

# Crederè, amare e vivere la verità

## Believing, Loving and Living Truth

The Proceedings of the XIII Plenary Session in the Year of the Faith  
21-23 June 2013



**Crederne, amare  
e vivere la verità**

**Believing, Loving  
and Living Truth**



*Doctor Communis*

---

*The Proceedings  
of the XIII Plenary Session in the Year of the Faith*

# **Crederre, amare e vivere la verità**

## **Believing, Loving and Living Truth**

*21-23 June 2013*



LIBRERIA EDITRICE VATICANA • VATICAN CITY 2014

The Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas  
Casina Pio IV, 00120 Vatican City  
Tel: +39 0669883195 • Fax: +39 0669885218  
Email: [past@past.va](mailto:past@past.va) • Website: [www.past.va](http://www.past.va)

The opinions expressed with absolute freedom during the presentation of the papers of this meeting, although published by the Academy, represent only the points of view of the participants and not those of the Academy.

ISBN 978-88-88353-20-3

© Copyright 2014

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means, electronic, mechanical, recording, photocopying or otherwise without the expressed written permission of the publisher.

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
LIBRERIA EDITRICE VATICANA

VATICAN CITY



Francis is also the man of peace. That is how the name came into my heart: Francis of Assisi. For me, he is the man of poverty, the man of peace, the man who loves and protects creation.

(Audience to representatives of the communications media, *Address of the Holy Father Pope Francis*, Paul VI Audience Hall, Saturday, 16 March 2013)



San Tommaso d'Aquino, opera di San Giovanni da Fiesole detto Beato Angelico, *Crocifissione e patriarchi, santi e beati* (particolare), sala del capitolo, museo di San Marco, Firenze, dipinto murale, 1441-1442.

St Thomas Aquinas by Fra Angelico (Giovanni da Fiesole), *Crucifixion* (detail), Chapter House, San Marco, Florence, fresco 1441-1442.







# Contents

<b>Prefazione</b> (Marcelo Sánchez Sorondo) .....	11
<b>Introduzione</b> (Luís Clavell) .....	13
<b>Programme</b> .....	15
<b>List of Participants</b> .....	18
CHE COS'È CREDERE IN DIO • WHAT IT MEANS TO BELIEVE IN GOD	
<b>Credere in Dio che si è incarnato</b> Gerhard L. Müller .....	21
<b>La cristologia di Tommaso</b> Inos Biffi .....	28
<b>The Vision of the Mystery of the Trinity in Thomas Aquinas</b> Gilles Emery, O.P. ....	39
<b>Fede e ragione verso la verità</b> Camillo Card. Ruini .....	57
<b>Il contatto reale con Dio mediante la fede</b> <i>Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem</i> Fernando Ocariz .....	65
VIVERE DI FEDE: IUSTUS EX FIDE VIVIT • LIVING BY FAITH: IUSTUS EX FIDE VIVIT	
<b>Vivere di fede nelle circostanze difficili</b> Carlo Card. Caffarra .....	77
<b>La grazia come partecipazione della natura divina: implicazioni antropologiche dei misteri della fede cristiana</b> Marcelo Sánchez Sorondo .....	83
<b>Loi naturelle et révélation chrétienne</b> Serge-Thomas Bonino, O.P. ....	94

