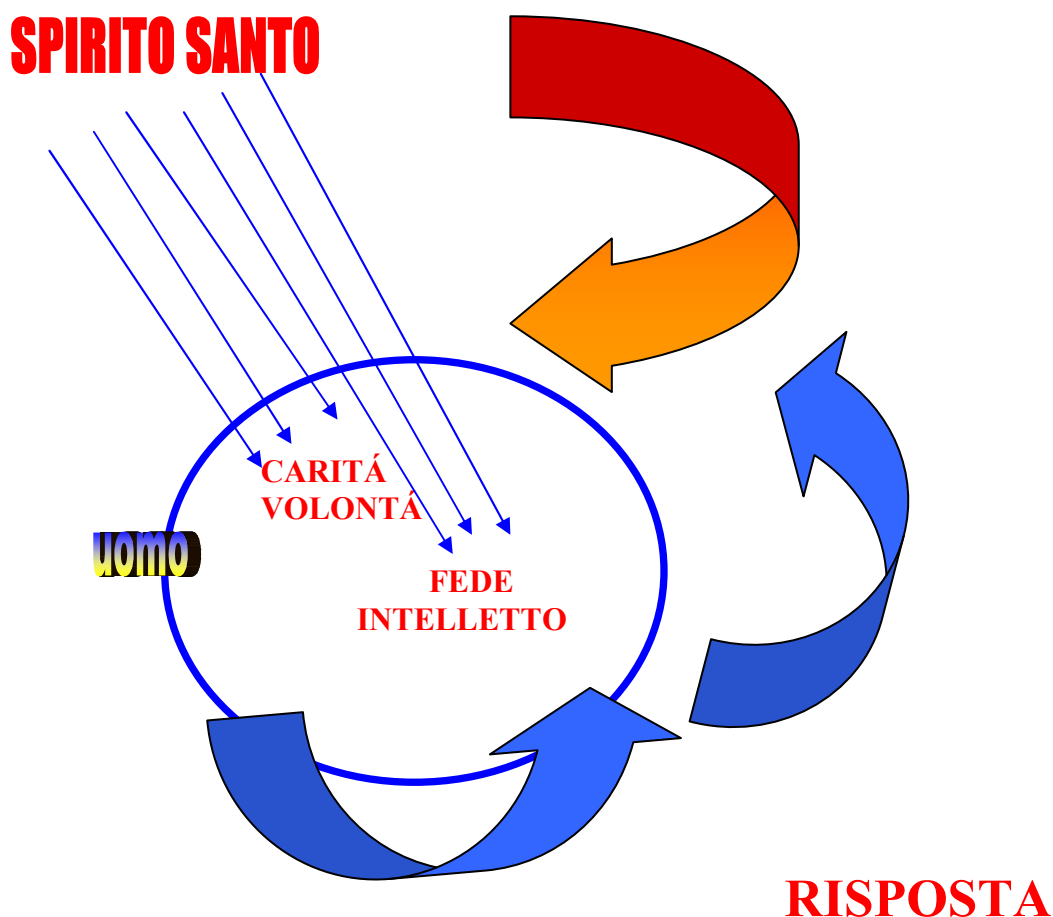


La carità è un dono di Dio e quindi fa parte di un dono soprannaturale, però la fede senza un intelletto non può esistere, la carità ha bisogno di un cuore, ecco perché l'uomo è a immagine e somiglianza di Dio. Quindi S. Tommaso adotta lo schema **natura – soprannatura**.

## CHIAMATA ALLA PARTECIPAZIONE DIVINA



**“LA GRAZIA  
comporta un modo di  
essere divino e un divino  
modo di agire, per partecipazione.  
L'uomo può agire in modo sopracreaturale  
conoscendo e amando Dio come Egli conosce  
e ama se stesso”.**

Il dono della grazia sorpassa, tutte le capacità della natura creata, non essendo altro che una certa (*quaedam*) partecipazione della natura divina, la quale trascende ogni altra natura. Perciò va escluso che una natura creata possa causare la grazia. Quindi è necessario che Dio solo divinizzi (*defficit*)

comunicando la compartecipazione alla natura divina attraverso una certa somiglianza (*communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinisperticipationem*)<sup>42</sup>.

San Tommaso è interessato a capire la grazia come una partecipazione della natura umana a quella di Dio. Ma come può l'uomo partecipare alla natura divina e quindi al suo agire proprio, pur restando uomo? Siccome la partecipazione alla natura divina sarà ultracreaturale, superiore a quella umana e alle sue attività specifiche, il modello interpretativo di san Tommaso è quello di **natura-soprannatura**.

San Tommaso, come sant'Agostino, distingue l'inabitazione dalle altre forme di presenza di Dio nelle sue creature. Siccome egli agisce ovunque e nel modo più radicale e totale, egli è là dove opera<sup>43</sup>. L'onnipresenza divina viene spiegata seguendo l'analogia con la presenza di una persona umana in un luogo. Essa può starvi o fisicamente e interamente, o perché quel luogo cade sotto il suo sguardo o infine perché vi esercita l'autorità: il primo modo viene detto presenza per "**essenza**", il secondo per "**presenza**", il terzo per "**potenza**". Analogamente l'onnipresenza divina nel creato è chiamata "per essenza", perché Dio sta interamente dove esercita la sua azione creatrice, "per presenza" in quanto tutto cade sotto il suo sguardo provvidente, "per potenza" perché il suo potere si estende ovunque<sup>44</sup>. La presenza per **grazia** esiste invece solo nella creatura razionale in quanto capace di **conoscere e amare**: Dio abita nell'uomo con la sua grazia in quanto è conosciuto nella fede e amato nella carità. Leggiamo nella S.Th. 1-11, 110,4:

**... come l'uomo partecipa alla conoscenza divina con la virtù della fede mediante la facoltà dell'intelletto, e l'amore divino con la virtù della carità mediante la facoltà volitiva, così partecipa alla natura divina, secondo una certa somiglianza, con una nuova generazione o creazione".**

Dio chiama alla partecipazione e alla vita divina, entrando nel cuore dell'uomo<sup>45</sup>, lo Spirito Santo suscita la carità e la fede nell'uomo e l'uomo risponde all'appello di Dio partecipando alla vita divina. La Grazia secondo Tommaso ci permette di ascendere alla vita divina conoscendo con la fede e amando come Dio ama e conosce.

---

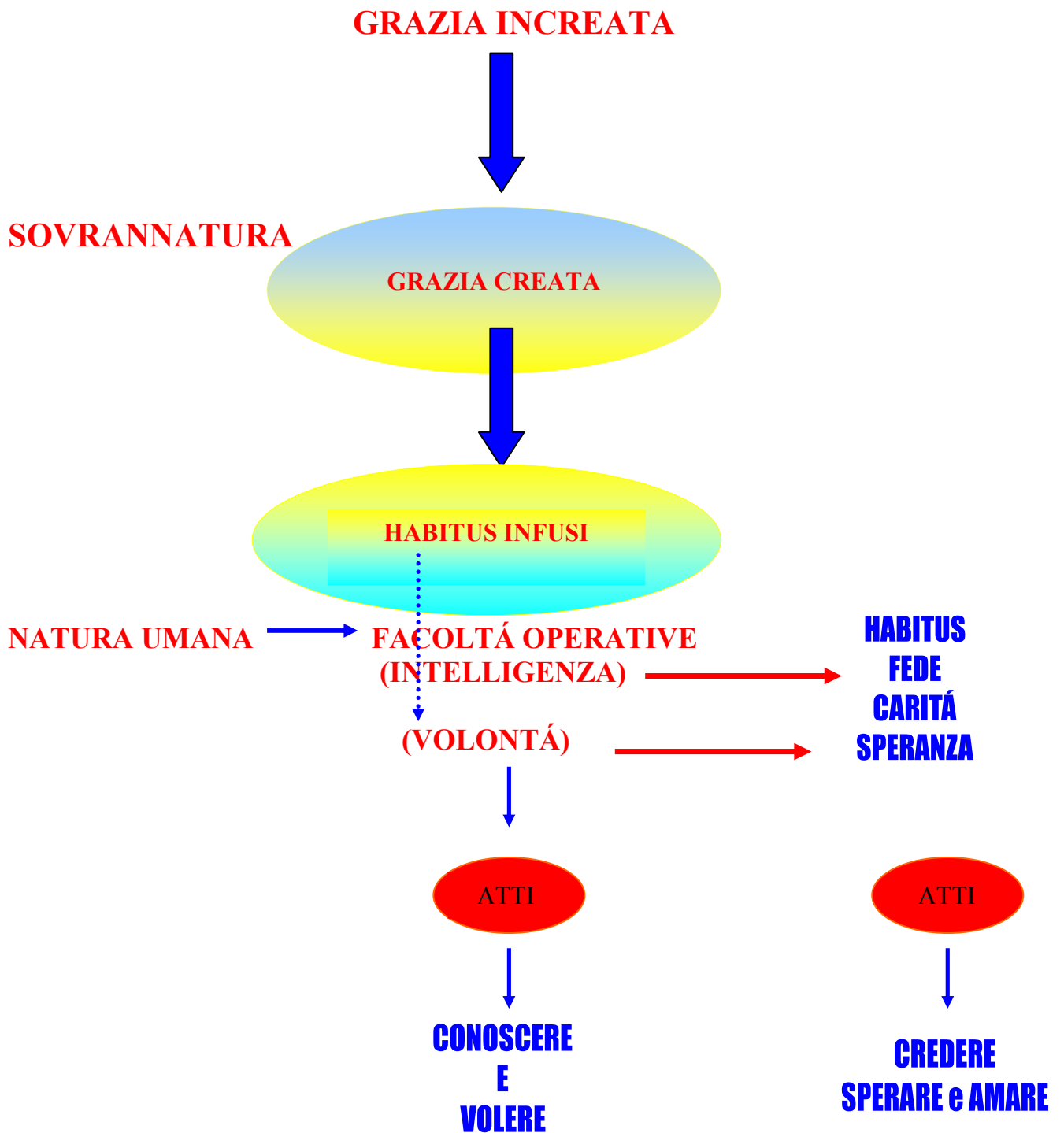
<sup>42</sup> SAN TOMMASO D' AQUINO, *Summa theologiae* I-II,112,1c.

<sup>43</sup> Cf SAN TOMMASO D' AQUINO, *Summa theologiae* 1,8,1-2

<sup>44</sup> Cf SAN TOMMASO D' AQUINO, *Summa theologiae* 1,8,3 L' esempio portato da San Tommaso per l'ultimo modo è quello di un re, che si dice presente là dove si estende il suo potere, anche se fisicamente fosse assente.

<sup>45</sup> Cf 1Gv 4,8.16; e Rm 5,5

# LA GRAZIA CREATA SECONDO SAN TOMMASO



**HABITUS = Capacità connaturale di agire in modo stabile, facile e piacevole.**

L'uomo viene trasformato dall'amore gratuito di Dio, in modo tale che diventa partecipe della natura divina. Questa trasformazione deve riguardare tutto l'uomo nella sua identità più profonda, la "**sostanza**". Lo deve perfezionare, ma non distruggere. In termini metafisici, la grazia non può essere una forma sostanziale. Se lo fosse, avremmo degli assurdi, perché l'uomo perderebbe la propria forma sostanziale o ne avrebbe due e Dio diventerebbe creatura, principio e parte metafisica del composto umano. In altri termini non avremmo più né un uomo, né Dio<sup>46</sup>. Quindi la divinizzazione può essere solo una trasformazione e un perfezionamento a livello accidentale: essa sarà una *qualitas*, un *habitus entitativo*.

