l'essenza della moralità sia nell'ordine naturale che nell'ordine soprannaturale, non deve essere preso quasi consistente per se stesso, ma insieme con gli elementi che lo accompagnano essenzialmente e necessariamente, i quali sono *l'amore* (o, nell'ordine soprannaturale, *la carità*) e le *opere*. Ecco perché, come nelle Sacre Scritture, la vita eterna è attribuita parimenti ora alla fede, ora alla carità, ora alle buone opere.

Alla fede, per esempio, viene attribuita quando si dice: «Così Dio ha amato il mondo da dare il suo figlio unigenito» (1Gv 16,18); e di nuovo «Carissimi, amiamoci...» (ivi 6,47). E san Paolo dice: «Ognuno che crede...» (Rm 10,11). In questi passi chiaramente la vita eterna è attribuita alla fede.

Né meno frequentemente è attribuita alla carità, per esempio quando si dice: «Sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli» (1Gv, 3,14) E: «Carissimi, amiamoci a vicenda, perché la carità è da Dio» (ivi 4,7).

Alle opere, la vita eterna è attribuita in queste parole di Cristo: «Non chiunque dice Signore, Signore...» (*Mt* 7,21). E san Paolo: «Non gli ascoltatori...» (*Rm* 2,13).

Infine, alla fede, alla carità e alle opere – tutte e tre queste prese insieme – la vita eterna è promessa con queste parole molto chiare di Giovanni: «Questo è il comandamento: che crediamo nel nome del suo Figlio Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri, secondo il precetto che ci ha dato. Chi osserva i suoi comandamenti dimora in Dio e Dio in lui. E da questo conosciamo che dimora in noi: dallo Spirito che ci ha dato» (*1Gv* 3, 23,24).

COROLLARIO TERZO

La fede viva della quale parliamo dista infinitamente dalla fede giustificante di Martino Lutero⁵⁶. Questi, per evincere che la sola fede giustifica l'uomo, ha ammucciato molte testimonianze prese dalle Scritture e dagli scritti dei santi Padri che attribuiscono la giustificazione degli uomini alla fede.

A queste gravissime testimonianze, i teologi cattolici risposero con una voce sola, sulla fede viva, che è nei loro sermoni. Tale risposta è vera e adatta fino a che col nome di fede viva si intenda la fede piena e perfetta, che – come abbiamo dimostrato – si congiunge con la carità e con le opere. Senza dubbio le Sacre Scritture e i Santi Padri sogliono attribuire la vita eterna alla fede, perché non dividono la fede dalla carità e dalle buone opere.

Differisce dunque la fede viva, della quale parliamo, dalla fede giustificante di Lutero, la cui dottrina il Concilio Tridentino ha condannato con questo canone: «Se qualcuno afferma che l'empio è giustificato dalla sola fede, così da intendere che non si richieda nient'altro con cui cooperare al conseguimento della grazia della giustificazione e che in nes-

sun modo è necessario che egli si prepari e si disponga con un atto della sua volontà: sia anatema»⁵⁷. Infatti, la fede viva che abbiamo descritto è da prendere con tutti gli elementi che necessariamente la accompagnano, la precedono, la seguono.

Ma osserviamo accuratamente la separazione che c'è tra la fede giustificante dei luterani e la fede viva dei cattolici: tale separazione non è affatto diversa da ciò che sogliono costituire i cattolici tra la fede *viva* e la fede *morta*. La fede viva, che è detta anche *formata*, è quella che è informata dalla carità; la fede morta, che è chiamata *informe* è quella che non è informata dalla carità.

In che cosa consiste dunque la fede morta? Per avere una risposta, occorre ricordare cosa abbiamo detto della fede viva.

La fede viva è un giudizio pratico, col quale la volontà muove tutto il soggetto con tutte le sue potenze, affinché aderisca all'ente percepito, cioè, non solo riguardo alla *realtà essenziale* e alla *verità essenziale*, ma anche riguardo a ciò che è bontà essenziale: ossia, affinché aderisca all'ente percepito sotto le sue tre forme singolarmente, le quali forme dell'ente nell'ordine soprannaturale sono le tre persone divine.

Nulla ripugna che l'uomo, con il giudizio pratico, aderisca all'ente percepito solo sotto le due prime forme, cioè soltanto alla realtà e alla verità, non anche alla bontà essenziale: a questo giudizio pratico seguono atti che lo testimoniano, ovvero l'amore verso la propria fede e le parole che la professano.

Di per sè, questi atti, che seguono il detto assenso parziale, né sono carità, né opere meritorie della fede viva; perciò questo assenso parziale non è quella fede «che opera attraverso la carità» (*Gal 5,6*), ma è la fede della quale è detto: «Come il corpo senza lo spirito è morto, così la fede senza le opere è morta» (*Gc 2,26*).

Dopo queste cose, già possiamo capire questo canone del Concilio Tridentino, che riguarda la fede morta: «Se qualcuno afferma che, perduta la grazia col peccato, si perde sempre insieme anche la fede, o che la fede che rimane non è vera fede, in quanto non è viva, (Gc 2,26) o che colui che ha la fede senza la carità non è cristiano: sia anatema»⁵⁸.

Sono tre i capi della dottrina, contenuti in questo canone, che ricevono dalle cose dette una spiegazione facile.

1° La fede può rimanere anche dopo che si è persa la grazia. La vera grazia postula che all'ente percepito offriamo l'assenso e l'adesione così come lo percepiamo; la fede morta invece non è se non un assenso parziale, col quale aderiamo alla verità e alla realtà percepita senza che aderiamo anche alla divina bontà.

2° La fede morta è vera fede. Questo sia perché l'oggetto della fede è soprannaturale, sia perché lo stesso assenso della fede morta è l'atto della volontà soprannaturale, cioè opera della grazia.

Con più chiarezza e spiegazione, il Concilio Vaticano propose la dottrina del Tridentino con queste parole: «Benché, dunque, l'assenso alla fede non sia un cieco impulso dell'anima, tuttavia nessuno riesce ad aderire alla verità del Vangelo nel modo necessario per il conseguimento dell'eterna salvezza senza l'illustrazione e l'ispirazione dello Spirito Santo, il quale dà a tutti soavità nel consentire e credere alla verità. Pertanto, la stessa fede, anche quando non opera per la carità, è dono di Dio, e il suo atto è opera ordinata alla salvezza, con cui l'uomo presta a Dio obbedienza libera, cooperando e consentendo alla sua grazia, alla quale però può sempre resistere»⁵⁹.

E il canone V definisce: «Se qualcuno dirà che l'assenso alla fede cristiana non è libero, ma che si produce necessariamente dagli argomenti della ragione umana; ovvero che

la grazia di Dio è necessaria alla sola fede viva che opera per la carità: sia anatema»⁶⁰.

3° Chi ritiene la sola fede morta, non cessa di essere un vero cristiano. Infatti, a costituire un cristiano è sufficiente il carattere, che anche senza la fede viva può consistere.

ARTICOLO II

L'essenza della grazia dalla parte di Dio.

Mirabile trasformazione quella che avviene nell'uomo, quando per la percezione di Dio è condotto all'ordine soprannaturale della grazia. È effetto dell'operazione di Dio che crea in lui un nuovo sentimento intellettuale, una nuova volontà, e quindi una nuova creatura, un nuovo uomo, che secondo Dio è creato nella giustizia e santità della verità (cf. *Ef* 4,24).

Volendo investigare la natura di questa divina operazione, dimostreremo singolarmente che essa è un'operazione *1° reale, 2° deiforme, 3° triforme.*

§ 1. L'azione reale della grazia

Benché Dio con la grazia operi nell'essenza dell'anima intellettuale, tuttavia l'azione non è *ideale*, ma reale. L'azione reale si distingue da quella ideale, come *la cosa* dall'*idea*: infatti l'azione ideale è quella che accompagna la manifestazione dell'idea; al contrario, l'azione reale non è se non della cosa sussistente.

1° Abbiamo detto che l'azione ideale è quella che *accompagna* la manifestazione di qualche idea, non che viene effettuata dall'idea. Infatti, l'idea non è qualche cosa di *agente*, ma solo *manifestativa*, cioè è un oggetto intelligibile, col quale conosciamo le cose; ma questa cognizione delle cose non congiunge noi con le cose stesse, ma solo con le idee delle cose.

Se quindi all'oggetto intelligibile risponde il *soggetto* intelligente, la cui *azione di intendere* accompagna sempre la manifestazione dell'idea, certamente si è soliti attribuire anche una certa azione alle idee.

Ma se vogliamo parlare in modo appropriato, l'azione che è detta ideale non è azione dell'idea, ma del soggetto

che intuisce l'idea: peraltro, la stessa azione del soggetto per la prima volta non viene suscitata se non con un atto creativo, col quale viene costituita l'anima intellettuale.

Per il fatto poi che l'azione ideale non è se non *manifestativa*, si deve dire che le idee sono entità fredde, inefficaci, e tanto più fredde e inefficaci quanto più sono astratte e negative e remote rispetto alle percezioni fantastiche e sensitive.

2° Al contrario le cose sussistenti *agiscono* veramente in noi e sono sentite da noi, perché sono unite a noi per l'apprensione o percezione che abbiamo dell'attività che agisce in noi.

La grazia è percezione di Dio, cioè è percezione dell'Ente essenzialmente reale e sussistente, ed include una *reale azione* dell'ente percepito. Dunque, l'azione di Dio è azione reale, con la quale Dio effettua la percezione di se stesso nell'essenza della nostra anima.

Ciò avviene anche per questa ragione. Dio solo è *causa efficiente* della grazia: infatti, chiunque capisce che è assurdo dire che è effettuato dalla natura ciò che è sopra la natura⁶¹.

Dunque, la causa efficiente è necessariamente reale, poiché è quella che opera *con azione reale*. Perciò, l'azione della grazia è reale. Inoltre, la percezione di Dio avviene in noi per creazione, che è un atto reale, col quale l'ente reale viene posto in atto. Ne consegue che Dio è percepito per un'azione reale di Dio stesso.

Tutte queste affermazioni risplendono così per se stesse che non ci sarebbe bisogno di confermarle con molte argomentazioni. Tuttavia, ci siamo soffermati un po' perché in questa distinzione tra l'azione ideale e reale brilla la distinzione importantissima tra la *rivelazione esteriore* e quella *interiore*, cioè – secondo la locuzione utilizzata moltissimo nelle Sacre Scritture – tra la *legge di Mosè e la grazia di Cristo*.

A stento infatti c'è un'altra verità che venga inculcata maggiormente nel Nuovo Testamento, quanto l'*inefficacia* della legge antica a muovere la volontà al bene e l'*efficacia* della grazia di Cristo ad operare ciò. Tutta la lettera di san Paolo ai Romani è un mirabile commento di questa verità.

La ragione sta in questo. La legge mosaica offriva alle menti nude idee, o la semplice nozione dei doveri, senza portare soccorsi alla volontà, perché la verità ideale non è corroborante, ma solo manifestativa; al contrario la grazia di Cristo aggiunge alle idee, che sono contenute nella legge, la forza della sua azione reale e le infiamma con un certo fuoco, così che la volontà sia accesa ad amare e sperare quelle cose che conosce. Di qui quella frase: «Attraverso Mosè è stata data la legge, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17).

E sant'Agostino scrisse un libro, che intitolò *Lo spirito e la lettera*, per spiegare quella frase: «La lettera uccide, lo spirito invece vivifica» (2Cor 3). In quest'opera, il santo Dottore cerca di rendere chiara la distinzione che c'è tra la legge e la grazia, scrivendo, tra l'altro, chiaramente: «È chiaro dunque che se manca il regime nuovo dello Spirito, il regime vecchio della lettera, invece di liberarci dal peccato ci rende piuttosto colpevoli con la conoscenza del peccato»⁶². E altrove: «Sotto l'Antico Testamento, la legge minacciava, non aiutava; comandava ma non guariva; scopriva il male ma non lo eliminava. Solo preparava ad accogliere il medico che sarebbe venuto, pieno di grazia e di verità»⁶³.

In conclusione, non sarà estraneo alla realtà osservare che i pelagiani, acerrimi nemici della Grazia di Cristo, non poterono capire la necessità della grazia per compiere la legge, perché non fecero alcun conto della distinzione tra l'azione ideale e quella reale. Messa da parte questa distinzione, non potevano capire come nella legge ci sia la forza unicamente

manifestativa e direttrice delle azioni, ma non ci sia la forza che corrobora la volontà; ovvero, che la legge offre solo la *cognizione* del bene, non però *l'aiuto* per compierlo.

A ragione quindi il Concilio di Milevi emanò questo canone contro i pelagiani: «Piacque che sia dichiarato anatema se qualcuno dirà che la grazia della giustificazione è data a noi per questo scopo, perché ciò che decidiamo di fare per libero arbitrio sia più facile adempierlo con la grazia; come se, pur senza la grazia, non propriamente in modo facile, ma anche senza di essa possiamo adempiere ai comandamenti divini»⁶⁴.