ILLUMINARE CON LA VERITÀ DEL VANGELO NEL CONTESTO ATTUALE • ENLIGHTENING THE CURRENT CONTEXT WITH THE TRUTH OF THE GOSPELS	
<b>Trois notes sur les textes de S. Thomas au sujet de la foi théologique</b>	
Robert Wielockx .....	109
<b>L'apertura della scienza alla verità filosofica e a quella rivelata</b>	
Enrico Berti .....	127
<b>Testifying to the Truth <i>usque ad sanguinem</i> – <i>pro Veritate mori</i>: The Ongoing Relevance of Thomas Aquinas's Teaching on Martyrdom</b>	
Reinhard Hütter .....	133
<b>Le problème culturel de l'accès aux <i>praeambula fidei</i></b>	
Georges Card. Cottier, O.P. ....	161
TESTIMONIARE LA VERITÀ NELLA VITA SOCIALE • TESTIFYING TO THE TRUTH IN SOCIAL LIFE	
<b>La <i>Summa contra Gentiles</i> di San Tommaso, anticipo e modello del Cortile dei Gentili</b>	
Lluís Clavell .....	173
<b>The Light of the Truth of the Gospels for the Common Good: The Common Good of Human Nature</b>	
Michael Pakaluk .....	183
<b>La comunión eclesial en la fe</b>	
Pedro Rodríguez .....	194
<b>La verdad del amor humano</b>	
María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi .....	206

## Prefazione / Preface

Papa Benedetto XVI ha indetto l'Anno della fede con la lettera apostolica *motu proprio Porta fidei* che reca la data dell'11 ottobre 2011. Egli dice: «Desideriamo che questo Anno susciti in ogni credente l'aspirazione a confessare la fede in pienezza e con rinnovata convinzione, con fiducia e speranza. Sarà un'occasione propizia anche per intensificare la celebrazione della fede nella liturgia, e in particolare nell'Eucaristia, che è “il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e insieme la fonte da cui promana tutta la sua energia”». Nel contempo, il Papa auspica che «la testimonianza di vita dei credenti cresca nella sua credibilità. Riscoprire i contenuti della fede professata, celebrata, vissuta e pregata, e riflettere sullo stesso atto con cui si crede, è un impegno che ogni credente deve fare proprio, soprattutto in questo Anno» (Papa Benedetto XVI, *Porta fidei*, 9). La Pontificia Accademia di San Tommaso desidera unirsi a questa ispirata decisione Papale e riscoprire con l'Aquinate quei momenti di fede intesa come intima unione di atto e contenuto, caratteristica del suo pensiero, ininterrottamente raccomandato dal Magistero dei Papi, sebbene talvolta le sue istanze principali siano state oscurate dall'inevitabile processo di sintetizzazione ai fini dell'insegnamento. Se non si potessero rileggere i testi di San Tommaso nella loro forza originaria e alla luce delle vere e provate novità che presenta lo sviluppo del pensiero, il nostro destino sarebbe solo pura ripetizione o erranza, atteggiamenti che sono entrambi contrari alla verità. Quindi più che mai nell'anno della Fede, l'Accademia di San Tommaso è chiamata a rivisitare la fede sia nel suo aspetto soggettivo sia in quello oggettivo (*fides qua – fides quae*) alla luce dell'insegnamento dell'Angelico, al fine di rinnovare la nostra convinzione, celebrazione, testimonianza e confessione; atteggiamenti che risultano decisivi anche per fornire un efficace contributo alla realizzazione del programma in atto nella Chiesa della nuova evangelizzazione.

★ ★ ★

Pope Benedict XVI proclaimed the Year of Faith with the apostolic letter given *motu proprio Porta fidei*, dated 11 October 2011. He wrote: «We want this Year to arouse in every believer the aspiration to *profess* the faith in fullness and with renewed conviction, with confidence and hope. It will also be a good opportunity to intensify the *celebration* of the faith in the liturgy, especially in the Eucharist, which is “the summit towards which the activity of the Church is directed; ... and also the source from which all its