Ovviamente la soluzione suscita non poche difficoltà. La prima riguarda il valore superiore della grazia: la partecipazione alla natura divina diventerebbe di livello metafisicamente inferiore rispetto all'anima umana, essendo appunto un suo *accidens*. San Tommaso risponde così:

**... la grazia, essendo superiore alla natura umana, è impossibile che sia una sostanza o una forma sostanziale: ma è una forma accidentale dell'anima. Infatti ciò che si trova in Dio in maniera sostanziale, viene ad essere in maniera accidentale nell'anima che partecipa la bontà divina: come appare evidente per la scienza. Ma per il fatto che l'anima partecipa in modo imperfetto la divina bontà, la grazia come partecipazione imperfetta della bontà divina ha nell'anima un essere inferiore alla sussistenza dell'anima in se stessa. È tuttavia più nobile rispetto alla natura dell'anima, essendo partecipazione ed espressione della divina bontà: ma non quanto al modo di essere<sup>47</sup>.**

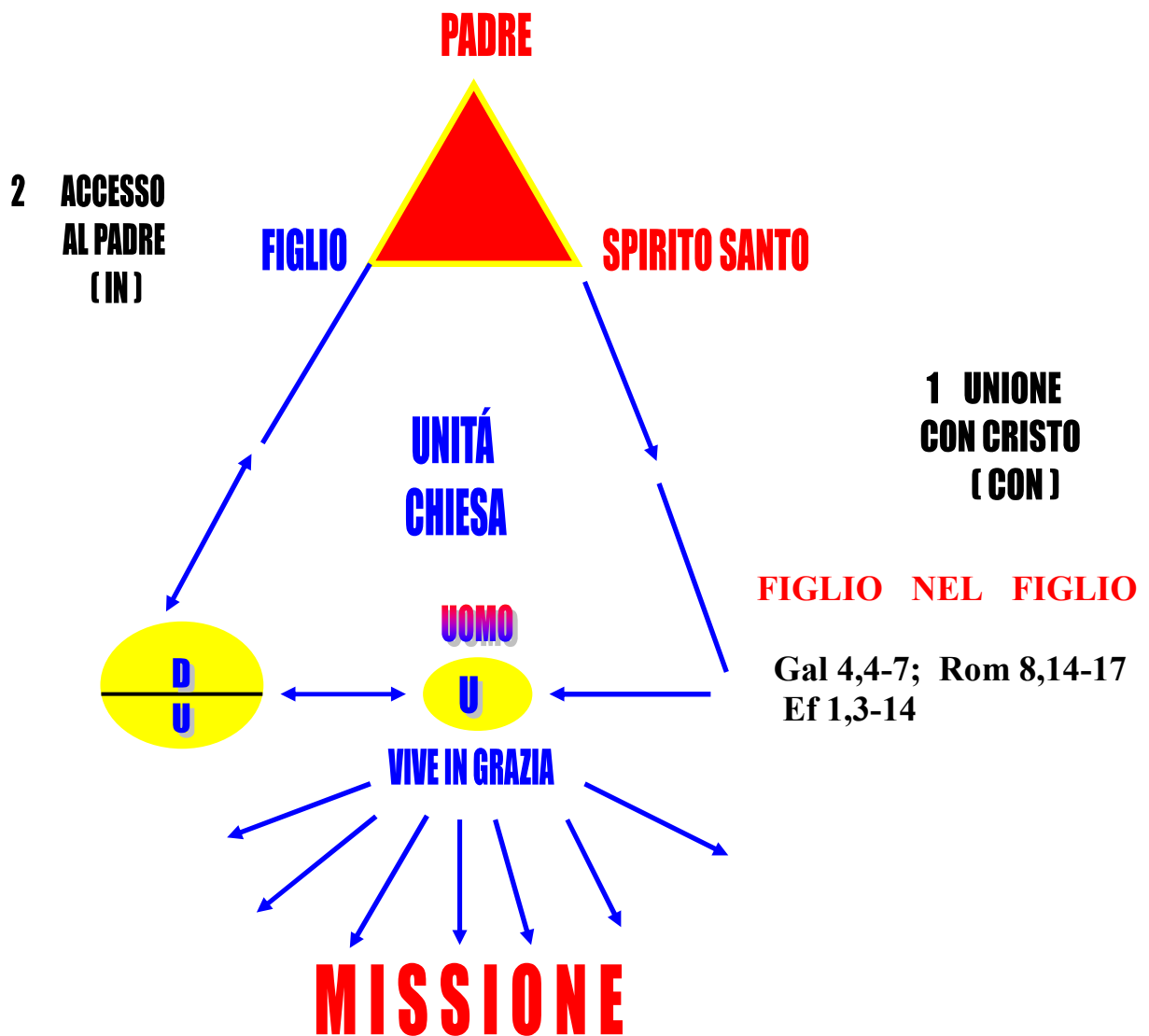
S. Tommaso definisce l'uomo dotato di intelletto e volontà "**HABITUS**", egli afferma che l'intelligenza e la volontà sono le nostre facoltà operative; questa intelligenza e questa volontà hanno bisogno di alcuni habitus che possiamo sviluppare delle azioni. La stessa cosa avviene nel campo sovranaturale, la grazia ci dona degli abitus che sono: fede – carità - speranza. La fede è un abitus dell'intelligenza, la carità e la speranza sono un abitus della volontà, quindi Dio infonde dentro di noi questi doni, soprattutto nel Battesimo. Gli uomini attraverso l'atto della fede credono e attraverso l'atto della carità amano. **Credere – sperare – amare.**

Quindi attraverso l'intelletto e la volontà (che sono i doni che Dio ci fa) entriamo in comunione intima con Dio.

---

<sup>46</sup> Ricordiamo che anche il Verbo incarnato la natura divina non sostituisce la forma sostanziale umana di Cristo, ossia la sua anima, né diventa una seconda forma sostanziale della natura umana.

<sup>47</sup> Cf SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* 1,8,3



Nella lettera ai **Galati (4,4-7)**, Paolo presenta Gesù come membro della comunità umana tracciandone la biografia terrena essenziale con l'espressione «nato da donna, nato sotto la legge», cioè vincolato ad una struttura umana religiosa e storica. L'uomo che d'ora innanzi nascerà non sarà più soltanto figlio dell'uomo ma avrà anche una nuova, straordinaria fraternità, quella del Cristo, Figlio di Dio. Egli diventa, perciò, membro della famiglia di Dio e lo Spirito ci inviterà a gridare: «Abbà Padre!» nei confronti di Dio. Il nome del Signore in Israele restava e rimane censurato nelle preghiere, nelle catechesi, nelle letture bibliche; è un nome invalicabile: infinitamente distante dal nostro mondo, dalla nostra debolezza e dal nostro squallore. Il nome del Signore nella Chiesa è, invece, l'appellativo caldo ed affettuoso con cui il bambino chiama suo padre. Da quando il Figlio di Dio è divenuto nostro fratello la nostra ricerca di Dio ha solo il tono dell'intimità e dell'amore.

In **Romani 8,14-17** il rapporto tra il fedele, Dio Padre, il Figlio e lo Spirito è tratteggiato da Paolo attraverso la relazione paterno - filiale che s'instaura con la Pasqua di Cristo. Col dono dello Spirito noi possiamo rivolgerci al Padre con la stessa familiarità di Gesù. Non ci indirizziamo più a Dio come schiavi verso il loro padrone, ma come figli, attribuendogli il nome di «*Abbà Padre*». Tale, infatti, è il senso del termine giuridico greco «adozione», sconosciuto al mondo ebraico, con cui Paolo vuole indicare la grazia divina che costituisce l'uomo nella dignità di figlio di Dio in modo totalmente inatteso e gratuito. Testimone di questa figliolanza è lo stesso Spirito che diffondendo in noi il dono della carità ci svela una qualità fondamentale di Dio, l'amore. Non è uno Spirito che,

come l'antica legge, porta alla schiavitù e al timore, ma che rende l'uomo partecipe della stessa eredità di Cristo, «della stessa natura di Dio» (2Pt 1,4), destinato alla glorificazione.

In **Efesini 1,3-14** l'inno di benedizione che fa da prologo alla lettera-circolare agli Efesini svolge tutto il progetto salvifico di Dio, quello che Paolo chiama «mistero». Elezione, predestinazione, redenzione, rivelazione, eredità, dono dello Spirito sono quasi le tappe di questo piano che scaturisce dall'amore del Padre. Suggestiva è l'immagine della «ricapitolazione». L'Apostolo allude al «capitolo», cioè all'asta attorno a cui veniva avvolto un rotolo di pergamena che costituiva appunto il «volume». La missione del credente-apostolo è proprio quella di «ricapitolare» in Cristo tutti i frammenti di vita, di amore, di lavoro, di cultura, di materia così da attribuire ad essi coordinamento, sostegno, stabilità e validità.

**PER LUTERO (SOLA FEDE)**

**PER TRENTO**

**FEDE, SPERANZA, CARITÀ → OPERE – AGIRE**

**PER LUTERO ESISTE SOLO L'AMORE DI DIO  
(GRAZIA INCREATA)**

**NEL CONCILIO DI TRENTO AVVIENE  
UNA TRASFORMAZIONE REALE E PROFONDA DELL'UOMO.**

Per **Lutero**, e per tutte le dottrine riformate, ogni uomo è destinato alla salvezza o alla dannazione da Dio stesso, perché le scelte di ognuno non sono libere, ma **predestinate**. La salvezza non può dunque venire dalle buone azioni e dalla preghiera, ma solo ed esclusivamente dalla **grazia divina**.

Il **Concilio di Trento** affermò con chiarezza i fondamenti della teologia cattolica: contro la dottrina luterana della predestinazione e della salvezza per sola fede, i cattolici ribadirono che l'uomo è dotato di **libero arbitrio**, cioè che ha la facoltà di giudicare e operare liberamente le proprie scelte e la propria volontà. Per ottenere la salvezza dunque non basta la sola fede, ma sono necessarie anche le opere buone. L'uomo malgrado la corruzione della sua natura nel suo cuore abita qualcosa che fa risuonare la voce di Dio (*vedi San Francesco*).

**LA SOMIGLIANZA RESTITUITA**

**LAVACRO DEL BATTESIMO**

**MUTAZIONE INTRINSECA (RIGENERAZIONE) Tito 3,4-7**

**FEDE**

**NATURA DIVINA**

**GRAZIA INCREATA**



**1Pt 1,3-5; Gv 3; 2Pt 1,3-7.**

**GRAZIA CREATA**

**VITA SI SVILUPPA**



**CIELI NUOVI  
E  
TERRA NUOVA**

La grazia increata<sup>48</sup>, ossia l'autodonazione del Padre a noi in Cristo e nel dono dello Spirito, non è una presenza saltuaria nel più profondo centro del nostro spirito. Né viene riservata ad alcuni e negata ad altri. Assumendo gli sviluppi più recenti della dottrina ecclesiale sulla volontà salvifica universale da parte di Dio, la chiamata divina della grazia va pensata come effettivamente universale, personale e perenne. Dio è presente in ogni uomo nel senso che si "offre" e dona, anteriormente all'accoglienza e perfino nonostante l'eventuale rifiuto.

Questa presenza divina è Dio stesso, grazia "increata", ma nello stesso tempo opera nell'essere umano l'orientamento alla comunione con lui attraverso l'unione con Cristo, influisce in tutte le attività, pensieri e decisioni e lo fa in modo costitutivamente previo ad ogni azione, scelta, accettazione o rifiuto. Un tale influsso-modificazione dell'uomo è già grazia creata iniziale. La presenza divina o grazia increata inoltre suscita, sostiene e porta a compimento la risposta-accoglienza umana, che si realizza nell'opzione fondamentale.

La grazia per noi, sia nell'aspetto increato che in quello creato, è partecipazione alla grazia dell'incarnazione del Verbo e quindi al rapporto unico e divino che lega Padre e Figlio nello Spirito. Ciò corrisponde esplicitamente alla prospettiva biblica e patristica.

Il Padre si autocomunica pienamente al Figlio, che perciò è sua perfetta immagine e ne condivide in pienezza la divinità. Ma siccome il Figlio assume la sua umanità nell'unità della propria persona, il Padre si comunica totalmente a lui anche come uomo: questa autocomunicazione a Gesù è la grazia increata di Cristo e coincide con l'incarnazione stessa. Essa divinizza l'umanità di Cristo, la quale appunto sussiste come umanità del Verbo. Tale divinizzazione è la grazia creata di Cristo a livello fondamentalistico. Siccome anche Gesù, come ogni uomo, ha la coscienza o esperienza vissuta di se stesso, del proprio io, il quale in lui è propriamente divino, egli ha coscienza di essere rapportato a Dio come suo Padre, di essere appunto suo Figlio, di ricevere tutto dalla sua autocomunicazione perfetta. Questa coscienza filiale è la grazia creata di Cristo a livello ontologico.

Essa non deve essere pensata anzitutto come coscienza riflessa, ma presenza del soggetto a se stesso, previa e fondante rispetto a ogni concettualizzazione e riflessione. La grazia creata, esperienza filiale di Cristo, è quindi acategoriale e preconettuale, coinvolge tutta la realtà umano-divina di Gesù e il suo divenire storico-temporale, caratteristico di ogni esistenza umana. Poiché, infine, ogni uomo realizza se stesso storicamente, si comprende in concetti e riflessioni e compie le proprie scelte libere, ciò avviene anche in Cristo, fino al culmine della sua morte-risurrezione.

Perciò l'incarnazione non deve essere considerata soltanto nell'evento iniziale, nel primo istante di esistenza o nella nascita di Gesù, ma nel suo divenire storico, in cui, appunto come ogni uomo, si realizza e progredisce. In questo senso l'incarnazione è il farsi uomo del Figlio di Dio e la corrispettiva divinizzazione della sua umanità attraverso l'intera esistenza, che culmina nella morte-risurrezione.

La nozione di **opzione fondamentale** è oggi abbastanza comune in teologia. Il primo che la propose nell'ambito della grazia fu P. Fransen in un famoso articolo del 1957, poi ripreso negli scritti successivi. Essa è relativa a una concezione esistenziale dell'uomo come libertà e precisamente libertà fondamentale, che corrisponde a quella che K. Rahner ha chiamato libertà trascendentale. P. Fransen scriveva:

Nel più profondo di una persona - prima della scissione in pensare e volere, in spirito e dinamismi psichico - corporali - la persona si apre lentamente al reale o lo respinge, incapsulandosi nel proprio io. Il concetto di "opzione fondamentale" è inteso male, se lo si comprende come un atto perfettamente cosciente e determinato, accanto ai singoli atti della nostra vita. Essa si riferisce piuttosto ad un orientamento radicale e dinamico della nostra vita, un orientamento che viene liberamente affermato mediante e in quei singoli atti, nei quali si realizza. Essa non è quindi accanto ai

---

<sup>48</sup> La grazia increata è Dio stesso che si dona all'uomo e quindi è increata perché Dio è eterno. La grazia creata sono tutte le trasformazioni che si verificano nell'uomo e in tutte le sue componenti della volontà della conoscenza.