Agostino quindi proclama giustamente: «Quanto a questi precetti, nessuno può adempierli con le sole proprie forze, ma dev'essere aiutato dalla grazia di Dio»⁶⁵. Ciò tuttavia non impedisce che lo stesso Agostino insegni, in altra parte, che la stessa grazia possa essere chiamata *legge*, perché essa stessa è una luce, ma luce soprannaturale, che non è solo legge, ma anche *aiuto*.

A questo punto, credo che quanto esposto circa l'azione reale della grazia sia sufficiente.

§ 2. L'azione deiforme della grazia

Ogni operazione divina è reale, essendo operazione dell'ente reale e sussistente essenzialmente: perciò la creazione e la conservazione delle creature sono operazioni reali. Ma non ogni operazione divina e reale è operazione *deiforme*: infatti chiamiamo *operazione deiforme* solo quella della quale Dio non è solo il principio, ma anche il termine.

Dio è principio e causa della grazia, e insieme è termine; perciò l'operazione della grazia è da chiamare deiforme. Da questo consegue che l'operazione deiforme prima fra le altre fu l'Incarnazione del Verbo di Dio, perché *causa* e *principio* dell'Incarnazione fu la Santa Trinità: *il termine*, poi, *la stessa persona del Verbo*.

Ciò detto, per dimostrare che l'operazione della grazia è deiforme si devono dimostrare da parte nostra due affermazioni:

A) Dio è il termine di questa operazione.

B) Di essa Dio è principio e causa, non solo efficiente, ma anche formale.

A) Il termine dell'azione deiforme, che è Dio percepito dall'uomo.

Dalla stessa definizione della grazia emerge che Dio è il termine dell'operazione della grazia: infatti, se la grazia è la *percezione di Dio*, Dio attraverso la grazia comunica se stesso all'uomo, offrendo se stesso come *termine* alla percezione umana.

Gioverà però in una cosa di tanta importanza ascoltare la dottrina dei Padri, presso i quali fu esplorato e perpetuato che Dio con la grazia è *posseduto* dall'uomo, e che *abita* nell'anima santificata. Questa dottrina è espressa da essi con parole chiare, precise e veementi, e non si può in nessun

altro modo spiegare se non dicendo che Dio è il termine dell'operazione della grazia. Per non essere prolissi, riferiremo solto tre tra le innumerevoli testimonianze dei Padri.

1° In primo luogo, venga la testimonianza del celebre Didimo cieco alessandrino, che lo stesso Dottore Massimo consultava per comprendere le Sacre Scritture. Didimo avverte che alcuni uomini nelle Sacre Scritture vengono detti *pieni di Spirito Santo*. Ma nessuna creatura può riempire un'altra, perché essa stessa ha bisogno di essere riempita: quindi, conclude Didimo, lo Spirito Santo abitante in tali uomini è Dio.

Ecco le parole dell'esimio cieco: «Così alcuni [personaggi] sono definiti pieni di Spirito Santo: nessuno però, sia nella Scrittura che nella vita ordinaria, è indicato come pieno della creatura. In realtà, né la Scrittura né il parlare ordinario pretende questo, cioè che tu dica che un tale è pieno dell'angelo, del trono, della dominazione. Questo modo di dire si addice solo alla natura divina»⁶⁶. E poco appresso: «La presenza dell'angelo o di un altro essere dotato di natura superiore ma creata, non riempie la mente e l'anima, perché anche lui è riempito da un altro. Come chi prendendo dalla pienezza del Salvatore abbonda della sapienza, della virtù, della giustizia e della parola di Dio, così chi è ripieno di Spirito Santo subito è ricolmato di tutti i doni di Dio: della sapienza, della scienza, della fede e delle altre virtù. Ma chi riempie tutte le creature, che possono ricevere la virtù e la sapienza, non fa parte di quegli esseri che arricchisce [dei suoi doni]. Da ciò ne consegue che è di una sostanza diversa da quella di tutte le creature»⁶⁷. E alla fine del libro II della stessa opera scrive: «nessuna creatura, secondo la sostanza, può riempire l'anima o la mente dell'uomo ad eccezione della sola Trinità»⁶⁸.

A queste parole, è lecito argomentare così. L'uomo non può essere riempito e saziato pienamente se non è riempito da un bene infinito e perfetto, che è Dio. Gli uomini santi

sentono soprannaturalmente che esso è in loro e che da esso sono saziati pienamente. Dio però è tale che non può essere posseduto con la nuda cognizione che qualcuno ha di lui, perché la cognizione di qualche cosa dista molto e immensamente dal possesso della cosa. Perciò il possesso di Dio consiste nella percezione della stessa sostanza di Dio, e propriamente nel fatto che qualcuno abbia Dio come termine della propria percezione.

2° San Cirillo alessandrino dimostra l'inabitazione della sostanza divina nelle anime dal fatto che nelle Scritture gli uomini santi sono chiamati *templi di Dio*, e addirittura *dèi*. «Siamo stati chiamati e siamo templi di Dio» dice il Dottore dell'Incarnazione, «e dèi, perché? Chiedilo ai nostri avversari, se veramente siamo partecipi di una grazia semplice e priva di esistenza individuale. Ma non è affatto così. Siamo templi di uno Spirito che esiste e sussiste: grazie a lui siamo stati chiamati dèi, perché abbiamo partecipato della natura divina e ineffabile attraverso la comunione con lui»⁶⁹.

Appoggiati a tali parole di san Cirillo, possiamo fare questo ragionamento. Gli uomini sono chiamati templi di Dio e dèi. Ma non possono ricevere un titolo di questo genere, per il fatto che Dio per la sua immensità è presente a tutte le cose, anche inanimate, specialmente perché tutte le cose sono termine del suo atto creativo; in questo senso, la Lettera agli Ebrei dice che noi viviamo e ci muoviamo e siamo in Dio, altrimenti non solo gli uomini santi, ma anche le cose irrazionali e inanimate sarebbero da chiamare templi di Dio e dèi. Nemmeno questi nomi possono essere attribuiti agli uomini giusti soltanto naturalmente, dato che senza dubbio riconoscono Dio conosciuto idealmente, perché Dio non è un'idea, ma è una realtà sussistente. Rimane quindi che gli uomini siano templi di Dio e dèi, in quanto sentono e conoscono e amano, e quindi possiedono la sostanza divina.

Dal momento che questo non è altro che percepire Dio, cioè avere Dio come termine della propria apprensione, consegue che Dio sia il termine dell'operazione della grazia.

3° Infine, possiamo confermare la stessa verità con la preclara testimonianza di san Basilio. «L'immagine che viene realizzata, mentre viene trasferita dall'esemplare, riceve la somiglianza nella materia, e diviene partecipe del suo carattere, dove con gli artifici delle mani fu impressa l'immaginazione. Così il pittore, così lo scultore, così chi fa una statua d'oro o di bronzo, ricevuta la materia, guarda all'esemplare, assume la figura della cosa che ha contemplato, imprime questa nella materia. Che se gli uomini non possono informare le materia alla similitudine se non partecipano delle loro idee, come la creatura ascenderà alla somiglianza di Dio, se non sia resa partecipe del carattere divino? Ma il carattere divino non è come quello umano, ma è vivente, e veramente immagine esistente effetrice di immagine, di cui, mentre tutte le cose sono partecipi, vengono costituite immagini di Dio. Immagine di Dio è Cristo *che è l'immagine del Dio invisibile* (Col 1,15); immagine del Figlio è lo Spirito; e coloro che di lui sono partecipi, vengono resi conformi al Figlio, secondo ciò che è scritto: «*Quelli che ha conosciuto prima e ha predestinato ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, ecc.*»⁷⁰.

Queste parole dicono chiarissimamente che l'uomo non ascende per grazia alla somiglianza di Dio, né all'ordine soprannaturale, se non per la partecipazione del carattere *divino, vivente, esistente*, cioè per la partecipazione della sostanza divina: perciò, la sostanza divina, cioè Dio, è il termine dell'operazione della grazia.

B) *Il principio dell'azione deiforme, che è Dio in quanto è causa non solo efficiente, ma anche formale della grazia.*

Dopo che abbiamo dimostrato che Dio è il termine dell'operazione della grazia, è nostro compito esporre che Dio è principio e causa della grazia non solo *efficiente*, ma anche *formale*.

I. Che Dio è la causa efficiente della grazia, è una cosa esplorata e affermata da tutti i teologi. Questa dottrina potrebbe essere confermata con queste ragioni.

1° Dio solo è l'Ente essenzialmente soprannaturale; l'uomo invece è detto soprannaturale solo per partecipazione. In altre parole, solo l'Ente essenzialmente soprannaturale può essere causa efficiente della grazia. Perciò Dio è causa efficiente della grazia.

2° La grazia è percezione di Dio. Certo Dio, che è l'Ente essenzialmente adèspota, cioè non soggetto al dominio o alla servitù di nessuno, non può essere percepito se non da quelli ai quali spontaneamente e gratuitamente si offre da percepire. Dunque, solo Dio può esibire se stesso alla nostra percezione: ossia, egli solo può essere la causa efficiente della grazia.

3° L'operazione della grazia è un atto di creazione. Ora, solo Dio può essere causa efficiente dell'atto della creazione. Dunque, solo Dio è causa efficiente della grazia.

II. Se però si apre la questione se Dio sia anche causa *formale* della grazia, non c'è molto accordo tra i teologi. Noi non possiamo scioglierla, se prima non avremo prospettato una nozione genuina della causa formale, ossia della forma.

La causa formale (ossia la forma di qualche ente), se parliamo in generale, è "quell'elemento che costituisce l'ente nell'atto". S. Tommaso definisce la forma: «il principio in forza del quale un essere immediatamente opera»⁷¹.

La causa formale, ovvero forma, è presa in due significati: in quello proprio e in quello meno proprio. La causa formale, o forma nel significato meno proprio, è duplice: *metaforica* e *fenomenale*. La causa formale, cioè forma propriamente detta, è parimenti duplice: *oggettiva* e *soggettiva*.

Occorre che investighiamo queste quattro nozioni di causa formale, per poter spiegare in che senso si possa chiamare Dio causa formale e forma della grazia.

1° La forma *metaforica*, o detta così per sineddoche, è un elemento estraneo all'ente, perché agendo nell'ente lo muta e lo conforma a se stesso: in questo senso il fuoco è detto forma del ferro incandescente. Ma, se vogliamo limare questa cosa più sottilmente, si dovrà distinguere tra il ferro e il fuoco, e la modalità apportata al ferro, che è l'incandescenza. Questa modalità del ferro si può dire forma del ferro, ma *fenomenale*, della quale diremo più sotto. Il fuoco invece, se proprio vogliamo parlare con proprietà, non è se non causa efficiente, che imprime al ferro quella forma; perciò si dice forma solo metaforicamente, cioè per sineddoche. In questo senso metaforico, Dio può essere chiamato forma dell'operazione della grazia, in quanto davvero è la causa efficiente di esso.

Da qui si spiegano alcune locuzioni dei santi Padri, che insegnano che lo Spirito Santo comunica all'anima il suo calore, cioè la carità, come il fuoco comunica al ferro la natura e l'efficacia: così san Basilio⁷² e san Cirillo di Gerusalemme⁷³. Da qui si capisce anche la similitudine con la quale san Cirillo alessandrino paragona lo Spirito Santo abitante nell'anima agli aromi, i quali, se sono nelle vesti, esprimono in esse la sua fragranza⁷⁴. Da qui si dice che la congiunzione di Dio con l'anima si può paragonare alla mistura del vino con l'acqua fatta dal sacerdote nella celebrazione.

Queste similitudini sono da comprendere in modo sano: è chiaro, infatti, che in Dio non si può porre nessuna moda-

lità o mutazione, come queste metafore del fuoco, dell'odore e del vino, per designare la causa metaforica formale della grazia, e la stessa cosa è per la causa efficiente.

2° La forma *fenomenale* ha luogo nelle sensazioni. Nelle sensazioni corporee, con le quali percepiamo i corpi, è da distinguere la stessa *sensazione* – per esempio del colore, sapore, suono, ecc., che è un modo o una mutazione dei nostri sensi – dalla *percezione* del corpo agente in noi.

Il corpo è riconosciuto da tutti come forma della sensazione. In verità, non è se non forma fenomenale: infatti, l'attività del corpo rimane tutta nel corpo cui appartiene; in noi davvero niente rimane, tranne la mutazione soggettiva del senso, la sensazione del colore, del sapore, del suono, ecc. con la quale congiungiamo a noi la nozione del corpo fenomenale, attribuendo al corpo ciò che è in noi.

Dio, invece, non è – e non può essere in nessun modo – causa formale fenomenale, o forma fenomenale della grazia, perché non possiamo attribuire a Dio il nostro modo di essere, senza che sovvertiamo dalle fondamenta: una cosa è quando si tratta di Dio, un'altra è quando si tratta dei corpi. Concludiamo, dunque, che Dio non è la forma fenomenica della grazia.

Queste riflessioni hanno riguardato la causa formale impropriamente detta. Ora passiamo a parlare della causa formale o forma propriamente detta.

3° La forma *soggettiva* dell'ente è “elemento dell'ente, così costitutiva che sia parte della sua stessa natura”. In questo senso, la forma soggettiva del corpo è quella forza con la quale il corpo sussiste, e la forma soggettiva del nostro corpo vivo è la stessa anima razionale.