power flows”». At the same time, the Holy Father expressed the hope that «believers’ *witness* of life may grow in credibility. To rediscover the content of the faith that is professed, celebrated, lived and prayed, and to reflect on the act of faith, is a task that every believer must make his own, especially in the course of this Year». (Pope Benedict XVI, *Porta fidei*, 9). The Pontifical Academy of St Thomas wishes to join the Pope’s inspired decision and re-discover with Aquinas those moments of faith intended as the intimate union of act and content, so characteristic of his thought, which the Magisterium of the Popes has continuously recommended, although at times its main features have been obscured by the inevitably process of summarization in order to be taught. If it were not possible to read St Thomas’ texts in their original strength and in the light of the real and demonstrated truths that the development of human thought presents, our fate would be pure repetition or error, attitudes that are both contrary to the truth. Therefore more than ever in this Year of Faith the Academy of St Thomas is called to revisit faith both in its subjective and in its objective aspects (*fides qua – fides quae*) in the light of the Angelic Doctor’s teachings, in order to renew our conviction, celebration, testimony and confession. Moreover, this is the attitude needed to provide an effective contribution to the implementation of the Church’s new and ongoing evangelization programme.

■ MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

# Introduzione

Em.ze ed Ecc.ze Rev.me, Illustri Accademici,

un caro saluto a tutti i presenti e anche a tutti i membri dell'Accademia che non possono partecipare a questa Sessione Plenaria dell'Anno della Fede. Ringrazio di tutto cuore sia i relatori che coloro che arricchiranno il dibattito.

L'anno scorso abbiamo riflettuto sull'eredità tommasiana del pontificato del beato Giovanni Paolo II. Nel solco della tradizione dell'Accademia di studiare temi che il Romano Pontefice ritiene importanti singoli momenti della vita della Chiesa, l'anno scorso l'assemblea dei membri ordinari propose di dedicare questa Sessione Plenaria alla fede sotto la luce della dottrina del *Doctor Communis*.

Con l'ispirazione della Lettera *Porta fidei*, e del rapporto inscindibile tra l'adesione a Cristo e l'accettazione piena delle verità rivelate, è stato scelto il titolo: "credere, amare e vivere la verità", tenendo presenti i commenti di S. Tommaso a due affermazioni di Gesù "veritas liberabit vos" e "omnis qui est ex veritate, audit vocem meam".

Verità e libertà è una delle grandi questioni del nostro tempo, e Tommaso riconosce la verità come fonte di libertà, intesa come essere liberi: ***proprie dicit liberum facere*** ("maximum est libertatis adeptio, quam efficit cognitio veritatis in credentibus; unde dicit et veritas liberabit vos. Liberare autem, in hoc loco, non importat exceptionem a quacumque angustia, prout in Latino sonat, sed proprie dicit liberum facere" (St Thomas Aquinas, *Super Io.* 8:32).

Che cosa significhi ascoltare la voce di Cristo, viene spiegato nel *Scriptum super Ev. Ioannis*: ***credendo interius et amando ac opere implendo***. I commenti di S. Tommaso sono collegati per il fatto sublime che stiamo di fronte alla Verità, che è Dio stesso ("omnis qui est ex veritate, audit vocem meam". Qui est ex veritate, audit vocem meam, non solum exterius, sed credendo interius et amando ac opere implendo; supra VI, 45: omnis qui audivit a patre et didicit venit ad me. Sed unde hoc homini ut audiat vocem meam? Inde scilicet quia est ex veritate, quae est Deus" (St Thomas Aquinas, *Super Io.* 18:6).

Questi aspetti di ***credendo interius et amando ac opere implendo*** li abbiamo sperimentati in modo tangibile nei mesi scorsi con la rinuncia di Benedetto XVI e l'elezione di Papa Francesco. L'azione dello Spirito Santo che agisce nelle anime insegnando la verità si è fatta sentire in tantissima gente nel mondo. All'interno dell'Anno della Fede, questo fatto così umano e così soprannaturale ha colpito molti cuori aprendoli a una dimensione rimasta nell'ombra: quella del Padre che non si stanca di perdonare. Siamo molto

contenti che in questa giornata iniziale la nostra vicinanza al Successore di Pietro nella cattedra di Roma, Papa Francesco, sarà ancora più stretta, in quanto incontrerà i suoi rappresentanti nei diversi paesi in questa Casina Pio IV. Naturalmente, saremmo contenti dei suoi suggerimenti per i prossimi lavori dell'Accademia.