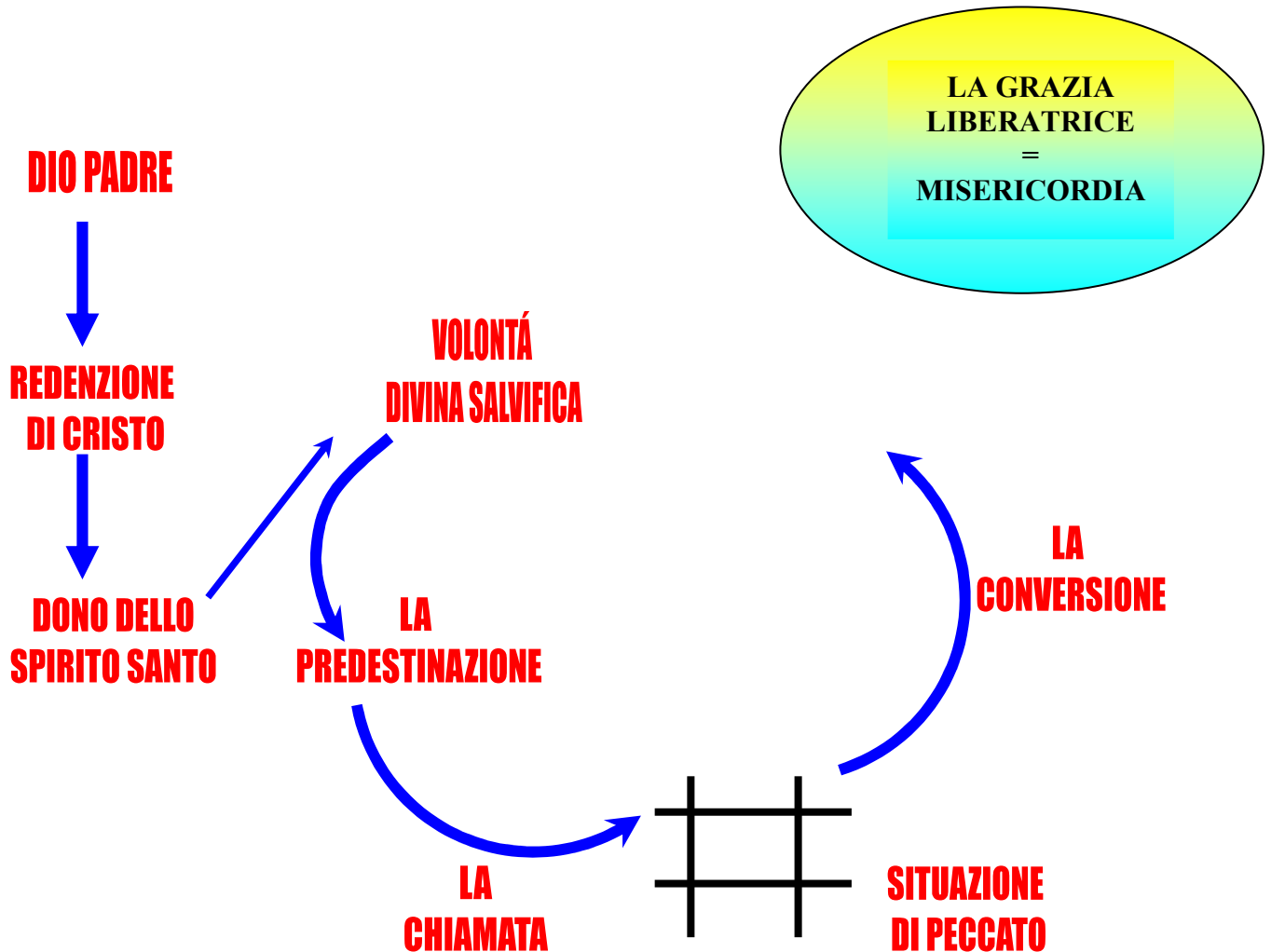
nostri atti particolari, o parallela ad essi, ma li vivifica dal di dentro. Può esistere solo esprimendosi in azioni singole. Quanto più cresce, tanto più le nostre azioni sono integrate e tanto più viene semplificata dal di dentro la molteplicità del nostro agire. In questa crescita la persona raggiunge la sua vera maturità. Visto così, il nostro essere personale ci è dato come un compito da assolvere, come una vocazione da realizzare liberamente.

L'opzione fondamentale è, insomma, quell'orientamento globale e radicale della persona, che anima, ispira, motiva e unifica le scelte o atti particolari. Dal punto di vista cristiano le opzioni fondamentali possibili sono due: l'amore di sé al di sopra di tutto, chiuso nell'egoismo, o l'amore di Dio al di sopra di tutto e, in lui, l'amore degli altri, di se stessi e della realtà intera.

L'opzione fondamentale presenta inoltre tutte le caratteristiche richieste dalla grazia creata. È interiore e profonda, perché determina l'orientamento fondamentale della libertà e perciò della persona nel suo nucleo più profondo. È **permanente** e fondante rispetto agli atti singoli, perché li anima, ispira, fonda e unifica. È **gratuita**, perché sorge e si sostiene in forza dell'autocomunicazione di Dio in Cristo e nel suo Spirito. È **tesa escatologicamente**, perché amore per Dio sopra ogni cosa, orientato alla sua perfezione nella comunione della visione beatifica.

Per il credente l'esperienza del Dio della grazia, cioè del Dio vivo, unico e vero, ha tre aspetti fondamentali: **egli è Tu assoluto, Padre, assoluta generosità che si dona**. In termini dialogici egli è Tu assoluto, assoluta presenza, che non è, né mai può essere trattato come un lui, come un assente. Perciò, essendo il rapporto di presenza una relazione di amore, Dio è Amore assoluto e personale, ossia Padre, come si è manifestato nella parabola evangelica del Figlio prodigo. Dio come Padre si manifesta nel donare se stesso, creando l'essere umano come suo figlio. E siccome noi siamo libertà, questo dono-grazia può essere focalizzato nel rapporto libertà e grazia.

# IL RAPPORTO GRAZIA – LIBERTÀ



Lo studio storico-dogmatico vuole approfondire i due dati biblici principali: la necessità della grazia liberatrice e l'effettiva presenza della libertà umana di fronte a Dio. Ambedue i punti sono visti nel loro reciproco rapporto interno, in relazione alla conversione, alla volontà salvifica universale di Dio e nella prospettiva dell'elezione e della predestinazione. I maestri di questo cammino sono soprattutto sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino. Mentre sant'Agostino resta sostanzialmente nello schema dell'attrattiva divina sulla volontà umana, che per natura sua tende alla beatitudine o felicità perfetta, san Tommaso traduce questo rapporto dentro lo schema metafisico della motio-motus, valido per ogni agire creato nella sua relazione con Dio, causa prima. Per ambedue la grazia della salvezza non è offerta effettivamente e sempre a tutti e a ciascuno: di qui le conseguenze per il problema della predestinazione. Il magistero della Chiesa afferma la necessità e il primato della grazia, che però la volontà umana può accogliere, ma anche rifiutare; non viene mai accettata la teoria della doppia predestinazione e con il Vaticano II si insegna in modo chiaro l'effettiva volontà salvifica di Dio per ognuno. Ciò apre lo spazio anche alla riflessione sulla salvezza dei non cristiani e dei non credenti.

## VOLONTÀ, LIBERTÀ E GRAZIA

Il modo più semplice per iniziare uno studio sul tema di libertà e grazia secondo sant'Agostino considerarlo anzitutto in rapporto al pensiero di Pelagio: buona parte delle posizioni teologiche agostiniane su questo argomento si sono infatti sviluppate per la necessità di arginare l'influsso pelagiano nella teologia e nella vita cristiana. Ma dal punto di vista storico non è così agevole discernere con precisione ciò che Pelagio realmente pensava e quanto gli veniva attribuito nella polemica dagli avversari o dai discepoli. I punti principali sembrano in ogni caso i seguenti.

L'intento teologico e pastorale era quello di spingere all'impegno nella vita spirituale e ascetica, evidenziando nello stesso tempo la responsabilità morale dell'uomo anche nella colpa. Dio ha dato alla creatura umana tutto ciò che occorre perché faccia il bene ed eviti il male. Se poi questi doni non vengono utilizzati e si commette il peccato, la colpa ricade esclusivamente sull'uomo e non su Dio.

Il termine "**grazia**" aveva in Pelagio il significato più ampio e comune alla sua epoca, che non si limitava a ciò che più tardi verrà chiamato il soprannaturale o la figliolanza divina, ma abbracciava tutto ciò che Dio dà gratuitamente, anche i doni creati, compresa la libertà, la legge morale e il perdono divino per il peccato commesso. Giuliano di Eclano, tirò le conseguenze estreme: ricevendo il libero arbitrio, l'uomo è affrancato, emancipato da Dio. Se inoltre la sua libertà è integra, il peccato, è sempre mortale, essendo una scelta compiuta nel pieno esercizio delle proprie possibilità. Infine, chi vuole può essere impeccabile.

La concezione agostiniana dell'uomo non è così ottimista. In Adamo la natura umana era stata dotata dal creatore di un perfetto equilibrio tra anima e corpo (con una completa dipendenza della parte corporea da quella spirituale), la figliolanza divina, l'immortalità. Dopo il peccato del progenitore questi doni sono perduti. Lo squilibrio profondo si attua. principalmente nella volontà e nell'amore, che Agostino considera il centro caratterizzante del dinamismo umano'. "La volontà è l'uomo stesso", ma noi vogliamo ciò che amiamo e amiamo ciò che ci piace, ossia ciò che può essere goduto. La volontà è animata quindi dall'amore. Essa è desiderio di felicità e di godimento (*fruenti voluntas*). Ma siccome la felicità è riposo nel bene sommo ottenuto, la volontà è in definitiva desiderio innato di Dio.

Dopo il peccato di Adamo l'uomo si illude immancabilmente di trovare la felicità nelle cose terrene, amandole separatamente da Dio. In ciò egli è animato da quell'amore, che Agostino chiama cupidigia (*cupiditas*). Situazione illusoria, perché le creature, essendo mutabili e passeggera, non possono dare la felicità, che consiste nel raggiungimento della stabilità e costanza dell'Essere cui si tende. Perciò l'uomo nella *cupiditas*, ossia il peccatore, è affannato nella dispersione, come un ammalato che da nessuna parte trova riposo. Per esperienza personale e in forza della meditazione sul testo paolino della **Lettera ai Romani** Agostino sa che questa situazione è senza sbocchi: dalla cupidigia, amore illusorio e dispersivo, non ci si può sollevare, neppure quando se ne conosce l'illusorietà e si è istruiti dalla legge divina. Il libero arbitrio, la volontà, può volere il bene in modo inefficace e ambizioso, senza poterlo compiere.

Agostino non poteva dunque accettare l'ottimismo pelagiano. Almeno per due motivi l'uomo non può fare il bene da solo. Anzitutto perché tutto ciò che "è", anche il buon uso del libero arbitrio, viene da Dio come suo dono e, inoltre, perché la volontà umana, decaduta dalle forze originarie, è dominata dall'amore-cupidigia. Abbiamo bisogno tutti della grazia nell'accezione più stretta del termine. Sinteticamente Agostino scrive:

**Né la conoscenza della legge divina, né la natura, né la sola remissione dei peccati costituiscono la grazia, ma essa ci è data da Gesù Cristo nostro Signore affinché, con essa, la legge venga compiuta, la natura liberata e vinto il peccato.**

**La legge è compiuta, la natura liberata e il peccato è vinto solo nella carità (charitas), amore per Dio sopra ogni cosa, amore di se stessi e di tutto in lui. Giustamente Gilson osserva che la grazia "restaurando in noi l'amore di Dio, di cui era capace la nostra primitiva volontà, le**

**restituisce il dominio sul corpo e sulle cose materiali; ben lungi dall'abolire la volontà, ne rifà una volontà buona, la libera: del libero arbitrio, sempre intatto nella sua essenza, rifà una libertà".**

Appaiono così chiariti i termini del rapporto tra libertà e grazia. L'uomo ha sempre una volontà o libero arbitrio, ma senza la grazia essa **"non può"** fare il bene, che si riassume e sintetizza nella carità. Questo **"potere"** o capacità effettiva è la libertà, la quale perciò non si identifica semplicemente con qualsiasi volontà o libero arbitrio, ma con quello liberato dalla *cupiditas* e reso capace di amare con la *charitas*. La grazia è perciò liberatrice e dona la libertà. Ma poiché noi siamo soprattutto l'amore, che ci orienta e unifica, la grazia, liberandoci con la carità, ci trasforma radicalmente. Ritroviamo così un concetto simile a quello biblico: quanto più si è sottomessi a Dio, tanto più siamo liberi. La libertà si identifica con il servizio-schiavitù.

Per comprendere come la grazia libera la volontà è utile tener presente lo schema, individuabile nelle opere agostiniane che vanno dal *De diversis quæstionibus ad Simplicianum* del 396 al *De spiritu et littera* del 412. Esso si sviluppa in tre aspetti o momenti. Dio dona anzitutto il libero arbitrio, cioè la volontà, che può decidersi per la fede o l'incredulità. E la capacità di credere (*potestas credendi*), un dono dato a tutti. In secondo luogo Dio influisce sull'intelligenza attraverso aiuti interni ed esterni. È, il momento della chiamata (*suasio-vocatio*), che possiamo accogliere nella fede o rifiutare. Infine (terzo momento), Dio "persuade" la volontà, perché aderisca alla chiamata e creda. In quest'ultima fase la grazia influisce direttamente sul libero arbitrio attraverso il diletto (*delectatio-dilectio*) come azione dello Spirito Santo.