In questo modo, le forme soggettive costituiscono *un tutt'uno* con lo stesso ente informato, dal quale anch'esse ricevono in qualche modo, per il fatto che lo informano. In

questo senso, né Dio è forma dell'anima santificata per grazia, né lo stesso Verbo è forma della natura umana assunta attraverso l'Incarnazione, perché il Verbo divino non è convertito nella natura umana, né ha ricevuto alcuna modalità o mutazione da essa.

Se invece chiamassimo Dio forma soggettiva dell'anima santificata dalla grazia, cadremmo in un errore molto simile a quello che insegnavano i manichei, i quali divulgarono che lo spiracolo della vita, infuso da Dio nel primo uomo, era una particella della natura divina, che passa in parte della natura umana.

Agostino impugnò tale errore, ed è bene guardare al passo dove insegna che lo spiracolo della vita naturale è da intendersi «in modo da non credere che quella – chiamiamola così – parte della natura di Dio si fosse cambiata nell'anima umana e in modo da esser costretti a dire che la natura di Dio è mutevole, come affermano cotesti manichei i quali però, riguardo al loro errore, sono messi dalla verità con le spalle al muro»⁷⁵.

Ratificato e fisso, quindi, che Dio non è la causa formale *soggettiva* dell'anima santificata dalla grazia, né la causa formale *fenomenologica* della grazia, si può tuttavia dire che è la causa formale *metaforica*, sia per sineddoche, sia perché egli è causa efficiente della grazia.

4° Ora rimane da vedere se Dio sia causa formale *oggettiva* dell'operazione della grazia. La causa formale (ossia oggettiva) dell'ente, è “quell'elemento dell'ente, col quale l'ente è costituito in atto, in modo tale però che in nessun modo si confonda con l'ente costituito, né da questo riceva qualche modalità o mutazione”.

Questo tipo di elemento è l'*idea dell'essere*, che attiene all'intelletto naturale: infatti, la manifestazione dell'essere ideale costituisce l'intelletto naturale, senza che però l'idea

sia confusa col soggetto intelligente, o che essa riceva qualche modificazione da questo.

Ciò detto, diciamo che Dio è la causa formale *oggettiva* della grazia; e questo lo dimostriamo, considerando la grazia sia dalla parte dell'uomo, sia dalla parte di Dio.

1. La grazia, se è guardata dalla parte dell'uomo, è percezione di Dio che si ha attraverso il sentimento intellettuale, col quale Dio è sentito e conosciuto dall'anima. Né può accadere che quell'Ente che è insieme realmente esistente e intelligibile sia percepito diversamente che per il sentimento intellettuale. Può essere percepito dall'intelletto, ed è capace di agire nell'anima intelligente, concetto che è accettato presso gli scrittori di argomenti sacri, il cui motto è: «*soltanto la Trinità penetra nell'anima*»⁷⁶. Dio dunque agisce con la grazia nell'intelletto immediatamente e direttamente.

La forma dell'intelletto è l'oggetto, e soltanto l'oggetto può agire nell'intelletto. Dunque, Dio, percepito attraverso l'intelletto (elemento essenziale), agisce nell'intelletto come un *oggetto*, cioè come la causa formale oggettiva. Per questo, sant'Agostino scrive dell'intelletto naturale: «è formato dalla verità stessa senza l'intervento di qualche sostanza»⁷⁷, e scrive dell'intelletto soprannaturale: «Dio può formare il nostro spirito giustificandolo»⁷⁸; «Allora mi stabilizzerò e consoliderò in te *nella mia forma, la tua verità*»⁷⁹. La verità è la causa formale obiettiva dell'intelletto naturale; Dio invece è la causa formale obiettiva dell'intelletto soprannaturale.

2° Lo stesso accade se si considera la grazia dalla parte di Dio. Infatti, Dio è l'essere sostanziale (cioè, l'essenza): questa negli altri enti si distingue dalla sostanza, ma in Dio non si distingue, dal momento che gli altri enti possono essere pensati come solo possibili, Dio invece non può essere pensato se non come sussistente, in quanto la nozione di un Dio pensato soltanto possibile ripugna.

La grazia è la percezione di Dio e proprio dell'essere sostanziale. L'essere è oggetto proprio solo dell'intelletto e sua causa formale obiettiva, come insegna san Tommaso: «L'essere è l'oggetto proprio dell'intelligenza»⁸⁰; «il primo principio formale è l'essere e il vero nella sua universalità, oggetto dell'intelligenza»⁸¹; e Dio non può essere percepito se non attraverso l'intelletto. Dunque, Dio – percepito attraverso l'operazione della grazia – è la forma obiettiva dell'anima che percepisce.

Ma piace rafforzare questa conclusione con l'autorità dei Santi Padri. San Cirillo alessandrino espone apertamente la nostra dottrina, affermando che Dio non può essere partecipato all'uomo se non direttamente e immediatamente. Dice infatti: «Non si può assolutamente immaginare una creatura deifica: questa prerogativa spetta solo a Dio»⁸².

Senza dubbio, Dio è partecipato all'uomo per grazia, con la quale viene reso partecipe della natura divina. Siccome non può partecipare se non immediatamente, cioè congiungendo sé stesso alla natura umana e informandola – e ripugna che la informi soggettivamente –, dunque resta che Dio partecipi se stesso alla natura umana come causa formale oggettiva. «Abitando in noi la creatura», dice nuovamente san Cirillo, «non siamo partecipi della divinità, ma della creatura»⁸³. Questo è lo stesso che dire che Dio è la causa *formale della grazia*.

San Basilio Magno più chiaramente espone questa dottrina scrivendo: «Ebbene, in quanto lo Spirito Santo perfeziona gli esseri dotati di ragione e fa loro raggiungere l'eccellenza, egli ha ragione d'essere chiamato "forma". Colui infatti che non vive più secondo la carne, ma è condotto dallo Spirito di Dio ed è chiamato figlio di Dio, fatto conforme all'immagine del Figlio di Dio, è detto spirituale. E come nell'occhio sano si trova la capacità di vedere, così nell'anima purificata v'è la forza operante dello Spirito»⁸⁴.

Con queste parole, il santo Dottore non solo afferma che lo Spirito Santo è la forma dell'anima, ma anche la forma obiettiva, nel modo in cui è forma dell'anima razionale, cioè intellettiva.

Le parole seguenti manifestano maggiormente tutto ciò. Con esse viene istituito un confronto tra il possesso con il quale l'anima santificata possiede lo Spirito Santo e il possesso con il quale l'anima tiene qualche scienza, il quale certamente non è forma soggettiva ma oggettiva del possessore. Così dice il santo Dottore: «Anche l'arte infatti è in potenza nell'artista, in atto lo è allorché egli operi a sua norma. Altrettanto lo Spirito da una parte è sempre presente a chi ne è degno, dall'altra parte opera secondo la necessità»⁸⁵.

Con san Basilio si accorda san Gregorio Magno, scrivendo: «Chi desidera Dio con tutta l'anima, possiede già l'oggetto del suo amore. Nessuno infatti potrebbe amare Dio senza possedere questo oggetto del suo amore»⁸⁶. Questo è lo stesso che dire che non può essere amato Dio se non lo si possedesse, cioè se non fosse congiunto con noi. Davvero Dio non può essere congiunto con noi come una forma soggettiva, questo infatti ripugna: rimane dunque che sia congiunto come forma oggettiva⁸⁷.

La dottrina di san Tommaso su questo sembra all'inizio un po' ambigua, specialmente se si deve credere ai tomisti, i quali ritengono che Dio non sia la forma oggettiva della grazia.

Per esempio, il santo Dottore scrive: «Dio è la vita dell'anima come causa efficiente; l'anima invece è la vita del corpo come causa formale. Ora, tra la forma e la materia non ci possono essere elementi intermedi: poiché la forma da se stessa informa la materia, o il soggetto. Invece la causa agente non informa il soggetto con la sua sostanza, ma mediante la forma che essa produce nella materia»⁸⁸.

Ma la mente di san Tommaso non è aliena dalla dottrina che abbiamo esposto sopra, poiché egli chiarissimamente insegna che Dio è la forma oggettiva delle anime beate in cielo. «Quando un intelletto creato vede Dio per essenza, la stessa essenza di Dio diventa la forma intelligibile dell'intelletto»⁸⁹. E di nuovo: «La forma, con la quale l'intelletto che vede Dio per essenza vede Dio, è la stessa essenza divina; né tuttavia segue che sia forma quella che è parte della cosa nell'essere»⁹⁰.

Allo stesso santo Dottore risulta provato che la grazia e la gloria si riferiscono allo stesso genere, e la grazia non è altro che l'inizio della gloria⁹¹. Dunque, il lume della grazia e il lume della gloria si riferiscono allo stesso genere; e perciò come questo lume è la forma obiettiva dell'anima beata, così si deve dire che quel lume è forma obiettiva dell'anima giusta.

Tutto ciò appartiene alla dottrina dei Santi Padri, i quali affermano che non solo riguardo al possesso Dio è la *forma* della nostra anima santa, ma a questa forma attribuiscono anche tutte le proprietà genuine della forma oggettiva.

Queste proprietà si possono ridurre a queste due.

1° La prima proprietà della forma oggettiva è posta in questo, che essa in nessun modo riceva nessuna modalità o mutazione dall'ente di cui è forma. Dio però è forma dell'anima santa, colui che in essa opera come Creatore; ma il Creatore, né riceve, né può ricevere alcuna modalità dalla sua creatura che ancora non esiste, ma che incomincia ad esistere attraverso l'atto creativo.

Questo lo propone Didimo alessandrino, il quale afferma che lo Spirito Santo *può essere ricevuto*, ma davvero non è *ricevente*: può certamente essere ricevuto dalla creatura, ma non può riceverla in sé, poiché opera in essa come Creatore. Ecco le sue parole: «[Dio, essendo buono, è fonte e principio di beni e, pertanto,] rende buoni coloro ai quali si comunica.

Egli, infatti, è il bene sussistente e non è reso buono da un altro essere: è per questo che egli è fonte di partecipazione, ma non partecipa [del bene di un altro]. Dunque, è chiaro che lo Spirito Santo non solo non appartiene alle creature corporali ma nemmeno a quelle incorporali, perché gli altri esseri ricevono questo dono di santificazione, mentre lo Spirito Santo non solo non può ricevere la santità [donatagli da altri], ma lui stesso soprattutto ne è il dispensatore ed il creatore»⁹².

2° L'altra proprietà della forma oggettiva consiste in questo, che essa non sia confusa con l'ente di cui esiste come forma. Questa proprietà di solito è espressa con la similitudine del sigillo accettata da san Paolo (*Ef* 4,30): il sigillo infatti tocca la cera e imprime la sua forma ad essa, ma continua ad essere integro, né si confonde con la cera. Questa similitudine è molto utilizzata di santi Padri⁹³.

A noi sarà sufficiente, a modo di conclusione, riportare alcune parole dal dialogo VII di san Cirillo alessandrino con Ermia: «C. Non diciamo che l'uomo sulla terra è stato fatto a immagine di Dio? – E. Come no? – C. Quello che incide in noi l'immagine divina e imprime come un sigillo la bellezza trascendente non è lo Spirito? – E. Ma non in quanto Dio, dice, bensì come ministro della grazia divina. – C. Non lui, quindi, è impresso in noi, ma la grazia tramite lui. – E. Così sembra. – C. Allora bisognava chiamare l'uomo *immagine della grazia* e non *immagine di Dio*»⁹⁴.

§ 3. L'azione triforme della grazia

Dalle cose dette, risulta chiaro che l'operazione *divina* differisce molto dall'operazione *deiforme*. Infatti, l'operazione divina è quella di cui Dio è *principio*; invece viene chiamata vera operazione quella nella quale Dio è *principio* e anche *termine*. Perciò la creazione è operazione divina, ma non deiforme, perché la creatura – che è il termine della creazione – non è Dio, né è informata necessariamente dalla sostanza divina.

San Paolo afferma a proposito degli uomini costituiti nell'ordine naturale che essi vivono, si muovono e sono in Dio. Tuttavia lo stesso Apostolo chiarisce le sue parole, quando dice che Dio non è *lontano* da ciascuno di noi (*At 17,27*): può infatti un qualche ente essere adiacente a noi, senza che da noi sia percepito o che a noi si manifesti. Al contrario, l'operazione della grazia è operazione deiforme, perché da noi viene percepita la stessa sostanza divina, e a noi viene congiunta.

Ciò posto, cioè l'esser congiunti per grazia alla sostanza divina, diciamo che la sostanza divina necessariamente sussiste nelle tre persone, che non sono altro se non la divina sostanza *in quanto* contiene le sue tre proprie e distinte relazioni sussistenti: esse sono la relazione della paternità, la relazione della figliazione e la relazione della processione.

Perciò, se l'operazione con la quale la sostanza divina viene congiunta alla natura umana ed è in modo tale che nell'uomo generi un trino sentimento deiforme che corrisponda alla tre persone divine, è chiaro che questa operazione si possa e si debba chiamare *triforme*.