In quest'Anno della Fede e in vista della nuova evangelizzazione, il coltivare in unità vitale il duplice ordine di conoscenza naturale e soprannaturale come caratteristica importante dell'Accademia, in quanto contraddistingue l'impostazione di San Tommaso d'Aquino, ci aiuterà ad approfondire la nostra fede e a viverla meglio.

Come l'anno scorso il programma lascia parecchio spazio al dialogo dopo ogni esposizione essenziale, che mette a fuoco in una ventina di minuti i punti centrali dei contributi scritti più lunghi.

Per l'anno venturo abbiamo diversi temi importanti in lista di attesa. Tra questi l'emergenza educativa presentata da Benedetto XVI, con un particolare riflesso sulle università, dove si formano i professori nei diversi tipi di scuole, facoltà, seminari, e nelle quali la teologia e filosofia dovrebbero essere come due facoltà gemelle come affermò nel suo discorso inviato a La Sapienza di Roma. Da anni abbiamo notato l'assenza di lavori sull'anima umana, questione che ha una ricaduta su molteplici domande attuali collegate alla dignità della persona. Ma sembra doveroso aspettare di conoscere quali saranno i temi che Papa Francesco vorrebbe fossero studiati in quest'Accademia, come un servizio al suo ministero petrino.

Un ringraziamento particolare va al nostro Prelato Segretario, il Vescovo Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, il quale oltre alla sua profondità, dimostra sempre una notevole razionalità pratica nell'andamento dell'Accademia. Abbiamo anche questa volta il volume degli atti della Plenaria dello scorso Anno, oltre che una nuova pagina dell'Accademia in Internet. Un profondo grazie a lui e ai collaboratori che rendono possibile questo incontro annuale.

Ogni plenaria non è una sintesi chiusa, ma sempre aperta a nuovi sviluppi che si dischiudono mediante la ricerca condivisa propria di una Accademia. Quindi affidiamo i nostri lavori allo Spirito Santo che sarà sempre attivo durante l'ascolto e le risposte, e a Santa Maria Sede della Sapienza. Grazie.

■ LLUÍS CLAVELL

# Programme

## ► FRIDAY, 21 JUNE

15:00 *Word of Welcome*

Lluís Clavell, President of the Academy

CHE COS'È CREDERE IN DIO • WHAT IT MEANS TO BELIEVE IN GOD

15:15 *Credere in Dio che si è incarnato / Believing in God incarnate*

Gerhard L. Müller

15:45 Discussion

16:00 *La Cristologia di Tommaso con riguardo anche ai commenti dei Vangeli e alle lettere cattoliche / Aquinas' Christology also with regard to the comments to the Gospel and the Catholic epistles*

Inos Biffi

16:30 Discussion

16:45 *La visione del mistero della Trinità in San Tommaso / The Vision of the Mystery of the Trinity in Thomas Aquinas*

Gilles Emery, O.P.

17:15 Discussion

17:30 Break

18:00 *Fede e ragione verso la verità – Faith and reason towards the truth*

Card. Camillo Ruini

18:30 Discussion

18:45 *“Actus autem [fidei] credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem [enuntiatam]” (Summa theologiae, II-II, q. 1, a. 2, ad 2)*

Fernando Ocáriz

19:15 Discussion

19:30 Dinner at the Casina Pio IV

## ► SATURDAY 22 JUNE

VIVERE DI FEDE: IUSTUS EX FIDE VIVIT • LIVING BY FAITH: IUSTUS EX FIDE VIVI

9:00 *Vivere di fede nelle circostanze difficili / Living by faith in difficult circumstances*

Card. Carlo Caffarra

9:30 Discussion

9:45 *La grazia come partecipazione della natura divina: implicazioni antropologiche dei misteri della fede cristiana / Grace as Participation in the Divine Nature: Anthropological Implications of the Mysteries of Christian Faith*