Prima del 396 Agostino condivideva l'opinione, comune ai suoi tempi, che spiegava l'influsso della grazia come chiamata esterna e interiore alla quale la volontà umana poteva assentire o meno. Si restava cioè al momento della *suasio-vocatio*. Rispondendo però a Simpliciano, vescovo di Milano, su alcuni interrogativi, tra cui l'interpretazione di Rm 9,10-29:

"E non è tutto; anche Rebecca ebbe figli da un solo uomo, Isacco nostro padre: [11] quando essi non erano ancora nati e nulla avevano fatto di bene o di male – perché rimanesse fermo il disegno divino fondato sull'elezione, non in base alle opere, ma alla volontà di colui che chiama – [12] le fu dichiarato: *il maggiore sarà sottomesso al minore*, [13] come sta scritto: *Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù*. [14] Che diremo dunque? C'è forse ingiustizia da parte di Dio? No, certamente! [15] Egli infatti dice a Mosè: *Avrò misericordia per chi vorrò averla, e farò grazia a chi vorrò farla*. [16] Quindi non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che ha misericordia. [17] Dice infatti la Scrittura al faraone: *Ti ho fatto sorgere per manifestare in te la mia potenza e perché il mio nome sia proclamato in tutta la terra*. [18] Dio quindi ha misericordia verso chi vuole e rende ostinato chi vuole. [19] Mi potrai però dire: «Ma allora perché ancora rimprovera? Chi infatti può resistere al suo volere?». [20] O uomo, chi sei tu, per contestare Dio? *Oserà forse dire il vaso plasmato a colui che lo plasmò: «Perché mi hai fatto così?»* [21] Forse il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per uso nobile e uno per uso volgare? [22] Anche Dio, volendo manifestare la sua ira e far conoscere la sua potenza, ha sopportato con grande pazienza gente meritevole di collera, già pronta per la perdizione. [23] E questo per far conoscere la ricchezza della sua gloria verso gente meritevole di misericordia, da lui predisposta alla gloria, [24] cioè verso di noi, che egli ha chiamati non solo tra i Giudei ma anche tra i pagani. [25] Esattamente come dice Osea: *Chiamerò mio popolo quello che non era mio popolo e mia amata quella che non era l'amata*. [26] *E avverrà che, nel luogo stesso dove fu detto loro: «Voi non siete mio popolo», là saranno chiamati figli del Dio vivente*. [27] E quanto a Israele, Isaia esclama: *Se anche il numero dei figli d'Israele fosse come la sabbia del mare, solo il resto sarà salvato; [28] perché con pienezza e rapidità il Signore compirà la sua parola sulla terra*. [29] E come predisse Isaia: *Se il signore degli eserciti non ci avesse lasciato una discendenza, saremmo divenuti come Sòdoma e resi simili a Gomorra*."

Agostino radicalizza l'azione della grazia e la concezione della predestinazione. L'elezione divina alla fede e alla salvezza è assoluta e anteriore a ogni risposta umana. Dio agisce direttamente sulla volontà, secondo l'espressione di Fil 2,13: **"Lavorate con timore e tremore alla vostra salvezza, perché è Dio che opera in voi il volere e il fare, secondo la sua buona volontà"**. Così si spiega perché non basta la chiamata, secondo quanto afferma Mt 22,14: **"Molti i chiamati e pochi gli**

**eletti**". Sono eletti solo coloro che Dio nella sua misericordia chiama in modo tale che essi rispondano e seguano. Si introduce così il momento della *delectatio-dilectio*. L'azione divina sulla volontà viene spiegata in modo particolarmente chiaro là dove Agostino commenta Gv 6,44-45. Nell'omelia 26 del commento al vangelo di san Giovanni (*In Johannes evangelium tractatus*) si legge:

Così, quando ascolti: "Nessuno viene a me se non è attratto dal Padre", non pensare di essere attratto per forza. Anche l'amore è una forza che attrae l'anima. Non dobbiamo temere il giudizio di quanti stanno a pesare le parole, ma sono incapaci di intendere le cose di Dio; i quali, di fronte a questa affermazione del vangelo, potrebbero dirci: Come posso credere di mia volontà se vengo attratto? Rispondo: Non è gran cosa essere attratti, quando anche il piacere riesce ad attrarci. Che significa essere attratti dal piacere? **"Mettilo il tuo piacere nel Signore, ed egli soddisferà i desideri del tuo cuore"** (Sal 36,4). Esiste anche un piacere del cuore, per cui esso gusta il pane celeste. Che se il poeta ha potuto dire "Ciascuno è attratto dal suo piacere" non dalla necessità, ma dal piacere, non dalla costrizione, ma dal diletto; a maggior ragione possiamo dire che si sente attratto da Cristo l'uomo che trova il suo diletto nella verità, nella beatitudine, nella giustizia, nella vita eterna, in tutto ciò insomma che è Cristo. Se i sensi del corpo hanno i loro piaceri, perché l'anima non dovrebbe averli? Se l'anima non avesse i suoi piaceri, il salmista non direbbe: **"I figli degli uomini si rifugiano all'ombra delle tue ali: s'inebriano per l'abbondanza della tua casa, bevono al torrente delle tue delizie; poiché presso di te è la fonte della vita e nella tua luce noi vediamo la luce"** (Sal 35,8-10). Dammi un cuore che ama, e capirà ciò che dico. Dammi un cuore anelante, un cuore affamato, che si senta pellegrino e assetato in questo deserto, un cuore che sospiri la fonte della patria eterna, ed egli capirà ciò che dico. Certamente se parlo a un cuore arido, non potrà capire.

L'intenzione chiara di Agostino è quella di mostrare in che consiste l'azione della grazia e come essa non tolga né sminuisca la piena capacità di scelta della volontà. La grazia è attrattiva-illuminazione dell'amore del Padre in Cristo e si esercita nell'intelligenza e nella volontà attraverso la rivelazione, ossia la Parola del Padre che è Cristo stesso. Il Padre "affascina con il suo insegnamento, senza costringere nessuno". Il termine "fascino" è forse il più adatto ad esprimere la sintesi di illuminazione - attrazione - piacere che Agostino indica con l'espressione "diletta istruendo" (*docendo delectat*).

Almeno a partire dall'anno 417, il commento allo stesso testo di Gv 6,44-45: ("Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. [45] Sta scritto nei profeti: *E tutti saranno istruiti da Dio*. Chiunque ha ascoltato il Padre e ha imparato da lui, viene a me") rivela una preoccupazione ulteriore. Si tratta certo ancora di mostrare che l'attrattiva della grazia sull'intelligenza e la volontà umana è comprensibile solo in base all'amore, ma viene accentuata maggiormente la priorità e la forza di questa attrazione, nell'inizio stesso della conversione. Nel Discorso 131 si sottolinea che il Signore non ha detto 'Nessuno viene a me se il Padre non lo conduce', ma 'se il Padre non lo tira' (*traxerit, non duxerit*). Il termine suggerisce una certa violenza o strappo".

Leggendo questi testi non bisogna lasciarsi fuorviare dagli esempi: la pecora è attratta dall'erba, il bambino dalle noci ecc., L'attrattiva di Dio non consiste in una seduzione, che si rivolge a un meccanismo psichico o bisogno particolare e settoriale. Viene coinvolto invece il nostro stesso essere, poiché siamo fatti per Dio e in lui soltanto troviamo lo scopo della vita, la *quies* [riposo], la felicità. Noi siamo costitutivamente assetati e affamati di lui. La grazia si inserisce in questa esigenza ontologica: perciò Agostino ha cura di sottolineare che l'attrazione di Dio si pone in quelle dimensioni, in quei valori e scopi specificamente spirituali e globali, come la verità, la beatitudine,

la giustizia, l'eternità, la patria eterna, luogo della nostra unica e vera pienezza. La grazia è attrattiva amorosa di Cristo, che ci fa camminare verso Dio, l'Essere, realizzandoci come "esseri". Nello stesso tempo ci tira su dalla china che va verso il "non essere", lontananza da Dio e luogo di eterno dolore, di finitudine senza fine".

L'accentuazione dell'attrattiva divina non significa però costrizione: "Dio sa agire interiormente nel cuore degli uomini, non perché credano senza volerlo, cosa rigorosamente impossibile, ma perché vogliano credere mentre prima non lo volevano. Non si può amare contro voglia. La grazia è liberatrice in quanto si inserisce nel dinamismo stesso della volontà come tendenza alla felicità (*fructus voluntas*). Dio attrae l'uomo manifestandosi nella sua realtà sommamente amabile al di sopra di ogni cosa, felicità unica e piena della nostra vita.

A partire dal *De diversis quæstionibus ad Simplicianum* del 396, sotto l'influsso della meditazione su Rm 9,10-29, Agostino si pone in modo drammatico il problema dell'elezione divina e del suo rifiuto, intesi come elezione e rifiuto della salvezza. Dio usa misericordia con chi vuole e indurisce chi vuole, si legge in Rm 9,18. In forza del peccato originale siamo tutti peccatori, debitori verso Dio. Se all'electo egli condona il debito, lo fa per pura misericordia e l'interessato non può trarne vantaggio. Così come non ha motivo di protestare colui al quale il perdono è negato: la misericordia divina è un atto non dovuto, al quale nessuno ha diritto". Essa è inoltre sempre efficace: si deve a lei se i chiamati sono anche eletti, ossia rispondono positivamente".

Dio conosce i modi personali e le strade attraverso cui ciascuno può essere condotto alla fede e alla salvezza. Ma se qualcuno resiste a ogni appello, significa che Dio stesso non ha pietà di lui e ha indurito il suo cuore: non lo porta certo al male, ma gli nega la grazia della sua misericordia. Ciò è richiesto dal primato assoluto della grazia divina e della sua elezione: mistero insondabile, in cui però nessuna ingiustizia può essere a Dio attribuita. Già nel *De diversis quæstionibus ad Simplicianum* troviamo dunque gli elementi essenziali della dottrina agostiniana della predestinazione, che verrà sviluppata in modo più esplicito nelle ultime opere, specialmente in risposta alle obiezioni dei monaci di Adrumeto, nell'Africa proconsolare. Attorno agli anni 426-427 era scoppiata infatti una nuova avversione alle posizioni di Agostino. Soprattutto la sua Lettera 194 a Sisto, prete romano e futuro papa Sisto III, aveva messo in allarme quei monaci. Essi pensavano che, se anche l'inizio della conversione è opera della grazia, non si vede come si possa salvare la libertà umana. La dottrina della predestinazione conduce inoltre allo scoraggiamento e al quietismo: se i soli predestinati si salvano, perché l'ascesi e l'impegno morale. Questa corrente antiagostiniana si spostò nella Provenza e perciò fu conosciuta col nome dei "Marsigliesi" o "Galli", prima che nel sec. XVII venisse chiamata semipelagiana.

Ormai Agostino continua a ripetere, soprattutto attraverso prove bibliche, sia l'esistenza del libero arbitrio, che secondo i monaci egli di fatto misconosceva, sia l'infallibile potenza della grazia, la quale ottiene sempre ciò che vuole". Nel *De correptione et gratia*, si mette in evidenza anche l'utilità e l'obbligo della riprensione per chi commette il male, giacché il peccato è sempre comunque compiuto liberamente e la grazia della rigenerazione può essere perduta. Si afferma nello stesso tempo che la grazia della perseveranza finale non è data a tutti, ma solo ai predestinati: questi soltanto sono propriamente figli di Dio. Gli altri, anche se avessero il battesimo e la fede, non perseverano e si dannano: sono figli della perdizione".

## **La teologia agostiniana e i concili di Cartagine e Orange II**

Il rapporto tra libertà umana e grazia divina è stato vissuto e pensato da sant'Agostino come un rapporto intersoggettivo unico di amore tra Dio in Cristo e l'uomo. La grazia è il dono dello Spirito Santo, che ci fa amare. Per comprenderla siamo invitati a tener sempre fermi due parametri: **l'esperienza personale e la parola di Dio**. Esse hanno un punto privilegiato di incontro nella preghiera.

L'esperienza agostiniana è quella di un uomo che le passioni tenevano coscientemente e consenzientemente avvinto e che la grazia dell'amore di Dio ha liberato e unificato con la sua attrattiva. La sintesi della teologia di sant'Agostino si esprime perciò nella preghiera "Da Domine, quod iubes et iube quod vis" [dà o Signore ciò che comandi e comanda ciò che vuoi]. Solo il dono

divino dell'amore può rendere capaci di osservare la volontà di Dio. Dato il carattere esperienziale della dottrina agostiniana sulla grazia, essa andrebbe studiata tenendo presenti in modo particolare le **Confessioni** e soprattutto il Libro VIII, che parla della conversione, e il Libro X che tratta della situazione dell'Autore negli anni in cui scrive e cioè il 397-400. Questi testi mostrano nello stesso tempo l'altra grande fonte della teologia di Agostino: la meditazione sulla parola di Dio. Forse uno dei testi riassuntivi e poeticamente più splendidi è ancora quello di *Conf.* 10,27,38. Esso esprime il ricordo della conversione e la forza di attrattiva dell'amore divino nella grazia.

**Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai! Sì, tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, che non esisterebbero se non fossero in te. Tu hai chiamato e gridato e squarciato la mia sordità; hai balenato e brillato e fugato la mia cecità; hai diffuso la tua fragranza e ho aspirato e ora anelo a te; ti ho gustato e ora ho fame e sete di te; mi hai toccato e ardo dal desiderio della tua pace.**

Una retta comprensione di questo brano deve naturalmente intendere i sensi che Dio trasforma: non sono quelli "esterni", ma aspetti dell'uomo "interiore" attraverso cui viene totalmente avvicinato e unito a Dio con la grazia. Si noterà la violenza iniziale dell'azione divina evocata come chiamata-grido che rompe la sordità dell'anima, lampo e splendore che dissipa la cecità. È l'inizio della conversione che apre l'intelligenza e la volontà alla presenza di Dio e all'unione con Lui. Poi la grazia si esprime in un crescendo di dolcezza e il ritmo stesso del brano diventa più morbido e carezzevole, fino alla finale dove l'amore viene evocato con il termine più infiammato *exarsi* [arsi], e insieme più quieto, la pace, che è attualmente proiettata verso il futuro. Vi è nello stesso tempo una progressione nell'unione con Dio: "Passiamo dall'appello più lontano e diffuso alla visione diretta, poi al profumo che testimonia una presenza più vicina, il sapore che opera già un inizio di unione, infine il contatto perfetto che abbraccia l'essere intero.