Quindi, quando chiamiamo triforme l'operazione della grazia, vogliamo dire solo questo: che l'operazione di questo tipo produce in noi un sentimento triplice delle tre persone divine, cioè *che l'augustissima Trinità è termine dell'operazione della grazia e insieme forma dell'anima santificata*.

Perciò si devono dimostrare due cose:

1° il fatto dell'operazione della grazia, la quale operazione della grazia abbiamo visto che è davvero triforme;

2° l'ordine di questa operazione, cioè l'ordine col quale le tre persone divine si manifestano a noi e da noi sono percepite.

1. Il fatto dell'azione triforme

Affinché dimostriamo che l'operazione della grazia è presente nel Nuovo Testamento, cercheremo di dimostrare che attraverso la grazia del Nuovo Testamento le tre persone divine sono comunicate all'anima santificata. Questa dottrina nelle Sacre Scritture e negli scritti dei santi Padri è proposta così chiaramente, che sembra che si possa dire che possa appartenere alla fede teologica.

1° Nelle Sacre Scritture ci sono le parole conosciutissime di Cristo: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23).

Queste parole i santi Padri le compresero a proposito dell'operazione della grazia. Infatti, in un passo, Juan de Maldonado, esimio interprete dei santi Vangeli, scrive: «Non trovo autore stimato, che non interpreti queste parole non in altro significato, se non della [loro] venuta con la grazia negli animi degli uomini. Così sembra che hanno inteso Agostino, Crisostomo, Cirillo, ambedue i Teodoro, Leonzio, Beda, Teofilatto ed Eutimio»⁹⁵.

Lo Spirito Santo qui non è nominato, ma nessuno può dubitare che sia sottinteso, sia perché dove sono il Padre e il Figlio, lì non può essere assente lo Spirito Santo, sia perché poco prima Cristo aveva detto: «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché *rimanga* con voi

per sempre» (Gv 14,16). Dunque, sono presenti nell'anima santificata attraverso la grazia di Cristo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo abitanti in essa.

Frequentemente si legge nel Nuovo Testamento che l'una o l'altra delle persone divine rimangono nell'anima del giusto, tanto che il detto «*Solo la Trinità penetrerà nella mente*»⁹⁶ ottiene posto presso i teologi.

II° Dagli scritti dei Padri, per non essere prolissi, portiamo quattro testimonianze.

Tra i Padri greci, san Cirillo scrive: «Nel modo dunque, per cui il Figlio è l'immagine assolutissima del Padre, chi riceve il Figlio, riceve anche il Padre, così, conservando la stessa modalità di analogia, chi riceve l'immagine del Figlio, che è lo Spirito, riceve certamente con esso anche il Figlio e il Padre che è nel Figlio»⁹⁷.

Sant'Atanasio: «E infatti, come chi ha visto il Figlio vede il Padre, così chi ha lo Spirito Santo ha il Figlio, e avendolo è tempio di Dio. Scrive infatti Paolo: *Non sapete che siete tempio di Dio, e che lo spirito di Dio abita in voi?*»⁹⁸.

Tra i latini, sant'Ambrogio dice: «Dunque lo Spirito viene [con la grazia], così come viene il Padre, poiché dove c'è il Padre, lì c'è anche il Figlio, e dove c'è il Figlio, lì c'è anche lo Spirito Santo. Non bisogna, quindi, credere che lo Spirito venga *separatamente*. [...] Forse che il Padre viene corporalmente? Così, dunque, viene anche lo Spirito, nel quale, quando viene, piena è la presenza del Padre e del Figlio»⁹⁹.

Sant'Agostino ragiona così: «Esiste dunque una manifestazione interiore di Dio, assolutamente sconosciuta agli empi, ai quali né il Padre né lo Spirito Santo si manifesteranno mai»¹⁰⁰. Queste parole del Dottore della grazia sono da stimare molto, anche se qui non parla espressamente della grazia.

Poco dopo soggiunge: «Affinché nessuno concluda che solamente il Padre e il Figlio, senza lo Spirito Santo, fissano la loro dimora presso chi li ama, richiami alla mente quanto il Signore ha detto prima a proposito dello Spirito Santo: “il mondo non lo può ricevere perché non lo vede né lo conosce; voi invece lo conoscerete, perché rimarrà presso di voi e sarà in voi” (Gv 14,17). Ecco, dunque, che anche lo Spirito Santo, insieme al Padre e al Figlio, fissa la sua dimora nei fedeli, dentro di loro, come Dio nel suo tempio. Dio Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo, vengono a noi quando noi andiamo a loro: vengono a noi soccorrendoci, noi andiamo a loro obbedendo; vengono a noi illuminandoci, noi andiamo a loro contemplandoli; vengono riempiendoci della loro presenza, noi andiamo accogliendoli»¹⁰¹. E di nuovo: «fissa la sua dimora nei fedeli, dentro di loro, come Dio nel suo tempio, Dio Trinità»¹⁰².

Da queste autorevolissime testimonianze delle Scritture e dei santi Padri è evidente che le tre persone divine comunicano con l'anima attraverso la grazia, e fanno dimora in lei.

Le tre persone divine non possono dividersi dalla sostanza divina, poiché sono la stessa sostanza divina, giacché contiene le tre distinte, intrinseche e sussistenti relazioni. Quindi attraverso la grazia viene percepita da noi, e a noi si congiunge, la sostanza divina sussistente in tre divine persone. La sostanza divina si congiunge all'anima santa con l'operazione deiforme, cioè per l'operazione, di cui Dio sia simultaneamente principio e termine. Attraverso l'operazione della grazia, l'anima si congiunge alla tre persone divine, come al principio e al termine della medesima operazione.

Questo è lo stesso che dire che l'operazione della grazia è triniforme, cioè che la Trinità è il termine della grazia, o anche che è termine dell'operazione della grazia, e forma dell'anima santificata.

COROLLARIO

Dal fatto che l'operazione della grazia è operazione triforme consegue che il sentimento che viene suscitato da questa operazione della grazia, benché *unico* nell'essenza, sia *trino* nel modo o forma, perché alla causa deve rispondere un effetto.

La conseguenza logica di questa verità brilla con evidenza: tuttavia la stessa verità affermata postula qualche chiarimento.

Il termine percepito per grazia è l'Ente infinito, essenzialmente sussistente, essenzialmente intelligibile, essenzialmente amabile; per questo il sentimento suscitato nell'anima percipiente è sentimento *di una potenza onnipotente, di una verità sussistente, di un amore ineffabile*, che sono tre forme con le quali si sviluppa il sentimento ricevuto attraverso la grazia.

È vero anche che si trova una qualche traccia di una trinità in ogni percezione intellettuale anche di ordine naturale: in essa viene percepita la forza agente nel nostro sentimento, si riceve qualche cognizione (*notitia*) e si sviluppa l'amore proveniente dalla cognizione. Queste però non devono essere ritenute se non come delle tracce della trinità del sentimento soprannaturale, perché il valore del sentimento agente in noi si può avere senza una cognizione, ed inoltre la stessa cognizione è essenzialmente distinta dalla percezione della forza operante; in più, la percezione della forza operante e la cognizione differiscono essenzialmente dall'amore che consegue.

Molto diversa è la cosa riguardo al sentimento che si riceve attraverso la grazia: in esso infatti viene sentito lo *stesso ente totale in tre maniere*: è sentito un tutto infinito, sia nel sentimento di una forza onnipotente, sia nel sentimento di una verità sussistente, sia nel sentimento di un ineffabile amore, perché in ciascuno di questi sentimenti si ha esperienza di una certa altra realtà infinitamente superiore.

La ragione di questa dottrina proviene dalla stessa *struttura* o *costituzione* della Trinità: infatti, per la *circuminsessione* (o *pericòresis*, come è chiamata) ciascuna persona divina esiste nelle altre senza divisione e confusione. Di qui avviene che anche le Sacre Scritture e gli scritti dei Santi, che vivamente hanno sperimentato in se stessi il sentimento uno e trino di questo modo, parlino anche del senso totale, sia che parlino della percezione della potenza infinita, sia della percezione della verità infinita, sia della percezione dell'amore infinito.

Nel Nuovo Testamento, la vita eterna è attribuita indiscriminatamente sia al sentimento della verità divina, sia al sentimento dell'amore divino. Circa la verità si legge: «Chi ha il Figlio, ha la vita: chi non ha il Figlio, non ha la vita. Questo scrivo a voi, perché sappiate che avete la vita eterna voi che credete nel nome del Figlio di Dio» (1Gv 5,12). Per ciò che riguarda l'amore, leggiamo: «Sono rimessi a lei molti peccati, perché ha amato molto» (Lc 7,47) «Chi non ama, rimane nella morte» (1Gv 3,14); «Chi non ama non ha conosciuto Dio (ecco la commutazione delle forme): perché Dio è carità» (1Gv 4,8).

Tutto questo conferma che lo stesso *tutto* è sentito ora con il sentimento della verità, ora con il sentimento dell'amore: se però è sentito *tutto*, è sentita anche la sua potenza onnipotente, ed è sentito precisamente e il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo.

2. *L'ordine col quale si compie l'azione triforme*

Fin qui abbiamo dimostrato il fatto dell'operazione triforme: ora dobbiamo chiederci con quale ordine le tre divine persone si manifestano a noi e da noi vengono percepite.

Sia posto questo principio: che l'operazione triforme avviene nell'essenza dell'anima. L'anima è essenzialmente senziente, intellettuale e volitiva. In quanto è essenzialmente

senziente, percepisce il Padre; in quanto è essenzialmente intellettuale, percepisce il Figlio; in quanto è essenzialmente volitiva, percepisce lo Spirito Santo.

Perciò, come nell'ordine della natura il sentimento è la radice e il principio dell'essenza dell'anima, l'intelletto è il principio delle sue cognizioni e la volontà è il principio della moralità; così, nell'ordine della grazia, il Padre è il principio dell'esistenza soprannaturale, il Figlio è il principio della cognizione soprannaturale, lo Spirito Santo è il principio della giustizia e santità soprannaturale, poiché il Padre ci *attrae al Figlio*, il Figlio ci *glorifica (chiarifica) il Padre*, e lo Spirito Santo *glorifica (chiarifica) il Figlio*. Perciò attraverso il Padre riceviamo il Figlio ed attraverso il Figlio riceviamo lo Spirito Santo.

Questo deve essere spiegato singolarmente.

a) Il Figlio glorifica il Padre

Le Sacre Scritture diffusamente e iteratamente affermano che il Figlio glorifica il Padre; ciò significa che il Figlio fa questo perché gli uomini conoscano il Padre.

Leggiamo infatti nel Vangelo di Giovanni: «Dio nessuno l'ha mai visto, proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18). E di nuovo: «Gli disse Gesù: io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6-11). Anzi, Gesù chiama *opera sua* condurre gli uomini alla cognizione del Padre: «Io ti ho glorificato sulla terra: ho compiuto l'opera che mi ha dato da fare» (Gv 17,4). Perciò sant'Agostino insegna che il Figlio si può chiamare Verbo: «perché il Padre si manifesta mediante lui»¹⁰³.

La stessa ragione teologica conferma che la realtà deve essere tale. Percepire infatti il Figlio, cioè il Verbo divino, è lo stesso che percepire la sostanza divina, in quanto è essenzialmente conoscibile. Ossia, per dirlo più accuratamente, percepire il Figlio è la stessa cosa che percepire l'essere essenzialmente conoscibile nella sua intrinseca e sussistente relazione con quello che, mentre lo conosce, produce lo stesso conoscibile, cioè lo genera: infatti proprio in questo consiste la persona divina del Figlio.

Percepire questa relazione sussistente è lo stesso che percepire il conoscente nel conosciuto, cioè il Padre nel Figlio. Dunque, nel Figlio conosciamo il Padre. Questa è dottrina di sant'Agostino, che dice: «Ed egli [il Figlio] è mandato a qualcuno nel momento in cui lo si conosce e lo si comprende, per quanto permette di conoscerlo e comprenderlo la forza penetrativa di un'anima razionale che progredisce verso Dio o che in Dio è già perfetta»¹⁰⁴.

E quando è percepito il Verbo divino dagli uomini? Senza dubbio, quando è percepito come procedente dal Padre. «Come infatti» prosegue sant'Agostino «per il Figlio nascere è essere dal Padre, così essere mandato è per il Figlio essere conosciuto come colui che è dal Padre»¹⁰⁵.

Quando poi le Sacre Scritture dicono che il Figlio glorifica o rivela il Padre, questo non è da intendersi quasi che il Figlio ci riveli il Padre in modo simile a come l'Angelo rivelò il mistero della futura Incarnazione a Maria, o come l'uomo comunica ad un uomo. Si tratta, piuttosto, di una rivelazione interiore, che è analoga a quelle che nell'ordine naturale giungono attraverso il lume della ragione.

Come nell'ordine naturale tutte le cose sono conosciute attraverso il lume della ragione, che è l'idea dell'essere, quando con gli stimoli opportuni dei sensi è offerta la materia delle cognizioni, così nell'ordine soprannaturale sono conosciute tutte le verità soprannaturali attraverso il Verbo divino e nel Verbo divino, quando attraverso la rivelazione esteriore vengono suggeriti a noi opportuni stimoli. [...]