Marcelo Sánchez Sorondo



- 10:10 Departure to the Apostolic Palace for a photo with Pope Francis  
 11:00 Discussion  
 11:15 Break  
 11:45 *La centralità eucaristica di San Tommaso e la liturgia / The eucharistic centrality of St Thomas and the liturgy*  
 Card. Antonio Cañizares  
 12:15 Discussion  
 12:30 *Fede e legge naturale e rivelata / Natural and revealed faith and law*  
 Serge-Thomas Bonino  
 13:00 Discussion  
 13:15 Lunch at the Casina Pio IV

ILLUMINARE CON LA VERITÀ DEL VANGELO NEL CONTESTO ATTUALE • ENLIGHTENING THE CURRENT CONTEXT WITH THE TRUTH OF THE GOSPELS

- 15:30 *La fede teologale negli scritti di S. Tommaso d'Aquino / Theological faith in the writings of St Thomas Aquinas*  
 Robert Wielockx  
 16:00 Discussion  
 16:15 *L'apertura della scienza alla verità filosofica e a quella rivelata / Science opens up to philosophical and revealed truth*  
 Enrico Berti  
 16:45 Discussion  
 17:00 Break  
 17:30 *Testimoniare la verità (Il Regno di Dio è aderire alla Verità) / Testifying to the truth (The Kingdom of God is to live in Truth)*  
 Reinhard Hüter  
 18:00 Discussion  
 18:15 *Importanza dei preamboli della fede per l'evangelizzazione / Importance of the preambula fidei for evangelization*  
 Card. Georges Cottier  
 18:45 Dinner at the Casina Pio IV

► **SUNDAY 23 JUNE**

TESTIMONIARE LA VERITÀ NELLA VITA SOCIALE • TESTIFYING TO THE TRUTH IN SOCIAL LIFE

- 8:00 Santa Messa, Chiesa S. Maria Madre della Famiglia (Governatorato) presieduta dal Card. Bernard Francis Law / Holy Mass, Church S. Mary Mother of the Family (Governatorato) presided by Card. Bernard Francis Law  
 9:15 Coffee Break

- 9:30 *La Somma contra Gentiles di San Tommaso, anticipo e modello del Cortile dei Gentili / Aquinas' Summa contra Gentiles as an anticipation and model of the Courtyard of the Gentiles*  
Lluís Clavell
- 10:00 Discussion
- 10:15 *La luce della verità del Vangelo per il bene comune / The light of the truth of the Gospels for the common good*  
Michael Pakaluk
- 10:45 Discussion
- 11:00 Break
- 11:30 *La comunione ecclesiale nella fede / Ecclesial communion in faith*  
Pedro Rodríguez
- 12:00 Discussion
- 12:15 *La verità dell'amore umano / The truth of human love*  
Maria Celestina Donadio Maggi de Gandolfi
- 12:45 Discussion
- 13:00 Lunch at the Casina Pio IV

# List of Participants

## *Relatori / Speakers*

Prof. Enrico BERTI  
Rev. Mons. Prof. Inos BIFFI  
Rev. Prof. Serge-Thomas BONINO  
S.Em. Card. Carlo CAFFARRA  
S.Em. Card. Antonio CAÑIZARES  
Rev. Mons. Prof. Lluís CLAVELL,  
    Presidente  
S.Em. Card. Georges COTTIER  
Prof.ssa Maria Celestina DONADÍO  
    MAGGI DE GANDOLFI  
Rev. Prof. Gilles EMERY, O.P.  
Prof. Reinhard HÜTTER  
S.E.R. Mons. Gerhard L. MÜLLER  
Rev. Mons. Prof. Fernando OCÁRIZ  
Rev. Prof. Michael PAKALUK  
Rev. Mons. Prof. Pedro RODRIGUEZ  
S.Em. Card. Camillo RUINI  
S.E.R. Mons. Marcelo SÁNCHEZ  
    SORONDO, Prelato Segretario  
Rev. Prof. Robert WIELOCKX