Al di dentro di un rapporto intersoggettivo di amore, cosa significa essere liberi? Agostino ha fatto l'esperienza della libertà proprio amando Dio: in lui ha trovato l'unità piena di se stesso e l'orientamento efficace verso lo scopo unico e vero della vita. Ciò va al di là di una semplice libera scelta, concepita come capacità che si realizza in proporzione di una neutralità e indeterminazione, espressa bene dal paragone della bilancia, immobile nel suo perfetto equilibrio. Vedremo in un altro contesto che questo tipo di libertà è la più bassa, inerte e illusoria: chi non fosse attratto da nulla non avrebbe in realtà niente da scegliere. Al polo opposto, un impegno sommo e unificatore può farci comprendere che siamo tanto più liberi, quanto meno, in concreto, pensiamo a una scelta opposta, la quale resta così una possibilità astratta. La libertà è proporzionale alla piena dedizione dell'amore vero. In ogni caso il problema di libertà e grazia non pone in discussione la capacità di scegliere come possibilità costitutiva dell'uomo (il libero arbitrio), ma come possibilità di fatto, scelta in atto (la *libertas*), uso effettivo del libero arbitrio nell'ambito del bene.

Quando si parla di grazia invincibile e assolutamente efficace, bisogna tener presente questo quadro riflessivo teologico ed esperienziale. Sant'Agostino non è determinista. Dio conosce le strade del cuore: in forza della sua grazia resta nell'uomo la possibilità di opporsi al suo amore, ma di fatto l'opposizione non si realizza. I testi agostiniani hanno dato però adito a interpretazioni che escludono del tutto la possibilità di rifiuto. Si dirà che si tratta di comprensioni errate, ma sono sorte comunque da un linguaggio in cui tale possibilità non è abbastanza evidenziata, almeno per gli "eletti".

Il punto più debole della teologia agostiniana della grazia resta la dottrina della predestinazione. Essa non sorge soltanto da una certa esegesi di Rm 9, ma anche dall'aver pensato che la grazia è gratuita, proprio perché non è data a tutti. In questo modo si è precluso un accordo con la volontà salvifica universale, che resta astratta. Ciò è tanto più spiacevole in quanto la dottrina della predestinazione ha finito col coartare la profonda teoria agostiniana sulla salvezza dei pagani e la concezione dell'eternità. Talvolta infatti Agostino spiega la predestinazione con la prescienza divina: Dio, conoscendo in anticipo a chi darà la grazia, ordina la sua provvidenza in modo tale che

questi la riceva e in modo infallibile sia condotto alla salvezza. Ma l'eternità nel pensiero agostiniano non è un tempo anteriore al nostro, in cui Dio programmerebbe ciò che avverrà: è invece il suo "adesso" eterno e trascendente, nel quale opera e crea ogni cosa.

Eppure nei testi di Agostino, anche e soprattutto quando si tratta di predestinazione, si può notare una tensione fra teoria e pratica, riassumibile nell'insistenza sulla preghiera e la carità fraterna. La prima non cambia certo i disegni divini, ma può ottenere la grazia invincibile, che supera la nostra debolezza. La seconda conduce a trattare ogni uomo, come se fosse predestinato. In questa linea andrebbero pure considerate le riflessioni sulla salvezza prima di Cristo anche dei pagani.

La teologia agostiniana ha ricevuto l'approvazione dei magistero ecclesiastico anzitutto in due concili. Quello di Cartagine, riunito nel 418, approvò le principali posizioni di sant'Agostino contro Pelagio. Per il nostro tema sono particolarmente importanti i canoni 3-8. La grazia della giustificazione non vale solo per la remissione dei peccati, ma anche come aiuto per non commetterne (can 3, DS 225). La grazia non dà solo la conoscenza del bene e del male, ma anche l'amore del bene e la capacità di compierlo (can 4, DS 226). Non conferisce soltanto una maggiore facilità nel fare il bene, ma è assolutamente necessaria, cosicché, senza di essa, non si possono osservare i comandamenti di Dio (cari 5, DS 227). Uomo non è impeccabile, purché lo voglia: anche i santi sono peccatori e incapaci di evitare ogni mancanza. Perciò tutti possiamo e dobbiamo dire in verità le parole del *Padre nostro* "rimetti a noi i nostri debiti" (can 6-8, DS 228-230).

Il valore normativo di questo Concilio è dato dall'approvazione di papa Zosimo con la sua lettera "tractoria" del 418, inviata a tutto l'oriente. In verità di questa lettera sono restati pochi estratti, di cui uno viene riportato nell'"Indiculus" e parla dell'assoluta necessità dell'aiuto divino nel fare il bene. Il valore dogmatico universale del Concilio è comunque assicurato dal fatto che fu riconosciuto all'unanimità in Occidente e Oriente. Per quanto riguarda l'altra grande crisi, chiamata poi semipelagiana, Cesario di Arles nel 529, quasi un secolo dopo la morte di Agostino (430), sottopose alla firma di quaranta vescovi e otto laici convenuti ad Orange un documento, che fu poi approvato da papa Bonifacio II nel 531. Questo Concilio, chiamato di Orange II o *Arausicanum II* (DS 373-397), approva un agostinismo moderato e affronta la questione della predestinazione, risolvendola nei seguenti termini: viene negata la predestinazione al male e si afferma che tutti i battezzati hanno la possibilità piena di salvarsi, se lo vogliono (DS 397). Il testo dei canoni è uno dei più belli del magistero e la sua dottrina verrà ripresa dal Concilio di Trento. Essa ruota attorno a due idee principali: Dio solo ha l'iniziativa della salvezza e non è possibile fare alcun bene salvifico senza la grazia".

## **LIBERTÀ E GRAZIA NELLA SUMMA THEOLOGICA DI SAN TOMMASO D'AQUINO**

La *Summa Theologica*, I-II,109, è un'introduzione al tema della grazia secondo le articolazioni tradizionali, riprendendo gli argomenti di sant'Agostino. Per capire lo schema della motio-motus, entro il quale san Tommaso dà una spiegazione personale del rapporto libertà-grazia, può essere utile tenere subito presenti i due primi articoli. Essi spiegano chiaramente il quadro sistematico entro cui viene pensato il nostro tema.

Anzitutto appare fondamentale la distinzione tra natura e soprannatura nelle rispettive possibilità operative per raggiungere il fine ultimo dell'uomo. La natura può ottenere gli scopi proporzionati alle sue forze naturali, ossia creaturali in quanto tali, ma per conseguire il fine ultimo unico dell'uomo, ossia la partecipazione alla beatitudine propria di Dio, deve essere elevata a un livello di esistenza e quindi di capacità operativa superiore e gratuita. Qui non si tratta più dell'elevazione della natura o delle facoltà, come abbiamo studiato nel capitolo secondo, ma degli atti. La forma infatti, anche quella degli habitus, pur essendo principio di azione, non può passare dal poter agire all'agire senza essere mossa e attualizzata da Dio quale movente primo. Se ci si chiede perché sia necessaria questa nuova considerazione, si dovrà rispondere, nell'ambito del pensiero di san Tommaso, che, siccome la forma non si identifica con i suoi atti, la grazia abituale non è identica a quella che verrà poi chiamata grazia attuale. Il problema tuttavia appare più complesso nell'identificare l'esatta interpretazione dei testi.

Un altro aspetto del quadro sistematico è la distinzione tra la natura prima del peccato originale e quella successiva. In questo secondo caso, che è il nostro, l'uomo non solo ha bisogno dell'aiuto divino rilevante per raggiungere il fine soprannaturale, ma necessita pure di un soccorso che "sani" le forze naturali, reintegrando nelle proprie capacità, corrotte dalla caduta di origine. Dal punto di vista soprannaturale questo aiuto sarà chiamato grazia sanante.

Il terzo aspetto sistematico considera infine l'uomo in quanto creatura, sia nella condizione di natura integra che in quella decaduta, nell'ambito naturale come in quello soprannaturale. Egli ha bisogno della mozione divina quale aiuto a compiere il bene, semplicemente perché non può assolutamente agire senza essere "mosso" dal Mover primo. La comprensione della grazia come mozione divina deve quindi partire da questo livello generale e assoluto. La volontà è la tendenza della natura verso il suo fine, ossia verso il bene in generale e perciò verso il bene sommo e ultimo, in cui si trova la felicità o beatitudine perfetta. In quanto inclinazione naturale essa non può non tendere alla beatitudine e a qualsiasi bene desiderabile. Come tendenza naturale e necessaria, è chiamata da san Tommaso "voluntas ut natura" [volontà come natura]. Ma proprio perché il suo oggetto adeguato è il bene sommo e il suo oggetto formale è il bene in quanto tale, essa non è obbligata a scegliere una cosa particolare e limitata, piuttosto che un'altra. Di fatto può non optare per Dio e illudersi di trovare la felicità altrove, perché prima della visione beatifica non possiede una conoscenza adeguata che soltanto Dio è la sua beatitudine perfetta.

La volontà in quanto facoltà di scelta dei mezzi al fine e dei fini intermedi a quelli ulteriori è chiamata libero arbitrio. A livello di atti noi propriamente "vogliamo" ciò che è un fine e "scegliamo" i mezzi per raggiungerlo. Siccome questa scelta si fa in base a una valutazione e indagine previa su ciò che conviene o meno, il libero arbitrio viene anche chiamato da san Tommaso "voluntas ut ratio" [volontà come ragione].

La mozione divina sulla volontà è necessaria. San Tommaso lo spiega con accentuazioni differenti in due periodi diversi della sua riflessione. All'inizio, fino alla redazione della Summa, Prima Pars, egli sottolineava maggiormente il primato dell'intelligenza sulla volontà, perché spetta all'intelletto proporre le cose buone o desiderabili da scegliere. Si accentuava il fatto che il libero arbitrio resta sempre libero di fronte a qualunque oggetto che non sia un bene assoluto. In ogni bene limitato si potranno trovare aspetti secondo cui esso non è desiderabile e conveniente, almeno nel momento concreto in cui si vive. D'altra parte, se è vero che la volontà si muove in base alle conoscenze, è vero anche il contrario: l'intelletto si applica a capire perché la volontà vuole che si impegni. L'uomo è dunque sempre libero di scegliere qualsivoglia oggetto che non sia un bene assoluto, ma emerge pure l'impossibilità di scegliere alcunché, se si resta al livello del reciproco influsso di intelligenza e volontà. Noi infatti vogliamo in quanto mossi dalle nostre conoscenze e in base alle valutazioni o confronti tra oggetti diversi (attività che san Tommaso chiama *consilium*). D'altra parte in tanto valutiamo e confrontiamo in quanto lo vogliamo. Ma, di nuovo, vogliamo in quanto mossi dall'attività intellettuale e così via: di fatto non si muove l'attività intellettuale e conseguentemente non scegliamo mai. Qui appare per la prima volta la necessità della mozione divina: se Dio non fa passare l'intelligenza dal poter agire all'agire, non possiamo scegliere nulla. La mozione è dunque il fondamento e condizione di possibilità necessaria perché la libertà si eserciti.

A partire dal *De Malo* (quest. VI, art. unico), l'argomentazione cambia accento". L'intelligenza conosce in modo universale. Perciò l'inclinazione della volontà non è determinata a una cosa particolare piuttosto che a un'altra. Avviene come nel caso di un architetto che, avendo fatto un progetto di casa che può assumere concretamente diverse forme, può scegliere quella che preferisce. La volontà dipende sì dall'intelligenza, ma è attiva, perché la scelta concreta è sua. Andando più a fondo, san Tommaso sottolinea che ogni facoltà dipende nel suo agire sia da se stessa che dall'oggetto. Una persona può vedere, ad esempio, in modo diverso sia perché dispone gli occhi in modo da percepire le cose più o meno chiaramente, sia perché l'oggetto è bianco o nero. Dipende dal soggetto che la facoltà agisca o no, si applichi o meno, agisca meglio o peggio: è *l'exercitium actus* [l'esercizio dell'atto]. Proviene invece dall'oggetto la specificazione dell'atto (*specificatio actus*). Per quanto riguarda l'intelligenza e la volontà, la specificazione del volere proviene dalla conoscenza. Vogliamo una cosa perché la conosciamo come bene desiderabile. Ma l'esercizio della volontà dipende dalla volontà stessa. Perfino ciò che, per ipotesi, fosse presentato dall'intelligenza

come concretizzazione di tutto ciò che possiamo desiderare in questo momento particolare, ci lascerebbe ancora liberi nell'esercizio del volere, semplicemente perché potremmo non voler pensare a questa felicità.