Poiché la dottrina esplicita della SS. Trinità è come il cardine intorno al quale si muove tutta la rivelazione del Nuovo Testamento, il Padre va ritenuto il principio di tutta la Trinità: perciò è detto bene che il Verbo divino, cioè il Figlio, glorifica (rivela) il Padre, che è principio di tutta la Trinità, e perciò di tutta la rivelazione esteriore. Quindi Cristo ha detto apertamente: «Nessuno conosce il Figlio, se non il Padre: e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio, e colui al quale il Figlio lo volle rivelare» (Mt 11,27).

b) Il Padre attira al Figlio

Dato che il Figlio è la stessa verità soprannaturale e sussistente, e perciò il principio di tutto lo scibile soprannaturale, niente di sorprendente che sia colui che ci rivela il Padre.

Ma come avviene che lo stesso Figlio sia manifestato a noi, da noi sia percepito, a noi sia congiunto, e quasi affisso all'anima intellettiva? Non c'è dubbio che ciò avvenga *strumentalmente* attraverso la sua umanità, che è resa quasi un ponte di comunicazione, con il quale il Verbo comunica se stesso alla nostra anima e faccia sì «da renderci consorti della sua divinità, lui che si è degnato di essere partecipe della nostra umanità»¹⁰⁶.

Questo ineffabile contatto dell'umanità di Cristo, così, eccita, aumenta e rafforza il nostro sentimento fondamentale, perché ora finalmente assurga a percepire il Verbo divino. Ma chi offre a noi il Verbo da percepire? Non certo lo stesso Figlio si consegna immediatamente, poiché egli stesso afferma: «Da me stesso non faccio nulla» (Gv 8,28). E in verità, se sant'Agostino disse: «*allora il Figlio è mandato a chiunque, se da qualcuno è conosciuto e percepito*», ugualmente è vero che il Figlio non può essere conosciuto né percepito, se non allorché è mandato e donato dal Padre.

Anche le Scritture ci mostrano apertamente questa verità.

Infatti, Cristo disse espressamente: «Nessuno può venire a me, se il Padre mio, che mi ha mandato, non lo attragga» (Gv 6,44). E poco prima aveva detto: «Tutto ciò che il Padre mi dà, verrà a me; e colui che viene a me, non lo respingerò fuori» (Gv 6,37). E di nuovo: «Chiunque, che ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me» (Gv 6,45). Infine, nell'ultima cena disse: «Non prego per il mondo, ma per questi, *che hai dato a me*, perché sono tuoi» (Gv 17,9). Nei quali passi è chiaro, che è il Padre che attrae gli uomini al Figlio e li congiunge a lui.

Che la realtà non possa essere diversa, lo dimostra la stessa ragione teologica. Infatti, il Figlio da noi è percepito lì dove è. Ora, il Figlio è sempre nel seno del Padre (Gv 1,18); quindi è percepito da noi nel seno del Padre, e occorre (se così è possibile parlare) che noi percepiamo il seno del Padre, affinché possiamo percepire il Figlio che si trova nel seno del Padre.

Di nuovo: noi nel ricevere il Verbo divino siamo *passivi*, perché la potenza – cioè la forza infinita, agente in noi – è

quella che congiunge a noi il Verbo divino, e fa in modo che lo percepiamo. Inoltre, questa occulta e infinita potenza è sentita da noi, ed è sentimento del Padre. Come dunque il Figlio con la sua luce ci rivela il Padre, così il Padre con la sua potenza attrae noi al Figlio e ci congiunge a lui.

Queste verità, benché siano alquanto arcane, possono nondimeno essere illustrate, in una certa misura, con l'opera di una analisi psicologica.

In qualsiasi percezione deve essere separata la *sensazione*, o *la mutazione del nostro sentimento*, dalla *forza* percepita. Dapprima, infatti, noi conosciamo la nostra mutazione, poi, attraverso il *principio di causa*, come lo chiamano, perveniamo a conoscere la forza la quale ha mutato il nostro sentimento. Da ciò appare che la forza percepita, per ordine ontologico, precede la mutazione del nostro sentimento che la produce; al contrario, per ordine logico prima viene conosciuta la modificazione causata al nostro sentimento, poi la forza che ha apportato quella modifica.

Per una ragione non differente la cosa avviene anche nel caso della percezione triforme. Infatti, la percezione triforme è *oggettiva*, perché – anche se noi siamo passivi relativamente al termine percepito – lo stesso termine tuttavia non patisce nulla, cioè non riceve nessuna modificazione dalla nostra percezione, alla quale dà forma.

Quando il Verbo divino ci illumina con la sua luce attraverso l'operazione del Padre, che è la potenza che congiunge il Figlio a noi offrendocelo da percepire, così nell'ordine ontologico l'operazione del Padre antecede l'illuminazione del Verbo. Questo, però, non nell'ordine logico, perché il

Verbo che illumina è conosciuto prima del Padre, che successivamente conosciamo nel Verbo e per mezzo del Verbo.

E come nella SS. Trinità il Padre è il principio che genera il Figlio, così anche in noi il Padre è il principio che manda il Verbo e in qualche modo lo genera in noi. Similmente, come nella augustissima Trinità il Figlio è la conoscibilità del Padre, così in noi è principio, lo stesso che parla in noi.

COROLLARIO

Se il Figlio è colui che ci conduce a conoscere il Padre, e il Padre è colui che ci attrae al Figlio e ci congiunge a lui, consegue che noi non vediamo il Padre *immediatamente*, ma nel Figlio e per il Figlio, poiché certamente conosciamo il Padre nel Figlio attraverso la rivelazione esteriore. Perciò il Padre è l'oggetto *caratteristico* della fede: quindi il principio dell'augusta Trinità a noi ancora pellegrini non è rivelato direttamente, ma rimane nascosto, anche se sentiamo la sua azione.

Senza dubbio, in questo mondo non conosciamo il Padre, se non attraverso il Verbo che lo glorifica; vedere il volto del Padre, cioè contemplarlo senza velo, è nota caratteristica del lume della gloria, cioè della visione beatifica. Di qui avviene che, quando Cristo ricorda il Padre, quasi sempre afferma che esso è nei cieli. Di qui avviene anche che, per indicare la visione beatifica dei santi Angeli, lo stesso Cristo dica: «I loro Angeli *nei cieli* vedono sempre il volto del Padre mio, che è nei cieli» (*Mt* 18,8). Per indicare la visione beatifica, della quale fruiva sulla terra, Cristo diceva che lui vedeva il Padre, gli altri, invece, per nulla: «Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Di ha visto il Padre» (*Gv* 6,46).

c) *Lo Spirito Santo glorifica il Figlio*

Gesù Cristo, Verbo fatto carne, diceva ripetutamente che lo Spirito di verità (senza dubbio lo Spirito Santo, che è lo Spirito del Verbo divino) lo avrebbe glorificato, e avrebbe reso testimonianza di lui, e avrebbe insegnato ogni verità agli Apostoli: «Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza, e anche voi mi renderete testimonianza perché siete stati con me fin dal principio» (Gv 15,26.27). E poco dopo: «Quando però verrà lo Spirito di verità...» (Gv 16,13.14).

È certo che il Verbo divino, dato che è essenzialmente luce e verità, non può ricevere in sé gloria dallo Spirito Santo, perché questa gloria – che Cristo dice che riceverà dallo Spirito Santo – è da intendere *rispetto a noi*. In forza della promessa di Cristo sarebbe avvenuto che per l'operazione dello Spirito santo il Verbo divino, percepito con l'intelletto, sarebbe entrato *in noi* e avrebbe illuminato la nostra *personalità*, cioè la nostra volontà, in modo che per l'operazione dello Spirito santo percepissimo più chiaramente e più perfettamente il Verbo.

Pertanto, non è un'impresa difficile dimostrare che:

1° *il Verbo divino non entra in noi, se non per l'opera dello Spirito Santo;*

2° *per questa opera dello Spirito Santo viene completata e condotta perfezione la nostra santificazione soprannaturale.*

1° – Diciamo per prima cosa che il Verbo divino non entra in noi se non per opera dello Spirito Santo. Il Verbo,

infatti, direttamente e immediatamente manifesta se stesso all'intelletto dal quale è percepito. Ma attraverso una siffatta sua manifestazione e nostra percezione il Verbo non entra ancora in noi, perché il pronome *noi* indica la *persona* umana, che consiste nella volontà; perciò il Verbo divino non entra in noi fino a che la nostra *volontà personale* lo percepisca.

Per ciò, lo stesso Verbo dice: «Ecco sto alla porta e busso: se qualcuno ascolterà la mia voce e mi aprirà la porta, entrerà da lui e cenerà con lui, ed egli con me» (*Ap* 3,12). Quasi dica: io manifesto me stesso all'intelletto dell'uomo; però la volontà dell'uomo deve aderire a me e congiungere se stessa con me.

Con una manifestazione simile fatta all'intelletto, il Verbo divino accede bussando alla porta della volontà. Ascolta la voce del Verbo che bussa dall'esterno colui il quale, ben disposto, lo ospita e favorisce i soavi impulsi fatti alla sua volontà (che Agostino chiama *discorsi dei contemplatori*), dei quali abbiamo parlato quando abbiamo esposto l'analisi della fede viva, i quali non conducono a termine un'efficacia salutare fino a che la stessa volontà aderisca efficacemente con un *giudizio pratico* al Verbo percepito.

È certo, quindi, che il Verbo divino non entra in noi prima che sia percepito dalla nostra volontà. Inoltre, lo Spirito Santo è colui che opera nella volontà e la muove ad aderire al Verbo.

I santi Padri attribuiscono allo Spirito Santo la forza, cioè la virtù di santificare: e spingono questo a tal punto che sembra che parlino di una *proprietà* personale, piuttosto che di una semplice *appropriazione*¹⁰⁷. Per esempio, Didimo alessandrino chiama lo Spirito Santo “sostanza santificante”¹⁰⁸, e

san Basilio lo chiama «fonte di santità»¹⁰⁹, «sostanza vivente, che ha potere di santificazione»¹¹⁰.

Queste espressioni, i Padri le attribuiscono allo Spirito Santo come proprietà e non come un elemento assimilato. San Basilio chiarisce infatti: «Tuttavia, la qualità dell'essenza è comune, cioè la bontà, la divinità, o qualcosa d'altro che si può pensare; ma l'ipostasi invece è percepita nella proprietà della paternità, o della filiazione, o della *potenza santificante*»¹¹¹. Qui è evidente, che dal santo Dottore la potenza santificante è chiamata proprietà dello Spirito Santo, allo stesso modo che la paternità è proprietà del Padre e la filiazione del Figlio. Analogamente, san Cirillo alessandrino dice: «Quella stessa *forza e virtù santificante*, che procede naturalmente dal Padre, e dona perfezione agli imperfetti, diciamo che è lo Spirito Santo»¹¹². Qui san Cirillo definisce lo Spirito Santo *forza santificante*; analogamente, dopo pochi secoli, san Giovanni Damasceno chiama lo Spirito Santo «potenza santificante, in sé sussistente»¹¹³.

Lo Spirito Santo, dunque, è essenzialmente *virtù santificante*. Pertanto, già possiamo ragionare così riguardo al nostro argomento.

Lo Spirito Santo è forza, cioè virtù santificante. Ora, poiché la santità – come tutto ciò che attiene alla moralità – risiede nella volontà, dunque lo Spirito Santo opera davvero nella volontà. Analogamente, l'operazione di Dio che elargisce la grazia avviene *nell'essenza* dell'anima.

Ma non solo l'*intelletto* è pertinente all'essenza dell'anima umana, ma anche la *volontà*: perché, come l'anima è essenzialmente passiva nel ricevere l'ente ideale, così è essen-

zialmente attiva quando aderisce alla luce, e la ama. Perciò, come il Padre agisce nell'essenza dell'anima sensitiva, e il Figlio nell'essenza dell'anima intellettiva, così lo Spirito Santo opera nell'essenza dell'anima volitiva.

Insomma, il Verbo divino, manifestandosi all'intelletto umano, non entra nell'uomo – e perciò non viene glorificato in esso – finché non sia ricevuto da esso con affetto della *volontà*. E poiché agire nella volontà è proprio dello Spirito santo, ne consegue che è lo Spirito Santo che glorifica il Verbo e lo introduce nell'anima umana.

2° – In secondo luogo, abbiamo detto che lo Spirito Santo completa e conduce a perfezione la santificazione soprannaturale dell'anima. Questo è parte dei detti corollari. Infatti, la grazia è la percezione di Dio che agisce in noi in modo deiforme e triforme: in altre parole, la grazia è la perfezione con la quale l'anima sensitiva, intellettiva, volitiva percepisce il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo.

Lo Spirito Santo, come abbiamo visto, è forza santificante, la quale, agente nella volontà e facendola santa, completa e quasi porta a perfezione l'opera sublime del Padre e l'opera illuminante del Figlio. Dunque, lo Spirito Santo è colui che completa e porta a perfezione la santificazione della nostra anima. È opportuno citare qui le parole di san Cirillo: «[è] in noi la pienezza data da entrambi [Padre e Figlio] mediante l'unico Spirito Santo, che non imprime in noi i caratteri di ognuno esercitando un ministero, né adempie nei nostri riguardi la funzione di subordinato, ma porta nella propria natura la pienezza di entrambi»¹¹⁴.