## *Accademici Ordinari / Ordinary Academicians*

Rev. Mons. Prof. Stephen L. BROCK  
Prof. Angelo CAMPODONICO  
Rev. Prof. Romanus CESSARIO  
Rev. Prof. Kevin FLANNERY  
Prof. Umberto GALEAZZI  
Prof. Russell HITTINGER  
Rev. Prof. Terence KENNEDY, C.Ss.R.  
Rev. Prof. Mauro MANTOVANI

Prof. Costante MARABELLI  
Prof. Enrique MARTINEZ  
Prof. Julio Raúl MÉNDEZ  
Prof. John Patrick O'CALLAGHAN  
Rev. Mons. Prof. Mario PANGALLO  
Prof. Vittorio POSSENTI  
Rev. Mons. Prof. Luis ROMERA  
Prof. Dr. Carlos STEEL  
Prof. Luca TUNINETTI  
Rev. Prof. Thomas Joseph WHITE, O.P.

## *Accademici Corrispondenti / Correspondent Academicians*

Rev. Mons. Prof. Gianfranco BASTI  
Prof.ssa Lorella CONGIUNTI  
Prof.ssa Pia Francesca DE SOLENNI  
Prof.ssa Cruz GONZALEZ-AYESTA  
Prof. John J. HALDANE  
Prof. John HITTINGER  
Rev. Prof. Nicholas LOMBARDO  
Prof. Michele MALATESTA  
Rev. Prof. Rafael PASCUAL  
Rev. Prof. Alfonso PEREZ DE  
    LABORDA  
Prof.ssa Margherita M. ROSSI  
Prof. Modesto SANTOS CAMACHO

## *Accademici Emeriti / Emeritus Academicians*

Rev. Prof. Leo ELDERS

► CHE COS'È CREDERE IN DIO • WHAT IT MEANS TO BELIEVE IN GOD



# CREDERE IN DIO CHE SI È INCARNATO

■ GERHARD L. MÜLLER\*

1) “Sono solo un uomo, / ho bisogno quindi di segni visibili, / il costruire scale di astrazioni mi stanca presto [...] / Capisco però che i segni possono essere soltanto umani / Desta dunque un uomo, in un posto qualsiasi della terra [...] / E permetti che guardandolo io possa ammirare Te”. Così scriveva Czeslaw Milosz – Premio Nobel per la letteratura nel 1980 – esprimendo una preghiera che ogni uomo, più o meno consapevolmente, può formulare nel segreto del suo cuore, in attesa di una rivelazione del Dio invisibile, del Mistero che in tutto opera ed a tutto soggiace.

Ho voluto citare questo passo del noto poeta polacco per entrare direttamente *in medias res*: nulla come il fatto che Dio si renda così presente da essere “ammirato” è più desiderato e atteso dalla ragione umana. Ciò significa che la ragione stessa è costitutivamente protesa alla rivelazione del Mistero. Tutta l’esistenza dell’uomo si raccoglie e si concentra in quest’attesa di rivelazione, che si documenta nelle domande più acute della sua ragione.

Siamo “uomini”, cioè esseri bisognosi di “segni visibili”, e nello stesso tempo siamo vibranti di *desiderium videndi Deum*. Siamo esseri che si nutrono di cose visibili e tangibili e, nello stesso tempo, siamo sospinti dalla nostra stessa natura razionale in relazione con l’invisibile e inattuabile Mistero.

“Chiuso fra cose mortali / anche il cielo stellato finirà / perché bramo Dio?”. Questo incisivo verso del poeta italiano Giuseppe Ungaretti ricorda che, benché confinati nel mondo del limite, ci troviamo, spesso nostro malgrado, proiettati dalla nostra stessa natura razionale oltre il confine di ogni limite.