Ma se il motivo ultimo per cui vogliamo, ossia esercitiamo la nostra capacità volitiva, risiede sempre nella volontà, bisogna chiedersi perché e come ci decidiamo da noi stessi. San Tommaso ricorda che, propriamente parlando, noi vogliamo ciò che è un fine, un bene desiderabile in se stesso. Per raggiungerlo valutiamo i pro e i contro dei mezzi da scegliere. Questa indagine previa si chiama *consilium*. In tanto voglio qualcosa in quanto voglio prima eseguire il *consilium*, che chiamiamo "A". Ma per volere eseguire il *consilium* "A", essendo anch'esso un volere, devo voler eseguire un altro *consilium* previo, che chiamiamo "B". E così all'infinito: stando al solo dinamismo della volontà, essa non si muove mai, non ha cioè in se stessa la ragione sufficiente del decidersi, ossia dell'esercitare la capacità operativa propria. Di nuovo, perché ci sia volere umano e quindi libertà, è necessario che Dio muova la facoltà.

Ritroviamo così la necessità della *motio* divina: questa volta si esercita direttamente sulla volontà e non più sull'intelligenza. È il ragionamento che si trova anche in S.Th. 1-11,109,2, *ad 1m*. San Tommaso tuttavia avverte che la *motio* è necessaria per qualsiasi movimento o agire creato e si esercita secondo la natura di ogni cosa". La teoria della *motio* divina risponde all'esigenza di capire l'uomo in quanto creatura, a livello naturale prima ancora che nell'ambito soprannaturale.

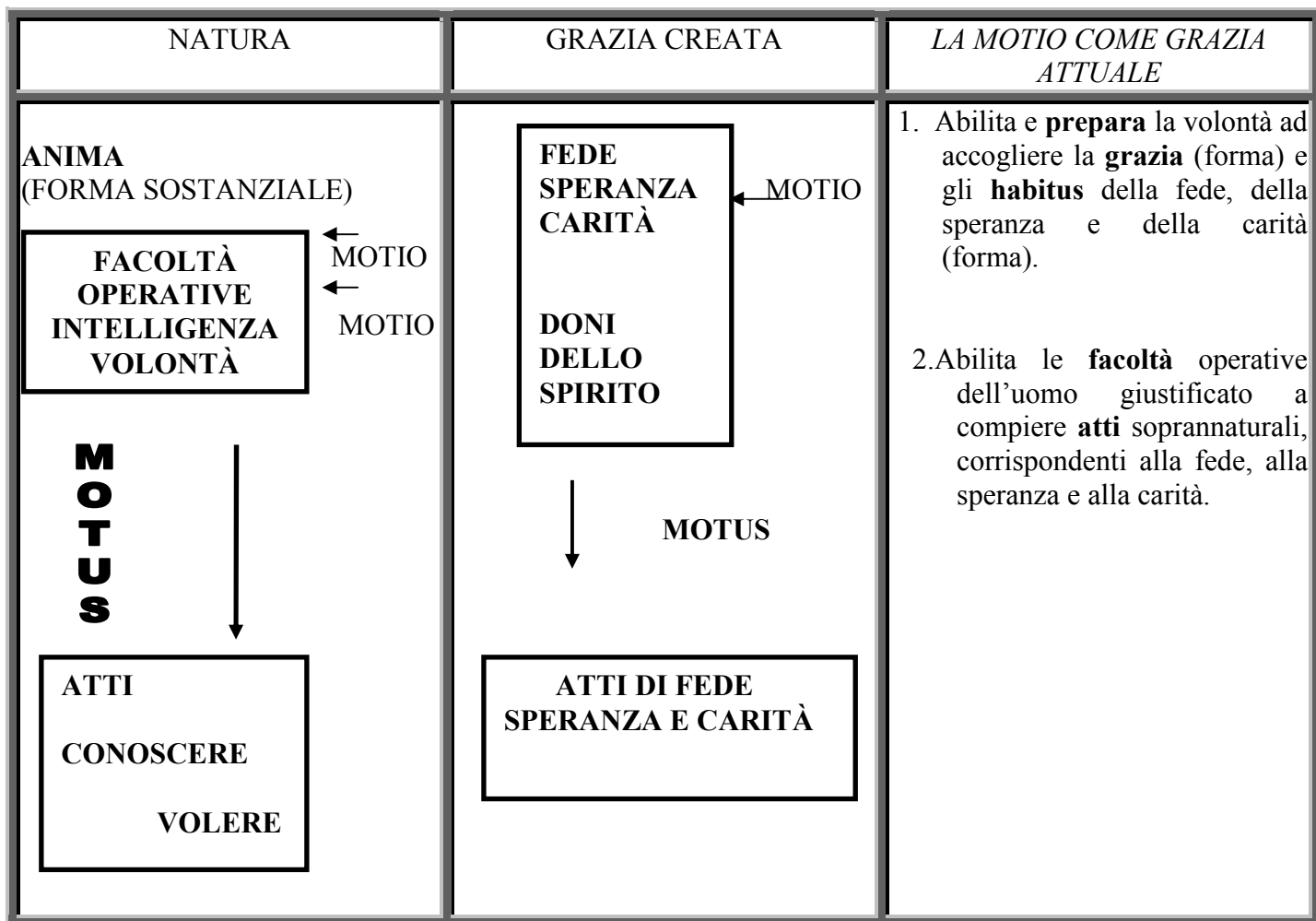
Lo schema della *motio-motus* è tratto dal Libro III della *Fisica* di Aristotele. Spiegando i testi aristotelici, san Tommaso chiarisce ampiamente che con il termine *motus* si intende qualsiasi mutazione e non ci si restringe perciò al moto locale". Una cosa muta a livelli diversi, in quanto passa dalla potenza all'atto. Ciò vale anche per l'intelligenza e la volontà: esse cambiano, ossia "si muovono" quando passano dal poter agire all'agire effettivo. Ma ogni passaggio dalla potenza all'atto può avvenire solo in forza di un ente che è già in atto in quell'ambito particolare, nel quale la mutazione avviene. Ciò è chiaro anche traducendo questo principio metafisico con il detto comune che nessuno può dare a se stesso o agli altri ciò che non ha. Per poter dare un modo di essere, e quindi un'attualità di qualsiasi genere, bisogna che lo si abbia già. Ma se "A" si muove (passa dalla potenza all'atto) in quanto è mossa (mutata) da "B" e questa muove (fa passare dalla potenza all'atto) in quanto essa stessa è mossa da "C", si dovrà arrivare a un ente che muove, cambia gli altri, senza essere mosso-mutato da nessuno, diversamente nessuna mutazione, neppure la prima, avrebbe spiegazione sufficiente.

Ogni mutamento avviene in definitiva in forza di un movente immutabile. Ogni passaggio dalla potenza all'atto implica che sia compiuto in ultima analisi dall'atto puro. Ogni causa, che agisce "muovendo" un'altra ed è mossa essa stessa, è causa seconda, la quale ha la sua ragion d'essere in definitiva nella causa prima. Movente primo assoluto, atto puro e causa prima sono denominazioni metafisiche di Dio. Ciò significa che lo stesso mutamento di "A" è compiuto da "B" come causa seconda, ma dal movente primo come causa prima.

Per quanto riguarda il nostro tema, comprendiamo ora che il volere, come passaggio dal poter volere al volere effettivo, è tutto compiuto dalla volontà come causa seconda, e tutto da Dio come causa prima o volere sussistente. In altri termini, ogni atto di volontà umana, considerato dal punto di vista di Dio è la sua *motio* e dal punto di vista della volontà creata è il suo *motus* o cambiamento. Non bisogna pensare la mozione divina come una specie di spinta sulla volontà che successivamente incomincia a volere, ma è il volere stesso come proveniente da Dio". Da ciò si comprende che l'agire divino è intimo e profondo in ogni creatura, a tutti i livelli. Dio solo può agire efficacemente nella volontà sia come agente primo, ossia causa efficiente, sia come fine ultimo e quindi bene sommo (cf S.Th. 1, 105,43). Possiamo sintetizzare lo schema tomista con il seguente prospetto:

<b>MOTUS =</b> <i>passaggio dal poter agire all'agire</i>  È tutto della causa prima e della seconda	<b>MOTUS =</b> <i>passaggio dalla potenza all'atto</i>  È tutto della causa prima e della seconda	<b>MOTUS =</b> <i>passaggio dalla volontà (facoltà) all'atto del volere</i>  È tutto della causa prima e della seconda	CAUSA CREATA = ATTO + POTENZA = CAUSA SECONDA  Il volere umano è tutto dell'uomo	M 0 T I O	DIO MOVENTE PRIMO  ATTO PURO = CAUSA PRIMA  Il volere umano è tutto di Dio
---	--	---	--	-----------------------	---

Bisogna tuttavia notare che la causa prima opera in ogni creatura secondo la natura di ciascuna e le sue proprietà. La *motio* divina fa agire le cose infraumane in modo necessario e la volontà secondo la propria libertà costitutiva. Essa è presente in ogni azione creaturale, sia a livello naturale che soprannaturale. Dal punto di vista dello schema di natura-soprannatura siamo ora in grado di comprendere la divinizzazione non solo a livello di natura e facoltà, ma anche di atti. Gli *habitus* della grazia "gratum faciens" e quelli della fede-speranza-carità e i doni dello Spirito Santo sono "forme" e, in quanto tali, principi del nostro agire da figli Dio. Ma non possono passare dal poter agire all'agire effettivo senza la mozione divina. Il modello di natura- soprannatura può essere così ricapitolato:



Che san Tommaso abbia pensato la *motio* come grazia nell'uomo giustificato, quale condizione di possibilità degli atti soprannaturali, non fa problema. Ciò è pienamente coerente sia con l'impostazione generale di natura-soprannatura, sia con la necessità della *motio* per ogni agire creato. Basti a questo proposito leggere anche solo S.Th. 1-11,109,9. C'è bisogno dell'aiuto divino,

chiamato poi grazia attuale, per due motivi: perché sana le forze della natura e perché le eleva. Ma nello stesso tempo ciò risponde alla generale e universale necessità creaturale della *motio* divina per poter compiere qualsiasi azione.

Il problema si pone per l'uomo prima che riceva gli habitus della grazia santificante e delle virtù teologali. San Tommaso ha pensato alla *motio* divina come grazia attuale che eleva e risana nella preparazione alla giustificazione? Una risposta affermativa viene indicata in diversi testi, tra cui spicca per chiarezza e brevità il seguente, tratto dalla S.Th. 1-11, 109,6:

C'è poi una preparazione della volontà umana per ottenere il dono stesso della grazia abituale. Ora, perché l'uomo si prepari a ricevere codesto dono, non è necessario presupporre un altro dono abituale nell'anima, poiché così si procederebbe all'infinito, ma bisogna presupporre un aiuto gratuito di Dio, il quale muove l'anima interiormente e ne ispira i buoni propositi.

Ma nell'articolo della S.Th. 113,8, l'impostazione è diversa, così che alcuni, come H. Bouillard, pensano che vi si riveli la mentalità di san Tommaso, secondo cui la *motio* nel processo della giustificazione non sarebbe una grazia attuale, ma coinciderebbe con la stessa grazia abituale in quanto offerta. Essa abiliterebbe la volontà all'accoglienza:

I suddetti quattro requisiti per la giustificazione del peccatore sono cronologicamente simultanei, poiché la giustificazione non avviene per fasi successive, ma in ordine di natura uno precede l'altro. E tra tutti il primo è l'infusione della grazia (*infusio gratim*), il secondo è il moto del libero arbitrio verso Dio, il terzo è il moto del libero arbitrio contro il peccato, il quarto è la remissione della colpa".

Quest'ultimo elemento è chiamato anche "conseguimento della grazia" (*consecutio gratioe*).

## **PREDESTINAZIONE E VOLONTÀ SALVIFICA UNIVERSALE**

La predestinazione viene trattata nella S.Th. I,23, ma è concepita come parte della provvidenza divina, che viene sviluppata nella S.Th. I,22.

Dio crea le cose nella loro singolarità e come parti di un tutto cui sono subordinate. Ma la creazione, nell'insieme e nelle singole sue parti, tende a uno scopo in conformità alla propria natura. Dio stesso è il fine delle singole realtà e del loro complesso universale. Come un artista o un artigiano costruisce le sue opere in base a un'idea-progetto e secondo le regole della sua arte, così Dio crea e orienta tutto verso uno scopo in corrispondenza alla sua idea-progetto, che si chiama provvidenza. Essa quindi è nel Creatore, ed è eterna, mentre la sua esecuzione avviene nel tempo e si chiama governo divino.

Siccome Dio crea tutto in ogni suo aspetto, non vi è nulla che sfugga alla provvidenza: sfuggire significherebbe ricadere nel nulla assoluto. Essa è inoltre infallibile e certissima, precisamente perché non viene causata e preceduta dagli avvenimenti e dalle scelte delle creature. La provvidenza è l'idea ordinatrice di Dio in quanto causa prima. Ma se è infallibile, poiché precede e fonda ogni azione creata, come può accordarsi con la libertà umana?

Per capire i testi di san Tommaso dobbiamo ricordare che la volontà di un essere razionale è una causa libera e cioè "contingente", nel senso che può agire e non agire e le sue azioni o effetti non sono predeterminati dalla natura stessa. Nel caso della libertà, che è una delle cause contingenti, le azioni avvengono in base a una scelta e deliberazione, attraverso cui essa determina se stessa ad agire e ad operare in un determinato modo piuttosto che in un altro.

Nella S.Th. I,22,4, san Tommaso afferma che la conoscenza-progetto di Dio è infallibile e ordina infallibilmente le cause necessarie ad agire in modo necessario e le contingenti a operare in modo contingente. La libertà umana è ordinata verso il fine, ma come causa libera. Ogni suo atto è perciò nello stesso tempo frutto del progetto di Dio e della volontà che ordina se stessa al fine. Ciò non

toglie che per i giusti vi sia una provvidenza più grande (*excellentiori modo*) rispetto agli empi. Per i primi non permette che avvenga qualcosa che precluda la salvezza finale, mentre non impedisce che gli empi cadano nella colpa (*non retrahit a malo culpoe*) e in questo senso li "abbandona".