A causa di quanto abbiamo esposto, bisogna pertanto evitare massimamente dal sottoscrivere la sentenza del famoso Petavio, il quale dice che la grazia santificante non è altro che la persona dello Spirito Santo inabitante in noi sostanzialmente¹¹⁵. Sembra che la stessa opinione l'avesse abbracciata anche lo stesso Maestro delle sentenze¹¹⁶. Noi però ci distacciamo da questa opinione per i seguenti motivi.

1° Non diciamo che la grazia data a noi è la persona dello Spirito Santo, ma che è l'*operazione effettuata* in noi dallo Spirito Santo. Insegna infatti il Concilio Tridentino, che la giustizia è ricevuta da chiunque «propria, nella misura in cui lo Spirito Santo la distribuisce ai singoli come vuole»¹¹⁷.

2° Nemmeno diciamo che la grazia è l'operazione del solo Spirito Santo, ma delle tre persone divine. Lo Spirito Santo prepara e rende perfetta l'opera, ma la grazia include la percezione di tutta la Trinità, che è la causa formale della grazia. Questa è anche la dottrina del Concilio Tridentino, che dice: «l'unica causa formale è la giustizia di Dio, non certo quella per cui egli è giusto, ma quella per cui ci rende giusti»¹¹⁸. Giustamente il Concilio dice che Dio è la causa formale della grazia: e poiché Dio è essenzialmente uno e trino, la causa della grazia formale è *triniforme*.

3° Non diciamo che la grazia è la Triade augusta inabitante in noi in qualche modo, ma diciamo che la grazia è la *percezione di Dio* uno e trino, per mezzo della quale siamo resi santi; percezione, s'intende, di Dio. Non la grazia per la quale egli è giusto, ma quella con la quale rende giusti noi.

4° Non diciamo che la grazia è Dio o lo Spirito Santo, davvero *persona non creata*, ma la chiamiamo *dono creato*, per-

ché certo include una vera creazione. Perciò non diciamo che la grazia è la persona divina, o tutta la Trinità, inabitante in noi *sostanzialmente*, ma al contrario diciamo che la grazia in noi è *accidentale*, dal momento che possiamo perderla.

Con una parola sola, non diciamo che la grazia è una entità che è in noi ma separata da noi; piuttosto, diciamo che la grazia è la nostra percezione, e perciò in tanto *inerente* a noi abitualmente, in quanto un abito può essere detto inerente. Così dichiara il Concilio Tridentino: «Se qualcuno afferma che gli uomini sono giustificati o per la sola imputazione della giustizia del Cristo, o con la sola remissione dei peccati, senza la grazia e la carità che è diffusa nei loro cuori mediante lo Spirito Santo e inerisce ad essi; o anche che la grazia, con cui siamo giustificati, è solo un favore di Dio: sia anatema»¹¹⁹. Non è diversa la sentenza di san Tommaso, per il quale la grazia è una *qualità divina* inerente nell'anima¹²⁰.

Da questo è evidente che la dottrina sulla grazia divina che abbiamo esposto fino a qui, con ogni genere di argomentazioni — ricavandole sia dalle Sacre Scritture, sia dalla tradizione, sia dalla riflessione teologica — non solo è molto consentanea alle più comuni sentenze dei teologi, ma ha anche chiarito e riunito quest'ultime, dove le ha trovate discordanti tra loro.

CONCLUSIONE

A questo punto, prima di porre fine a questo capitolo, offriamo il frutto del lavoro, in modo da riassumere in poche parole quello che abbiamo descritto sopra più diffusamente, affinché da queste, redatte come in un sommario, si possa ricevere qualche nuovo frutto.

La parola *grazia* significa *dono soprannaturale*. Solo Dio è l'ente essenzialmente soprannaturale, perciò l'uomo non può diventare soprannaturale se non per partecipazione, in quanto davvero Dio, che è essenzialmente soprannaturale, dona se stesso all'uomo e comunica attraverso quel dono ciò che è detto grazia. Quindi la grazia è vera *partecipazione della natura divina*.

Questa dottrina si può dire comune presso i teologi, poiché risplende in varie testimonianze delle Scritture e dei Padri.

Dalle Sacre Scritture sia sufficiente raccogliere le parole di san Pietro: «Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo *partecipi della natura divina*» (2Pt 1,4). Dai Padri, parli solo s. Leone Magno: «Abbi coscienza, o cristiano, della tua dignità, e poiché sei divenuto compartecipe della natura divina, non devi più tornare, seguendo un indirizzo degenerante, alla vita mediocre e volgare di un tempo. [...] Tieni presente che, una volta strappato al potere delle tenebre, sei stato trasferito nel regno di Dio, che è regno di luce»¹²¹.

Dio è l'ente essenzialmente *reale e intelligibile*, e quindi non può essere partecipato se non da un ente *senziente e intelligente*, che è ammesso a partecipare di Dio solo quando col *sentimento* e insieme con l'*intelletto* lo apprende: questa apprensione, con una parola filosofica, è chiamata *percezione*.

La grazia, quindi, che consiste essenzialmente nella partecipazione della natura divina, è da dirsi veramente *percezione di Dio*. Se questa percezione è considerata *dalla parte dell'uomo*, è chiaro che, per essa, è elevato ad «un certo essere soprannaturale»¹²², come dice san Tommaso: l'uomo, attraverso la grazia, acquista un *nuovo essere*, ovvero un nuovo modo di essere *di ordine specifico diverso*.

Il nuovo essere di ordine specifico diverso include un aumento della stessa essenza dell'anima, che non può avvenire se non per creazione. Dunque, la grazia è creata nell'essenza dell'anima. L'essenza dell'anima consta di tre elementi essenziali, che sono il *sentimento*, l'*intelletto* e la *volontà*: perciò l'operazione della grazia crea nell'essenza dell'anima un nuovo sentimento, un nuovo intelletto e una nuova volontà.

È vero anche che la percezione di Dio – che si ha per questo nuovo sentimento e per questo intelletto, o meglio per questo sentimento intellettuale – benché produca nell'anima il *carattere soprannaturale*, non santifica tuttavia l'anima, perché la santità risiede nella volontà.

La volontà poi è resa santa quando, o con attività *sponanea*, come accade negli infanti, o *libera*, come accade negli adulti, per un giudizio pratico affettuoso aderisce al Verbo percepito con l'intelletto. Questo giudizio pratico costituisce quella fede viva che, come afferma san Paolo, opera attraverso la carità, ed è il primo atto della grazia santificante.

Se la percezione di Dio sarà considerata *dalla parte di Dio*, apparirà chiaro che l'operazione della grazia è *reale, deforme e triforme*.

È operazione *reale*, perché operazione di un Ente essenzialmente sussistente e vivente.

È operazione *deiforme*, perché Dio è di essa termine e principio. Dio è *termine* dell'operazione della grazia, perché ciò che è percepito: quindi, il termine percepito è Dio.

Dio è anche *principio* di questa operazione, non solo in quanto è causa *efficiente* della grazia, come appare di per sé, ma anche in quanto ne è causa *formale*, perché Dio attraverso la grazia agisce direttamente nell'intelletto, e soltanto l'oggetto opera direttamente nell'intelletto, l'oggetto però tanto nell'ordine naturale che in quello soprannaturale è *forma dell'intelletto*. Perciò, san Cirillo dice: «Se non è possibile partecipare del fuoco senza il fuoco, come si potrà partecipare della divinità se non tramite Dio?»¹²³.

L'operazione della grazia dunque è *triniforme*, poiché consta dalla rivelazione divina che la SS. Trinità inabita nelle anime sante come in un suo tempio.

Ora, la Trinità delle persone divine non può diversamente inabitare e operare nell'anima santificata che attraverso la sostanza divina, dalla quale le persone realmente non si distinguono. Ma la sostanza divina inabita e opera nell'anima in modo *deiforme*, cioè, quale termine e anche forma. Dunque, anche l'augusta Trinità inabita nell'anima come termine e forma dell'anima santificata; è lo stesso che dire che l'operazione della grazia è triniforme.

Per quanto attiene all'ordine col quale le tre persone divine si manifestano in noi, sappiamo con certezza che il Padre è quello che ci attrae al Figlio, che il Figlio è quello che ci manifesta il Padre, e anche che lo Spirito Santo ci manifesta il Figlio; per cui, dato che siamo attratti al Figlio attraverso il Padre e il Figlio entra in noi attraverso lo Spirito, a buon diritto è detto che lo Spirito Santo porta ad effetto e a compimento nella nostra anima la reale, *deiforme* e *triniforme* operazione della grazia santificante.

NOTE

1. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, a cura di T. S. Centi-R. Coggi-G. Barzaghi-G. Carbone, ESD, Bologna 2014, I^a II^{ae}, quaestio 110, art. I (d'ora in poi citata solo con i passi relativi).
2. AGOSTINO, *Lettera 177 ad Innocenzo papa*, § 7, in ID., *Le lettere/2*, Opere di sant'Agostino, 22, Città Nuova, Roma 1971, p. 867.
3. Cf. *Lettera di Sofronio, arcivescovo di Gerusalemme, a Sergio, patriarca di Costantinopoli*, negli Atti del Concilio Costantinopolitano III, actio XI, in G. D. MANSI (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XI, Firenze 1765, coll. 461B - 509A; il brano è alla col. 491C.
4. Cf. PETAVIO (Denis Petau), *De Pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia*, capp. I e ss., in ID., *De theologicis dogmatibus*, tomo III di VII, Tipografia Remondiniana, Venezia 1757, pp. 307-332.
5. AGOSTINO, *Lettera 177 ad Innocenzo papa*, § 2, in ID., *Le lettere/2*, cit., p. 861.
6. I^a II^{ae}, quaestio 110, art. I.
7. Molti teologi chiamano questa grazia “del Salvatore”, perché, a causa del dibattito se il Verbo di Dio avrebbe assunto la natura umana anche se l'uomo non avesse peccato, preferiscono definirla in senso lato ed omettono le parole per i meriti di Cristo, preferendo sottolineare che viene unicamente “per liberalità di Dio”, esclusa ogni causa meritoria. Noi, che crediamo che l'incarnazione del Verbo di Dio sarebbe avvenuta anche se l'uomo non avesse peccato, preferiamo dire che ogni grazia ci viene da Dio *per i meriti di Cristo*. Cf. C.-L. MONTAIGNE, *Tractatus de gratia, Quaestio prooemialis, art. II: de definitione Gratiae*, in J.-P. MIGNÉ (ed.), *Theologiae cursus completus*, t. X di XXVIII, Parigi 1841, col. 13 («Donum supernaturale creaturae intellectuali gratis a Deo concessum intuitu meritorum Christi Domini, in ordine ad vitam aeternam»).
8. Cf. soprattutto il libro 3, cap. 12, e il libro 4, cap. 18. Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, a cura di V. Fazzo, Testi

patristici, 142, Città Nuova, Roma 1998, rispettivamente pp. 190-194 e pp. 289-298.

9. Cf. M. LEQUIEN, *Praefatio generalis*, in *Ioannis Damasceni opera omnia*, edidit Michael Lequien, Parisiis, apud Ioannem Baptistam Delespine, 1712, tomo I di II.
10. Cf. A. F. M. DOYOTTE, *Essai sur le surnaturel. Sa notion*, Imprimerie de Madame Veue Belin, Saint-Cloud 1865, pp. 1-2: «La parola soprannaturale, usuale in quasi tutte le lingue su cui il Cristianesimo ha lasciato il proprio segno, ha ricevuto dalla Chiesa, che l'ha adottata nelle sue decisioni autentiche, un'autorità incontestabile, benché inferiore a quella data alle parole incarnazione e transustanziazione. Mantenendola contro Baio, che l'aveva impugnata, la Chiesa l'ha consacrata in qualche modo, e non si può più dichiararla impropria o inesatta. E nella bolla di san Pio V che troviamo questa decisione. Questa bolla è il monumento più antico in cui troviamo questa parola nel linguaggio ufficiale della Chiesa».
11. Cf. le proposizioni condannate di Baio nn. 1, 2 e 3 in H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER (edd.), *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcellona-Friburgo-Roma-New York 1963, n. 1901.
12. Cf. le proposizioni dei begardi e delle beghine nn. 4 e 5, condannate da Clemente V nel concilio di Vienne, in *Enchiridion Symbolorum...*, cit., nn. 474-475.
13. Cf. la proposizione condannata di Baio n. 4 in *Enchiridion Symbolorum...*, cit., n. 1901.
14. Le sentenze di questi teologi si possono vedere in: C.-L. MONTAIGNE, *Tractatus de gratia, Quaestio prooemialis, art. II: de definitione Gratiae*, cit., coll. 13 e ss. Tanto è distante dal pensiero della Chiesa il definire in cosa consista l'essenza soprannaturale, che la tesi secondo la quale si può dare una creatura soprannaturale, cioè che abbia naturalmente un fine soprannaturale, non fu mai proscritta dalla Chiesa come eretica, perché non afferma una possibilità storica, ma suppone una semplice possibilità. E in verità, benché questa tesi sia assurda, tra i teologi cattolici ha trovato vari sostenitori, come riporta il card. D'Águirre (cf. J. SAENZ DE AGUIRRE, *Sancti Anselmi theologia commentarius*, t. I,

tipografia di Domenico Antonio Ercoli, Roma 1688, disputatio X, pp. 208-225).

15. Cf. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, tomo 2 di 4, a cura di M. Nicoletti-F. Ghia, ENC 27/A, Città Nuova, Roma 2014, n. 674 e ss.; ID., *Introduzione alla filosofia. Degli studi dell'autore*, a cura di P. P. Ottonello, ENC 2, Città Nuova, Roma 1979, n. 92; ID., *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, in ID., *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, ENC 23, Città Nuova, Roma 1990, cap. VI.
16. I^a II^{ae}, quaestio 110, art. 2, ad II.
17. I^a II^{ae}, quaestio 112, art. 1.
18. I^a, quaestio 43, art. 5, ad II. La citazione di Agostino è presa dal libro IV del *De Trinitate*, cap. 20.
19. Cf. A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, tomo 1 di 2, ENC 39, Città Nuova, Roma 1983, parte I, cap. I.
20. Cf. III^a, quaestio 2, art. 2 («Sebbene quindi la natura umana [di Cristo] sia un individuo di ordine sostanziale, in quanto tuttavia non esiste per sé, ma in una individualità superiore, cioè nella persona del Verbo, conseguentemente non possiede una personalità propria. E così l'unione è avvenuta nella persona»); e quaestio 3, art. 1 («La natura umana in Cristo, sebbene sia una sostanza particolare, tuttavia, venendo a far parte di un essere completo, cioè di tutto Cristo in quanto Dio e uomo, non può dirsi ipostasi o supposito, ma si dice ipostasi o supposito quel tutto completo di cui fa parte. Anche nel mondo creato le singole cose vengono classificate in un genere o in una specie non in ragione della loro individualità, ma in ragione della loro natura, che dipende dalla forma; mentre l'individuazione dipende piuttosto dalla materia, nelle realtà composte. Così dunque diciamo che Cristo appartiene alla specie umana in ragione della natura assunta, non in ragione della sua ipostasi»), dove il santo Dottore dimostra che l'unione del Verbo con la natura umana non è avvenuta nella natura, ma nella persona.
21. F. SUÁREZ, *De Incarnatione*, parte I, disputatio IX, sez. 2 e disputatio XIX sez. 3 [recte: 2], in ID., *Opera Omnia*, a cura di Ch. Berton, tomo XVII di XXVIII, Louis Vivès, Parigi 1856-78,

pp. 376-386 e pp. 600-604. Cf. anche TOMMASO D'AQUINO, *Commentarius in I Liber Sententiarum* (= LS), distinzione 37, quaestio 1, art. 2.

22. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, t. IV, Quaracchi, Firenze 1889, dist. 6, parte I, art. 1, quaestio 1, p. 138.
23. II^a II^{ae}, quaestio 24, art. 3, ad II.
24. *Quaestiones disputatae de veritate*, quaestio 27, art. 3.
25. I^a, quaestio 77, art. 1.
26. I^a II^{ae}, quaestio 110, art. 4.
27. I^a II^{ae}, quaestio 110, art. 2, ad III.
28. Cf. A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. Sala, tomo 1, n. 199, p. 116, e tomo 2, nn. 1000-1005, pp. 243-245, risp. ENC 9 e ENC 9/A, Città Nuova, Roma 1988.
29. Cf. F. SUÁREZ, *De gratia*, libro VI, cap. 11, in ID., *Opera Omnia*, cit., tomo IX, pp. 67-70.
30. LS, libro I, distinzione XVII, art. 2.
31. Cf. A. ROSMINI, *Psicologia*, tomo 1, cit., n. 81, p. 74.
32. Cf. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, ENC 24, Città Nuova, Roma 1981, pp. 297 e 299.
33. Cf. A. ROSMINI, *Psicologia*, tomo 2, cit., nn. 945-948, pp. 221-222; Cf. Ia Iae, quaestio 64, art. 2.
34. Concilio di Trento, sess. VII, *Decreto sul battesimo*, can. 12.
35. Cf. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo 3 di 3, a cura di G. Messina, ENC 5, Città Nuova, Roma 2005, n. 1394, pp. 262-263.
36. AGOSTINO, *Le confessioni*, libro X, § 65, a cura di C. Carena, Opere di sant'Agostino, 1, Città Nuova, Roma 1965, p. 359. Le stesse cose si possono facilmente trovare nelle vite dei santi;

- cf. Teresa di Gesù, *Libro della vita*, Edizioni OCD, Roma 2005, capp. 14 e 20.
37. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, quaestio 27, art. 1, ad III.
38. Cf. R. BELLARMINO, *De sacramentis in genere*, libro II, cap. 19, in ID., *De controversis christianae fidei*, tomo III, Natale Battezzati editore, Milano 1859, pp. 122-123.
39. CORNELIO A LAPIDE, *Commentarium in Epistola ad Ephesios*, cap. IV, in ID., *Commentaria in omnes Divi Pauli epistolas*, Tipografia Balleoniana, Venezia 1740, col. 407C.
40. BONAVENTURA, *Commentaria...*, cit., dist. 6, parte I, art. 1, quaestio 3, p. 142.
41. III^a, quaestio 63, art. 4 («Come si è visto, il carattere è un contrassegno che distingue l'anima affinché possa ricevere per sé o comunicare ad altri le cose riguardanti il culto divino. Ora, il culto divino consiste in determinati atti. Ma agli atti sono ordinate le potenze dell'anima, come l'essenza è ordinata all'essere. Quindi il carattere non risiede nell'essenza, ma nelle potenze dell'anima»).
42. Cf. R. BELLARMINO, *De sacramentis in genere*, libro II, cap. 19, cit.
43. Cf. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 499 e n. 505, pp. 297 e 299.
44. III^a, quaestio 63, art. 2.
45. III^a, quaestio 63, art. 3, ad II.
46. III^a, quaestio 69, art. 5.
47. Concilio di Trento, sess. VI, *Decreto sulla giustificazione*, cap. 8.
48. I^a II^{ae}, quaestio 110, art. 3, ad I.
49. Cf. A. ROSMINI, *Logica*, a cura di V. Sala, ENC 8, Città Nuova, Roma 1984, nn. 129-138, pp. 81-84.
50. II^a II^{ae}, quaestio 2, art. 9.

51. AGOSTINO, *Lo spirito e la lettera*, n. 34, § 60, in ID., *Natura e grazia*, a cura di A. Trapè, Opere di sant'Agostino, 17/1, Città Nuova, Roma 1981, p. 351.
52. Concilio di Orange II, *Canone V*, in J. HARDUIN-C. RIGAUD (edd.), *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones Summorum Pontificum*, t. II di XI, Tipografia Regia, Parigi 1714, coll. 1098-1099.
53. Id., *Canone VII*, in *Ibidem*, col. 1099.
54. AMBROGIO, *Commento a dodici salmi/2*, Salmo 40, § 4, a cura di F. Pizzolato, Opere di sant'Ambrogio, 7/2, Città Nuova, Roma 1980, p. 39
55. Concilio di Trento, sess. VI, *Decreto sulla giustificazione*, cap. VIII.
56. Cf. J.-B. BOSSUET, *Histoire des variations des églises protestantes*, tomo I di XV, Chez la veuve de Sebastien Marbre-Cramoisy, à Paris 1688, cap. I, pp. 1-48.
57. Concilio di Trento, sess. VI, *Decreto sulla giustificazione*, can. 9.
58. *Ibidem*, can. 28.
59. Concilio Vaticano I, *Costituzione dogmatica Dei Filius*, cap. III.
60. *Ibidem*, canoni *De fide*, can. 5.
61. I^a II^{ae}, quaestio 112, art. 1: «Nessuna cosa può agire oltre ai limiti della sua specie, poiché la causa deve essere sempre superiore ai suoi effetti. Ora, il dono della grazia sorpassa tutte le capacità della natura creata, non essendo altro che una partecipazione della natura divina, che trascende ogni altra natura. Perciò va escluso che una natura creata possa causare la grazia. Quindi, come soltanto il fuoco può far sì che una cosa si infuochi, così è necessario che Dio solo deifichi, comunicando il consorzio della natura divina mediante una certa partecipazione assimilativa. Soluzione delle difficoltà: 1. L'umanità di Cristo è «come uno strumento della sua divinità», secondo l'espressione del Damasceno. Ora, uno strumento non compie l'azione dell'agente principale con la virtù propria, ma con quella dell'agente principale. E così l'umanità di Cristo non causa la grazia per

virtù propria, ma per la virtù della divinità a cui è unita, la quale fa sì che le azioni dell'umanità di Cristo siano salutari. 2. Come nella persona di Cristo l'umanità causa con la grazia la nostra salvezza principalmente per influsso della virtù divina, così anche nei sacramenti della nuova legge istituiti da Cristo la grazia viene causata strumentalmente dai sacramenti, ma principalmente dalla virtù dello Spirito Santo che opera in essi, secondo le parole di Giovanni: *Se uno non rinascerà dall'acqua e dallo Spirito Santo...* 3. L'angelo purifica, illumina e perfeziona un altro angelo, o un uomo, mediante un ammaestramento, non già santificando con la grazia. Per cui Dionigi afferma che questa "purificazione, illuminazione e perfezionamento altro non è che una partecipazione della scienza divina"».

62. AGOSTINO, *Lo spirito e la lettera*, n. 14, § 26, in ID., *Natura e grazia*, cit., p. 293.
63. AGOSTINO, *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, trattato III, § 14, a cura di E. Gandolfo, *Opere di sant'Agostino*, 24/1, Città Nuova, Roma 1968, pp. 60-61.
64. *Concilium Africae universale Chartagine habitum anno 418 contra Haeresim Pelagii et Coelestii*, can. 5, in AGOSTINO, *Opera omnia*, a cura dei Monaci Benedettini Maurini, tomo X/2, Gaume, Parigi 1838, col. 2362.
65. AGOSTINO, *Discorso 248. Nei giorni di Pasqua*, n. 5, in ID., *Discorsi [230-272/B]*, a cura di P. Bellini-F. Cruciani-V. Tarulli, *Opere di sant'Agostino*, XXXII/2, Città Nuova, Roma 1984, p. 719.
66. DIDIMO IL CIECO, *Lo Spirito Santo*, a cura di C. Noce, *Testi patristici*, 89, Città Nuova, Roma 1990, libro I, § 8, pp. 69-70.
67. *Ibidem*, p. 71.
68. *Ibidem*, libro II, § 60, p. 152.
69. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, a cura di A. Cataldo, *Testi patristici*, 98, Città Nuova, Roma 1992, dialogo VII, p. 362.
70. La citazione – che rimanda a un inesistente libro V del *Contro Eunomio* di Basilio di Cesarea – è inserita dal Gaunier, assieme

al libro IV, nelle opere di Basilio (a cura di Julien Garnier, tomo I, Gaume, Parigi 1839, col. 428E), con l'avvertenza che sono di dubbia attribuzione. L'opera di Basilio consta di soli tre libri, come si vede in: BASILIO DI CESAREA, *Contro Eunomio*, a cura di D. Ciarlo, Testi patristici, 192, Città Nuova, Roma 2007.

71. I^a, quaestio 76, art. 1.
72. Cf. BASILIO DI CESAREA, *Contro Eunomio*, cit., libro III, p. 309: «E come il ferro posto in mezzo al fuoco non cessa di essere ferro, ma, infiammato dal violentissimo contatto con il fuoco e avendo accolto in se stesso tutta la natura del fuoco, per il colore e per gli effetti che produce si è tramutato in fuoco, così anche le potenze sante hanno dalla comunione con chi è santo per natura una santificazione che è penetrata ormai attraverso l'intera loro essenza ed è diventata connaturale».
73. Cf. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, a cura di C. Riggi, Testi patristici, 103, Città Nuova, Roma 1993, catechesi XVII, § 15, p. 388: «Questo stesso Spirito sta ora per scendere anche su di voi, per estirpare e distruggere in voi le spine dei peccati e per rendere in voi splendente il prezioso tesoro dell'anima. Elargirà a voi la grazia che allora discese sugli apostoli posandosi su di essi in forma di lingue di fuoco, per cingere le loro teste quasi con nuove corone spirituali: una spada di fuoco interdise le porte del paradiso, e una lingua di fuoco restaurò la salvezza restituendo la grazia». Cf. anche la *Procatechesi*, § 9, pp. 29-30: «Sottoponiti con cura agli esorcismi: sia le insufflazioni che gli esorcismi sono mezzi di salvezza. Pensa di essere come oro grezzo o adulterato con mescolanza di diversi materiali, bronzo o stagno, ferro o piombo. Cerchiamo di essere oro puro! Ma come non è possibile purificare l'oro dalle scorie senza il fuoco, così non è possibile liberare l'anima dalle impurità senza gli esorcismi. Sono parole divine raccolte dalle Scritture divine. Le ascolterai col capo velato, perché ad esse soltanto possa prestare attenzione, né da esse divaghino sguardi erranti, cuori distratti: con gli occhi ben custoditi, le tue orecchie saranno più libere per intendere quelle parole salutari. Gli esorcisti operano come abili artefici che lavorano l'oro soffiando sul fuoco con mantici sottili per far emergere l'oro recondito nel crogiolo: come questi esperti alitando sulla fiamma che avvolge il crogiolo ottengono il metallo da essi cercato, così gli esorcisti alitando lo Spirito divino scacciano il timore, e nel corpo come in

un crogiolo restituiscono il candore all'anima: il demonio che l'avversava fugge, e sopraggiunge la salvezza, ovvero la ferma speranza della vita eterna. L'anima infine purificata dai peccati conseguirà la salvezza».