La predestinazione è quella provvidenza particolare che orienta al fine ultimo nella visione di Dio, ossia alla vita eterna. Siccome questo orientamento è soprannaturale, al di là delle forze e degli scopi proporzionati alla natura creata, esso si distingue dalla provvidenza generale con la quale Dio indirizza le creature in quanto tali al loro scopo ultimo. San Tommaso si spiega con un esempio, espressivo anche a livello terminologico, ma che non deve trarre in inganno. Come una freccia non può dirigersi verso un bersaglio se non è mandata dall'arciere, così la creatura umana non può orientarsi verso la visione di Dio se non viene in un certo senso indirizzata (*transmissa*) da Dio. Il paragone serve al collegamento col termine "predestinazione", che implica un "destinare" e cioè un "mandare". Ma si tratta di un'analogia. A differenza della freccia in mano all'arciere, l'uomo non solo è indirizzato da Dio, ma, essendo libero, indirizza se stesso.

La predestinazione è quindi l'idea-progetto divino che ordina l'uomo al fine ultimo soprannaturale.

Essendo idea-progetto, che sta in Dio e non nella creatura, la predestinazione si distingue anche dalla mozione, dalla divina chiamata e dalla grazia, le quali si pongono a livello di esecuzione del progetto eterno e si realizzano nella creatura. La predestinazione è un'idea ordinata all'esecuzione: implica perciò la volontà che venga effettuata. Si spiega in tal modo perché san Tommaso, nel rispondere alle difficoltà e nel corpus degli articoli a partire dal terzo, fa riferimento sia alla scienza divina, sia alla divina volontà.

Per quanto riguarda l'aspetto conoscitivo della predestinazione, sorge facilmente l'obiezione: se Dio sa che una cosa accadrà, ciò necessariamente avverrà. Perciò le cose contingenti e libere non sono più tali, ma necessarie. San Tommaso risponde con le seguenti distinzioni. Una cosa contingente, che dipende da una causa contingente (ad esempio un atto libero), può essere considerata prima che accada, dal punto di vista cioè della sua causa, che può decidere di compierla o no. Oppure può essere vista come effetto già accaduto (ad esempio un atto libero ormai compiuto). Un atto libero già realizzato evidentemente resta libero, ma non può non essere avvenuto. Per noi che viviamo nel tempo, gli avvenimenti si realizzano successivamente. Perciò un atto libero non può essere conosciuto come qualcosa che certamente accadrà: la sua realizzazione dipende infatti dalla libertà. Ma a Dio tutto è noto simultaneamente nella sua eternità. Egli conosce anche gli atti liberi così come realmente accadranno, non perché costringerà le volontà a fare come egli pensa, ma perché sa ciò che esse faranno liberamente.

La predestinazione è idea-progetto che Dio vuole realizzare. Dal punto di vista della volontà si presenta lo stesso problema: se Dio vuole una cosa questa certamente accadrà e perciò non resta spazio per la libertà.

Senza dubbio se il creatore vuole qualcosa, questa sicuramente e infallibilmente si realizza. Poiché crea la libertà come tale, egli vuole che agisca secondo la propria natura, cioè liberamente, così come vuole che le cause necessarie, non "contingenti", agiscano in modo necessario. Tuttavia resta un problema: se la predestinazione è infallibile, vi sono i predestinati infallibilmente alla dannazione?

San Tommaso si pone anzitutto la domanda se Dio possa volere il male e risponde ovviamente di no. Egli non "vuole" il peccato: può solo "permetterlo", ossia non impedirlo in vista di un bene, che consiste nella manifestazione della giustizia divina attraverso la condanna finale e della misericordia attraverso la salvezza. Ma il motivo ultimo della doppia predestinazione sta nella libera e sovrana volontà di Dio. Essa non è mai ingiusta, perché a nessuno la grazia del perdono è dovuta, essendo appunto gratuita. Ritroviamo così la risposta di Agostino, aggravata forse da una visione del mondo in cui si coglie la convenienza che ci siano i dannati, perché nell'edificio dell'universo si manifesti pienamente non solo la misericordia, ma anche la giustizia di Dio.

Per san Tommaso i predestinati alla salvezza sono pochi. La spiegazione teologica si colloca come corollario del modello di natura-soprannatura. Un bene proporzionato alla condizione ordinaria della natura umana è comune, mentre le eccezioni sono poche. Per esempio, la maggior parte delle persone hanno capacità intellettive medie: pochi sono gli scemi e pochissimi coloro che possiedono una scienza profonda. In campo soprannaturale, la visione di Dio è al di sopra della

comune condizione naturale sia perché è soprannatura, sia perché la natura è privata della grazia a causa del peccato originale. È comprensibile perciò che si salvino pochissimi, mentre i dannati, seguendo "il corso ordinario e l'inclinazione della natura", sono i più. Di qui, nota ancora san Tommaso, appare maggiormente la misericordia divina, perché innalza alla salvezza alcuni, là dove la maggioranza non arriva. Viene ripresa in tal modo la prospettiva dell'ultimo Agostino, secondo cui la grazia è tale in definitiva perché data a pochi.

Il tema della volontà salvifica universale viene appena accennato nel contesto della predestinazione, e sviluppato nell'ambito della volontà divina. La brevità dello spazio concesso nella *Summa Theologica* sembra mostrare che, almeno in questo periodo, san Tommaso non vi ha dato grande risalto. Si commenta naturalmente la frase di 1Tm 2,4: **"Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità"**. Le spiegazioni proposte sono tre. La prima è restrittiva. Seguendo Agostino nell'*Enchiridion*, c. 103, si dice che Dio vuole salvi quelli che si salvano. In altri termini: nessuno è salvo senza che Dio lo voglia. La seconda interpretazione intende "tutti" in modo generico: Dio vuole che si salvino persone di tutti gli stati di vita, uomini e donne, giudei e gentili, grandi e piccoli. Ma non ci si riferisce a tutti gli individui. La terza spiegazione riporta l'opinione di Giovanni Damasceno e la distinzione tra volontà antecedente e volontà conseguente. La prima non tiene conto delle circostanze particolari: per esempio, un giudice vuole che tutti gli uomini vivano. Se però si trova davanti a un omicida, che costituisce un pericolo pubblico, vuole che venga giustiziato: questa volontà è conseguente ed effettiva, perché tiene conto di tutte le circostanze. Applicando a Dio, si dirà che di volontà antecedente egli vuole che tutti si salvino, ma di volontà conseguente, "tenendo conto delle esigenze della sua giustizia" (*secundum exigentiam suce iustitioe*), vuole che alcuni si dannino. Il volere divino effettivo è che vi siano salvati e dannati.

## CONCLUSIONE

La teologia di san Tommaso sulla grazia in rapporto alla libertà umana ci è apparsa di grande profondità, equilibrio e coerenza con il modello fondamentale di natura-soprannatura. Essa pone chiaramente in evidenza che Dio e l'uomo non sono concorrenti: già a livello naturale la *motio* divina promuove e suscita la libertà. E ciò accade senza sminuire né l'adorabile e misteriosa grandezza del creatore, né la dignità dell'uomo creatura. La trasposizione dello schema di *motio-motus* all'ambito della grazia permette inoltre di cogliere, come in sintesi unitaria, il campo naturale e quello soprannaturale e di completare la comprensione della divinizzazione umana a livello di atti, dopo averlo fatto nello schema materia-forma a livello di natura e facoltà operative.

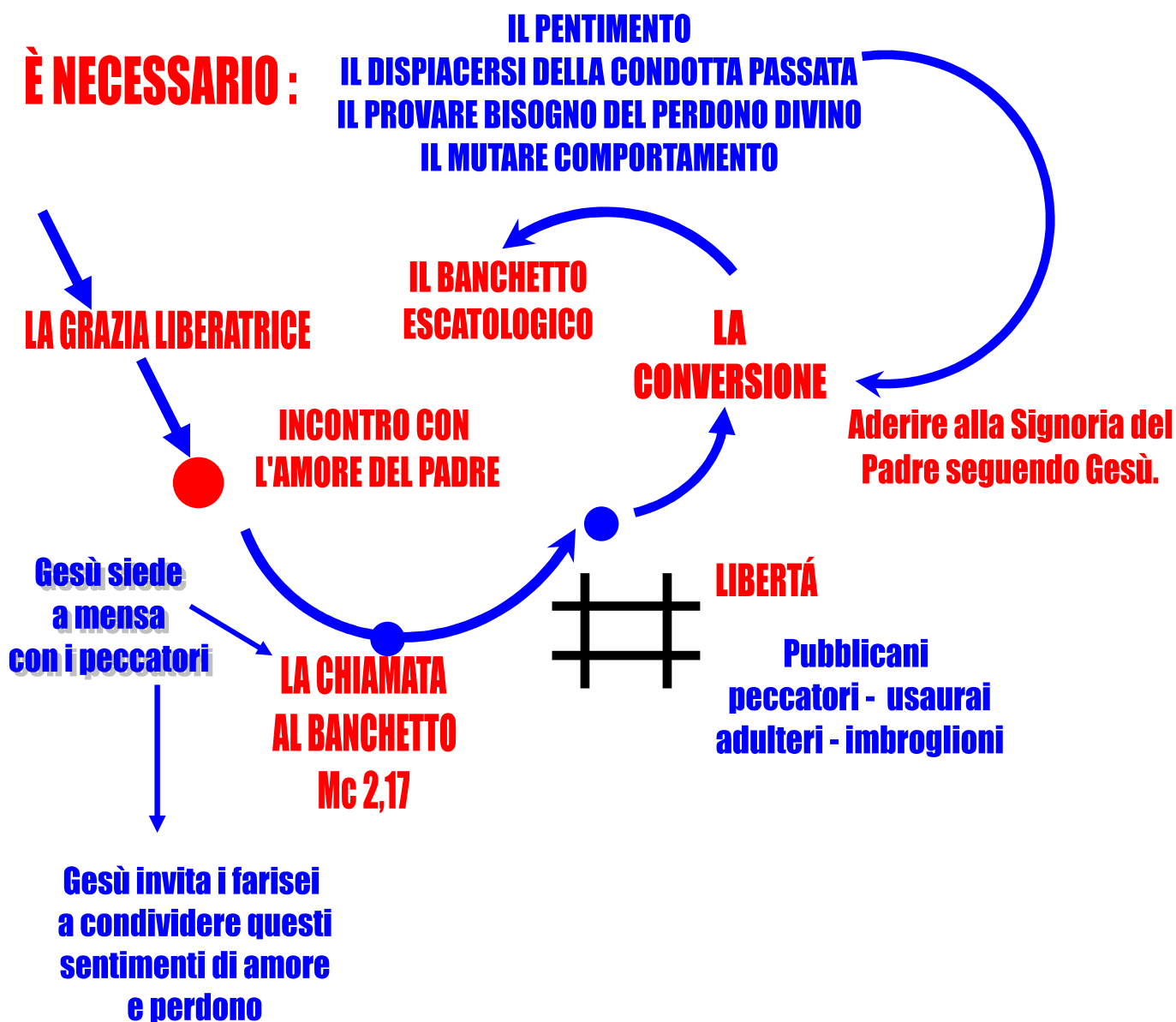
Questa perfezione sistematica, e la comprensione di quella profondità totale dell'agire divino come causa prima sulla libertà umana, fa però risaltare in modo ancora più angoscioso la domanda se Dio conceda a tutti la *motio* come grazia e se dà a tutti la possibilità concreta di salvarsi. Su questo argomento cruciale sembra che il pensiero di san Tommaso si sia approfondito e indurito con l'andare del tempo, collegandosi inoltre con il tema della volontà universale di salvezza. Nel periodo della *Summa Theologica*, soprattutto a partire dalla *Secunda Pars*, i testi tomisti indicano piuttosto una risposta negativa, un'evoluzione forse simile a quella che abbiamo constatato in sant'Agostino e probabilmente per suo influsso. Dio non dà a tutti l'aiuto della sua grazia: "Codesto aiuto a chiunque sia concesso da Dio, è concesso per misericordia e a chi non viene concesso e negato per giustizia, in pena di un peccato precedente, almeno originale, come dice Agostino nel libro *De corrept. et gratia*.

Ora però esse ci sembrano forse ancora più lontane dall'esperienza religiosa e da un pensiero che coinvolge l'uomo nella sua globalità. Gli schemi della causa prima - causa seconda e *motio-motus* proprio per la loro provenienza prima, che è quella del mondo delle cose, rischiano di essere considerati "validi", ma non "convincenti". Un punto di partenza collocato in un rapporto di amore e che pensi in tale contesto il binomio libertà e grazia dovrebbe avere più forza persuasiva, purché non perda il rigore logico e la propria "validità" riflessiva. Di qui l'importanza di cercare spiegazioni diverse, o almeno complementari, perché la teologia si colleghi meglio con la vita e possa annunciare in modo più "vicino" la grazia dell'infinita vicinanza di Dio.

Forse ogni studio cristiano del tema di libertà e grazia può concludersi con le parole di sant'Agostino, quando nelle *Retractationes*, ripercorrendo e correggendo l'ampio arco della sua riflessione, confessava: "Ho faticato tanto per risolvere il problema a favore della libertà del volere umano, ma chi ha vinto è stata la grazia di Dio". A questo punto sappiamo però meglio che la vittoria della grazia, e solo essa, è il fondamento e la garanzia della vera libertà umana e che la vittoria di Dio è vittoria dell'uomo.