74. Cf. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni/1*, a cura di L. Leone, Testi patristici, 111, Città Nuova, Roma 1994, libro XI, cap. 2, p. 282: «Infatti, se l'odore dei profumi comunica la sua qualità ai vestiti, e trasforma, in qualche modo, in se stesso quelle cose con le quali viene a contatto, come non potrà lo Spirito Santo, se è vero che è naturalmente da Dio, rendere consorti della natura divina, per mezzo suo, quelli nei quali si trova?».
75. AGOSTINO, *Genesi difesa contro i Manichei*, libro II, § 8, in Id., *Genesi*, a cura di L. Carrozzì, Opere di sant'Agostino, IX/1, Città Nuova, Roma 1988, p. 135.
76. Cf. III^a, quaestio 8, art. 8, ad I: «Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem; nec per intrinsecam habitationem, quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, sed per malitiae effectum».
77. AGOSTINO, *Ottantatré questioni diverse*, in ID., *La vera religione*, a cura di G. Ceriotti-L. Alici-A. Pieretti, Opere di sant'Agostino, VI/2, Città Nuova, Roma 1995, questione 51, § 4, p. 95.
78. AGOSTINO, *La Trinità*, a cura di G. Beschin, Opere di sant'Agostino, IV, Città Nuova, Roma 1973, libro III, cap. 8, § 14, p. 147.
79. AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di A. Trapè-C. Carena, Opere di sant'Agostino, I, Città Nuova, Roma 1965, libro XI, cap. 30, § 40, p. 403.
80. I^a, quaestio 5, art. 2.
81. I^a II^{ae}, quaestio 9, art. 1.
82. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, cit., dialogo VII, p. 368.
83. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Capita argumentorum quae continentur in Dialogo de Sancto Spiritu, cum additione aliorum*, in ID., *Opera*

omnia, cura et studio Ioannis Auberti, tomo V, Regiis Typis, Parigi 1638, p. 660.

84. BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, a cura di G. Azzali Bernardelli, Testi patristici, 106, Città Nuova, Roma 1993, § 61.
85. *Ibidem*, § 61.
86. GREGORIO MAGNO, *Omelia XXX*, in ID., *Omilie sui vangeli. Regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, UTET, Torino 1968, p. 294.
87. Altre testimonianze dei SS. Padri si possono vedere in: D. PETAU, *Theologica dogmata*, a cura di J. B. Fournials, tomo III *De Trinitate*, Louis Vivès, Parigi, 1865, libro VIII, cap. V, pp. 466-481.
88. I^a II^{ae}, quaestio 110, art. 1, ad II.
89. I^a, quaestio 12, art. 5.
90. Cf. *De veritate*, quaestio 8, art. 1, ad quintum; cf. Ia IIae, quaestio 171, art. 2 [questo riferimento del Lanzoni, però, non esiste].
91. Cfr. I^a II^{ae}, quaestio 24, art. 3, ad II. Sembra però più pertinente il riferimento a Ia IIae, quaestio 102, art. 4: «Invece il tabernacolo più recondito, cioè il Santo dei Santi, indicava o la gloria celeste, oppure lo stato spirituale della nuova legge, che è un preludio della gloria futura».
92. La citazione è, in realtà, fatta combinando due diversi brani, entrambi da: DIDIMO IL CIECO, *Lo Spirito Santo*, cit., la prima parte (Facit [...] capax) dalle pp. 64-65, la seconda (Itaque [...] creator) da p. 63.
93. Cf. GEROLAMO, *Commento alla lettera agli Efesini*, a cura di D. Tessore-P. Potolak, Testi patristici, 211, Città Nuova, Roma 2010, cap. IV, p. 164: «Siamo stati segnati con lo Spirito Santo di Dio, affinché anche il nostro spirito e la nostra anima siano impressi con il sigillo di Dio e riprendiamo l'immagine e la somiglianza con cui fummo creati da principio. Questo sigillo dello Spirito Santo viene impresso direttamente da Dio, secondo la parola del Salvatore: Su di Lui il Padre, Dio, ha messo il sigillo. È segnato dal Padre col sigillo dello Spirito Santo chiunque, avendo creduto in Dio, ha apposto il suo sigillo a

conferma che Dio è verace. Per questo viene segnato: perché conservi il sigillo e lo esibisca nel giorno della redenzione puro, intatto e integro in ogni parte e di conseguenza meriti di essere computato tra i redenti».

94. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, cit., dialogo VII, pp. 359-360.
95. JUAN DE MALDONADO, *Commentarium in Joannem*, in ID., *Commentarii in quatuor evangelistas*, tomo V, Kirchem, Schott und Thielmann, Magonza 1844, cap. XIV, p. 415.
96. I^a, quaestio 56, art. 2, ad II.
97. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Thesaurus de sanctae et consubstantiali Trinitate*, asserzione XXXIII (PG 75, 570-571A).
98. ATANASIO, *Lettere a Serapione*, a cura di E. Cattaneo, Testi patristici, 55, Città Nuova, Roma 1986, III, § 3, p. 127.
99. AMBROGIO, *Lo Spirito Santo*, libro I, § 122, a cura di C. Moreschini, Opere di sant'Ambrogio, 16, Città Nuova, Roma 1979, p. 139.
100. AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, omelia 76, n. 2, a cura di E. Gandolfo, Opere di sant'Agostino, XXIV/1, Città Nuova, Roma 1968, p. 1213.
101. *Ibidem*, n. 4.
102. *Ibidem*.
103. AGOSTINO, *La fede e il simbolo*, n. 3.3, a cura di A. Pieretti, *Opera omnia di sant'Agostino*, VI/1, Città Nuova, Roma 1995, p. 259.
104. AGOSTINO, *La Trinità*, cit., libro IV, capo 20, § 28, p. 223.
105. *Ibidem*, libro IV, capo 20, § 29.
106. Dal *Missale romanum*, orazione da recitarsi durante l'infusione dell'acqua nel calice.
107. La proprietà, in queste cose divine, si definisce ciò che è proprio di una persona, che non sia comune alle altre: così, poiché

vi sono tre persone nella Trinità, tante sono anche le proprietà. Si dice appropriato, invece, ciò è comune alle tre persone, per quanto dalla parte della materia, secondo qualche analogia, che viene concepito tra le persone e che ad esse si attribuisce, ma che si è soliti di una predicare maggiormente che delle altre.

108. Cf. DIDIMO IL CIECO, *Lo Spirito Santo*, cit., p. 69: «Come infatti il Padre, che santifica, è diverso da quelli che sono santificati, ed il Figlio è differente da coloro che rende santi, così anche lo Spirito Santo è di una sostanza diversa (da quella) di coloro che per suo dono santifica».
109. BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, cit., § 22.
110. *Ibidem*, § 46.
111. BASILIO DI CESAREA, *Epistola CCIV*, § 4, in ID., *Opera omnia*, a cura di D. A. Caillau, tomo V, Paul Mellier, Parigi 1842, p. 223.
112. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, assertio XXXIV (PG 75, 597-598A).
113. GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, a cura di V. Fazzo, Testi patristici, 142, Città Nuova, Roma 1998, libro II, cap. 13, p. 95.
114. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, cit., dialogo III, p. 135.
115. Cf. D. PETAU, *Theologica dogmata*, a cura di J. B. Fournials, tomo III. *De Trinitate*, cit., libro VIII, capp. IV-VII, p. 453-495.
116. Cf. *LS*, libro III, distinzione 17.
117. Concilio di Trento, Sess. VI, *Decreto sulla giustificazione*, cap. VII.
118. *Ibidem*.
119. *Ibidem*, can. 11.
120. Ia IIae, quaestio 110, art. 2: «1. La grazia, in quanto è una qualità, agisce nell'anima non come causa efficiente, ma come causa formale: cioè come la bianchezza rende bianchi e la giustizia rende giusti. 2. Per sostanza si intende o la natura stessa di una

data cosa, oppure una parte di tale natura, come nel caso della materia o della forma. Ora la grazia, essendo superiore alla natura umana, non può essere una sostanza, o una forma sostanziale, ma è una forma accidentale dell'anima. Infatti ciò che si trova in Dio in maniera sostanziale viene a esistere in maniera accidentale nell'anima che partecipa la bontà divina: come è chiaro nel caso della scienza. Per il fatto quindi che l'anima partecipa imperfettamente la bontà divina, quella partecipazione che corrisponde alla grazia ha nell'anima un modo di essere meno perfetto della sussistenza dell'anima in se stessa. È tuttavia superiore alla natura dell'anima, essendo un'emanazione e una partecipazione della bontà divina: non però quanto al modo di esistere. 3. Come dice Boezio, «l'esistere dell'accidente è l'inerire». Infatti l'accidente non viene denominato ente perché ha l'essere in se stesso, ma perché per suo mezzo una cosa esiste; per cui Aristotele scrive che l'accidente, «più che ente, è dell'ente». E poiché la corruzione e la produzione appartengono al soggetto a cui appartiene l'essere, propriamente parlando un accidente né viene prodotto né si corrompe; si dice tuttavia che è prodotto o si corrompe in quanto il soggetto comincia o cessa di essere in atto rispetto a tale accidente. Ed è in questo senso che si parla anche della creazione della grazia, cioè nel senso che gli uomini vengono creati in essa, ossia vengono costituiti in un nuovo modo di essere a partire dal nulla, cioè dall'inesistenza dei meriti, secondo le parole di Ef: Creati in Cristo Gesù per le opere buone».

121. LEONE MAGNO, *Omilia XXI. Il Natale*, in ID., *Omilie e Lettere*, a cura di T. Mariucci, UTET, Torino 1968, pp. 121-122.
122. *De Veritate*, quaestio 27, art. 3.
123. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, cit., dialogo VII, p. 358.

INDICE

<i>Presentazione</i> (p. Vito Nardin)	3
La grazia di Cristo	7
INTRODUZIONE	9
<i>L'essenza della grazia</i>	10
CAP. I. <i>La definizione nominale della grazia</i>	11
CAP. II. <i>La definizione reale della grazia</i>	15
ART. I. <i>L'essenza della grazia dalla parte dell'uomo</i>	23
Corollario primo.....	29
Corollario secondo.....	31
Corollario terzo.....	31
§ 1. <i>L'intelletto soprannaturale</i>	33
§ 2. <i>La volontà soprannaturale</i>	36
Corollario primo	43
Corollario secondo	44
Corollario terzo	45
ART. II. <i>L'essenza della grazia dalla parte di Dio</i>	49
§ 1. <i>L'azione reale della grazia</i>	49
§ 2. <i>L'azione deiforme della grazia</i>	53
§ 3. <i>L'azione triforme della grazia</i>	66
1. Il fatto dell'azione triforme	67
Corollario	70

2. L'ordine col quale si compie l'azione triforme	71
a) <i>Il Figlio glorifica il Padre</i>	72
b) <i>Il Padre attira il Figlio</i>	74
Corollario	77
c) <i>Lo Spirito Santo glorifica il Figlio</i>	78
 CONCLUSIONE	 85
 NOTE	 89
 INDICE	 103

Finito di stampare nel febbraio 2020
presso Digital Team S.r.l.
Fano (PU)

Il *Compendio di Teologia Dogmatica* di padre Luigi Lanzoni, edito nel 1882, ha lo scopo di appianare ai principianti l'arduo cammino della teologia, attingendo specialmente agli scritti di Antonio Rosmini.

In questo libro presentiamo per la prima volta in italiano il *Trattato quinto* del *Compendio*, contenente la dottrina di Rosmini sulla grazia, che è tra le perle luminose della sua meditazione adorante. Si tratta di un piccolo – ma significativo – dono per la “Festa della Cella” che l'Istituto offre a padri, fratelli, suore, ascritti e ad amici.

Il beato Padre Fondatore, infatti, considera lo studio della teologia da anteporre a tutti gli altri studi. In particolare, stima l'Ascetica, «che direttamente ci aiuta nello spirito ad unirci maggiormente con Dio. Poiché la santità è l'assoluta perfezione e il bene più universale; e da essa, come dalla radice, provengono ugualmente tutti i beni sì spirituali che temporali, e tutti sono in essa per così dire compresi in modo eminente».

Indagheremo così in che cosa consista la grazia, quali siano le sue proprietà e i suoi effetti, quale sia l'economia divina nella sua distribuzione e quale la ragione suprema di essa. Nella grazia, infatti, Dio dona se stesso all'uomo: essa è, perciò, vera *partecipazione della natura divina*.