La fatica e talvolta persino l'aridità, con le quali abbiamo forse seguito le diverse spiegazioni di questo tema, non devono farci perdere di vista che si tratta della salvezza e quindi di un problema drammatico, ma che il centro, la sintesi e la prospettiva unica sono quelle di capire come possiamo amare Dio in risposta alla grazia, che è amore divino preveniente, fondante e avvolgente la nostra esistenza. Le stesse indagini di san Tommaso e le sue categorie così lucide e lontane volevano in fondo condurre a capire come l'amore di Dio si colloca nel centro più profondo di noi stessi, liberando e conducendo a quella libertà che talvolta lo stesso Tommaso ha espresso in termini più caldi. Nel commento a Gv 15, **"Chi rimane in me e io in lui porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla"**, il tema del **"poter fare"** il bene, parola chiave della libertà, veniva impostata in un rapporto dialogale: **"Chi rimane in me credendo, obbedendo, perseverando e io in lui illuminando, aiutando, dando la perseveranza, questo e non altri fa molto frutto"**. La libertà è appunto risposta. Né lo stesso san Tommaso sentiva l'umiliazione di non poter fare nulla senza Dio. Ciò rientra nella situazione creaturale che non possiamo mutare, ma eventualmente solo rifiutare, distruggendo noi stessi. L'impossibilità di fare qualcosa in campo soprannaturale con le sole nostre forze era però percepito da lui nella linea dell'amore di amicizia. La carità, in cui si concentra come nel suo apice la trasformazione della nostra natura e delle capacità operative, è appunto amicizia con Dio e conseguentemente con gli altri. Perciò troviamo un breve passo in cui all'obiezione secondo cui è impossibile ciò che non si può adempiere da se stessi", tipica formula della libertà autonoma, Tommaso risponde: "Non è per noi assolutamente impossibile ciò che possiamo con l'aiuto di Dio; poiché, come dice il Filosofo, ciò che possiamo attraverso gli amici, in qualche modo lo possiamo da noi stessi". Se riusciamo a proiettare questa formula nell'ambito dei rapporti con Dio, così da farne un centro animatore, arriviamo forse meglio a cogliere nei limpidi schemi tomisti un calore religioso, che doveva essere l'aspetto essenziale dell'anima di Tommaso, se ha potuto scrivere inni eucaristici così intensi nella loro pacatezza, quali **"ce panis angelorum"** **"oro te devote, latens deitas"** e il **Pange lingua"**

# I SINOTTICI



L'uomo essendo una creatura di Dio è capace di autodeterminarsi in base alla scelta che fa (libera) dei valori a cui aderisce. In questo gioco di autodeterminazione entra la grazia come proposta di Dio.

Il rapporto tra Grazia e Libertà: Dio Padre manda il Figlio, il Figlio opera di redenzione inviando lo Spirito Santo, questa volontà di Dio, nella Grazia la chiamiamo volontà divina salvifica opera una predestinazione. L'uomo essendo in una situazione di peccato può rispondere (conversione).

I sinottici partono dal racconto dell'esperienza che loro hanno fatto con Gesù, quindi guardano la grazia a partire dalla vita pubblica di Gesù. I sinottici ci parlano degli incontri che Gesù aveva con i peccatori, e Gesù con il suo vangelo opera una vera e propria chiamata:

*[13] Uscì di nuovo lungo il mare; tutta la folla veniva a lui ed egli insegnava loro. [14] Passando, vide Levi, il figlio di Alfeo, seduto al banco delle imposte, e gli disse: «Seguimi».*

*Ed egli si alzò e lo seguì.*

*[15] Mentre Gesù stava in casa di lui, anche molti pubblicani e peccatori si trovavano a tavola insieme con Gesù e i suoi discepoli; erano molti infatti quelli che lo seguivano. [16] allora gli scribi della setta dei farisei, vedendolo mangiare con i peccatori e i pubblicani, dicevano ai suoi discepoli: «perché mangia e beve insieme ai pubblicani ai peccatori?». [17] Udito questo, Gesù disse loro: «non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; i non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori» [Mc 2,13-17].*

Gesù si siede con i peccatori dividendo lo stesso pasto in segno di amicizia, invita a condividere con lui la sua misericordia verso questa gente che i “buoni” allontanavano.

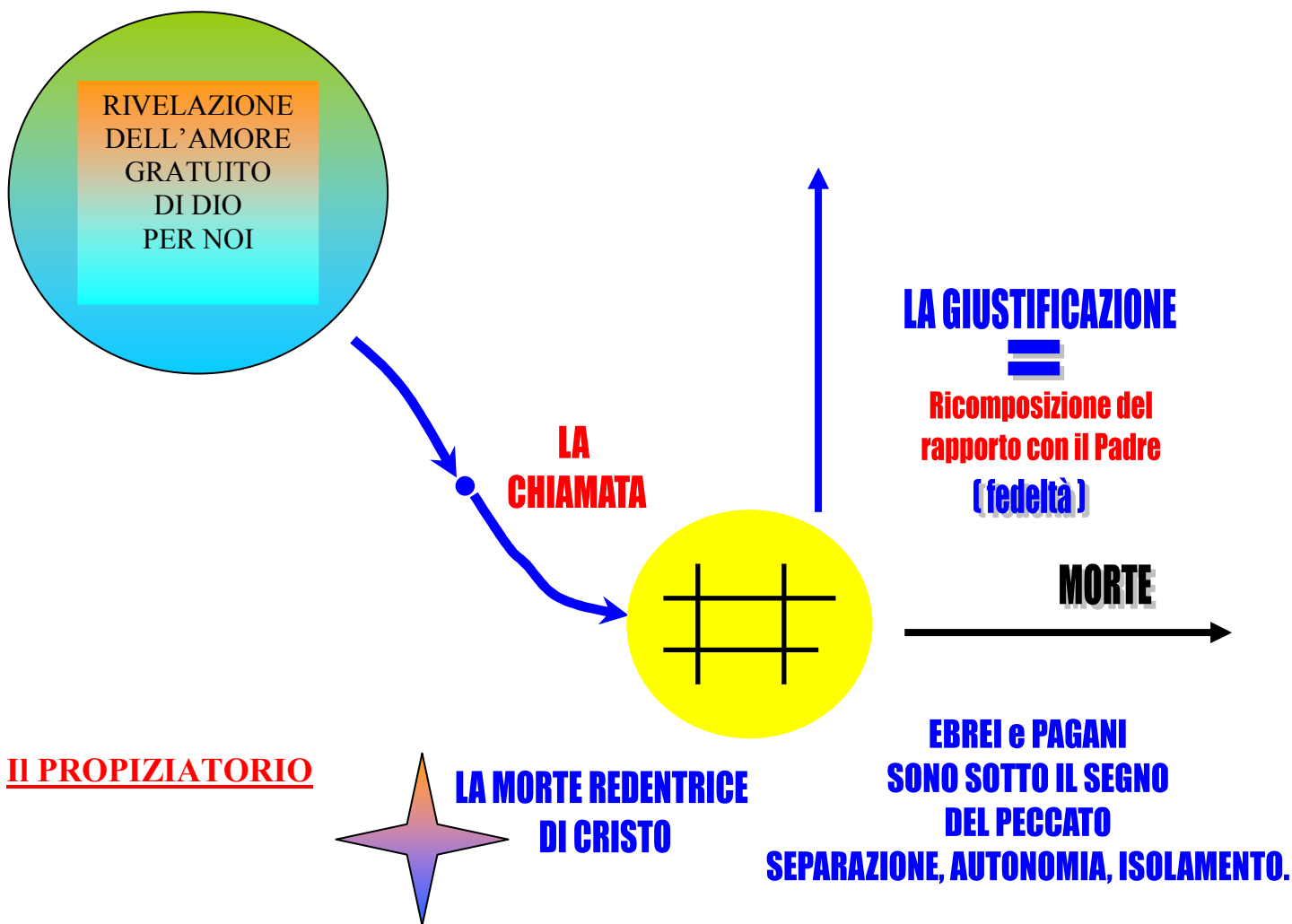
Quindi abbiamo una chiamata alla conversione. Nei sinottici la conversione è un incontro con l’amore del Padre che si manifesta in Gesù. Per i sinottici l’amore è la forza che è capace di cambiare, di creare qualcosa che non c’è. Quando l’uomo incontra l’amore di Dio Padre può scegliere liberamente di aderire a questo amore, a questa presenza del Padre seguendo Gesù. Nella chiamata l’uomo ha la libertà di scegliere tra il bene e il male, ma il vero concetto di libertà è la possibilità di vivere amando, perché Dio è sommamente libero.

# EPISTOLARIO PAOLINO

Rm 3,23-25a.28

## Galati 3,6-14

- Cristo diviene solidale con noi
- Ciò che è di Cristo appartiene a noi
- Ciò che è nostro appartiene a Cristo
- Ci ha riscattati dalla maledizione della legge.



“[21] Ora invece, indipendentemente dalla legge, viene manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla Legge e dai Profeti, [22] giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è differenza: [23] tutti infatti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, [24] giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù. [25] Dio lo ha prestabilito come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, mediante la tolleranza avuta verso i peccatori passati [26] nel tempo della pazienza di Dio. Egli manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in

Gesù. [27] Dove dunque sta il vanto? È stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede. [28] Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della legge" (**Rm 21,28**).

**In Romani 3,21-25a.28**, abbiamo dei brani desunti dal capolavoro teologico di Paolo, la sua lettera credenziale alla comunità di Roma. L'accento cade subito sul primato di Dio e della grazia che si accende sul panorama desolato dell'uomo peccatore. Col Cristo si apre l'era della rivelazione della **giustizia salvatrice**, dono immeritato che l'uomo accoglie dall'amore di Dio. «L'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della legge». È il cuore della teologia paolina. La giustificazione, cioè la salvezza dell'uomo, non è generata da opere umane (la legge osservata) ma attraverso l'apertura della fede e «gratuitamente». La giustificazione non solo privilegio o necessità di alcuni, ma è dono universale perché tutti, senza distinzione, sono peccatori. E la giustificazione liberatrice non deriva dallo «strumento di espiazione» freddo e materiale posto sull'arca dell'alleanza su cui il sacerdote aspergeva il sangue delle vittime espiatrici, ma da uno «strumento di espiazione» vivo, il Cristo crocifisso e il suo sangue per noi versato.

Per S. Paolo l'elemento fondamentale è la morte redentrice di Cristo, nella chiamata, a differenza dei sinottici non troviamo il banchetto, ma la morte redentrice di Cristo, perché S. Paolo parte da questo evento. S. Paolo dice che la chiamata di Dio avviene con la morte di Gesù, nella prigione per Paolo ci sono sia gli ebrei che i pagani, perché gli ebrei e i pagani sono sotto il segno di Adamo, sotto il segno della legge, e poiché noi siamo in difetto rispetto alla legge siamo peccatori. Se l'uomo resta nella prigione va verso la morte, allora Dio manda il suo Figlio, vittima di espiazione che affronta la morte per noi e quindi ci chiama ad entrare in questo mistero di amore, e per la sua morte noi riceviamo la giustificazione, cioè Cristo ci rende giusti perché noi siamo peccatori. Essere giusti significa essere di nuovo in amicizia con Dio, quindi essere fedele a Dio.

“ [6] Fu così che Abramo *ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia*. [7] Sapete infatti che i figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede. [8] E la scrittura, prevedendo che Dio avrebbe giustificato i pagani per la fede, preannunciò ad Abramo: *in te saranno benedette tutte le nazioni*. [9] Di conseguenza, quelli che vengono dalla fede sono benedetti insieme ad Abramo, che credette. [10] Quelli invece che si richiamano alle opere della Legge stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: *Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della Legge per metterle in pratica*. [11] E che nessuno sia giustificato davanti a Dio per la Legge risulta dal fatto che *il giusto per la fede vivrà*. [12] Ma la legge non si basa sulla fede, al contrario la scrittura dice: *Chi metterà in pratica queste cose, vivrà grazie ad esse*. [13] Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: *Maledetto che è appeso al legno*, [14] perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle nazioni pagane e noi, mediante la fede, ricevessimo la promessa dello spirito” (**Gal 3,6-14**).

In questo passo Paolo esalta la vera **filiazione abramitica** che ha il suo specifico nella fede. Infatti, riferendosi alla celebre affermazione di Gn 15,6 («Abramo in Dio e ciò gli fu accreditato a giustizia»), l'Apostolo vede in Abramo colui che offre a Dio non tanto opere da «accreditare» (riti, sacrifici come si diceva nell'Antico Testamento a proposito di questo verbo cultico) ma solo il sacrificio della sua fede pura. Ed è per questo che egli è giusto. Paolo ha, così, l'occasione di abbozzare la tematica del suo capolavoro, la lettera ai romani: infatti, citando come in Rm 1,17 il profeta Abacuc (2,4), Paolo proclama che «il giusto vivrà in virtù della fede». D'altro canto c'è un'altra filiazione ben diversa e miserabile, la **filiazione legalistica**, quella della legge che ha una sua terribile qualità, la schiavitù. Essa incombe su di noi coi suoi precetti che non riusciamo ad

osservare, essa ci rivela solo la nostra debolezza senza sanarla, essa ci rinchiude in una catena di obblighi. Infatti, «prima che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi nella prigione della legge» (Gal 3,23). Ma ormai Cristo è giunto in mezzo a noi e ci ha portato «la benedizione di Abramo», la «promessa dello Spirito» e la sua grazia che ci fa figli di Dio.