2) La nostra ragione è inquieta e in cerca di una dimora al di là di ogni termine. Perciò i Padri della Chiesa affermavano che pur collocata nel mondo, l’anima umana trova il suo “luogo” solo in Dio: *locus animae Deus est* (cf. Gregorio Magno, *Moralium Libri*, IV, 33, 67). Affermazione che Tommaso d’Aquino riprende letteralmente nel suo trattato *De duobus praeceptis caritatis* (a. 5, *de tertio*) per spiegare che Dio è “luogo” per l’anima nel senso che Egli, come “*praetiosa margarita*”, è “riposo” (*requies*) e “gioia” (*delectatio*) per l’uomo.

Per questo, lo stesso Tommaso non teme di argomentare che per l’uomo – il cui scopo ultimo è individuato nella *perfecta beatitudo*, cioè nella felicità

\* Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede.

– la Rivelazione di Dio è sommamente “conveniente”. Solo nella *fruitio Dei*, infatti, l’uomo può sperimentare quel bene che sostanzia di riposo e gioia il suo cuore. E affinché questa beatitudine non rimanesse confinata solo nell’aldilà, Dio stesso si è fatto uomo, perché l’uomo potesse gustare già in questa vita, grazie alla fede, una *quadam praelibatio* dei beni eterni.

Tale è la somma convenienza dell’Incarnazione di Dio – del *Verbum caro* – evento con cui, *ab ipso Deo homine facto*, il Mistero invisibile rivela se stesso all’uomo. Nell’Incarnazione, Dio si fa uomo affinché *secundum modum humanum* l’uomo stesso possa rapportarsi, nella fede, con Lui.

“*Desta dunque un uomo, in un posto qualsiasi della terra [...] / E permetti che guardandolo io possa ammirare Te*”. Questo desiderio inscritto indelebilmente nel cuore dell’uomo, quindi presente nell’uomo di ogni luogo e tempo, trova risposta nell’evento del *Verbum caro*, evento di cui si fanno eco tanto la sensibilità esistenzialista contemporanea del poeta polacco Milosz, quanto il rigoroso realismo intellettuale del medievale Aquinate.

Nella *Summa contra Gentiles* – un testo in cui è attento ad illustrare le *admirabiles rationes* della fede cristiana – confutando con ben ventisette *solutiones* le obiezioni formulabili al *Verbum caro factum est*, Tommaso asserisce che proprio perché l’uomo “*ex sensibilibus et signa quaedam colligit veritatem*”, Dio stesso si è reso a noi percepibile: “*dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur*” (IV, 54). Tale è la suprema “convenienza” della *gratia Incarnationis*, la quale è perciò definita da Tommaso come *necessaria* per la *beatitudo* dell’uomo (*ibid.*).

Interessante è rilevare che in quest’opera, Tommaso considera l’evento del *Verbum caro*, anche non in diretto rapporto col peccato d’origine, bensì in funzione della *humana beatitudo*. Nell’Incarnazione, la *veritas carnis* di Gesù Cristo si offre all’attesa di ogni uomo, per natura indigente di felicità, affinché “*unusquisque regenerari per Christum*” (*ibid.*).

Qui l’iniziativa caritatevole di Dio, grazie al *fieri homo* di Dio, si avvicina alla *libertas arbitrii* umana e sana l’inefficacia *ad beatitudinem* da cui il desiderio umano è ferito, aprendogli gratuitamente e già in questa vita, le vie verso la piena realizzazione di sé, alla qual cosa osta il peccato.

La pienezza di vita per l’uomo, vale a dire la sua felicità, può dunque essere considerata la grande meta verso cui è orientata l’Incarnazione, meta che incontra libertà umana, da sempre protesa – consapevolmente o meno – ad essa.

3) Tommaso è ben consapevole che tale indigenza umana appartiene ad ogni generazione e ad ogni tempo, è cioè universale. Perciò il *Verbum caro*, benché situato ed avente inizio in un preciso luogo spazio-temporale, per

rispondere efficacemente ad essa ed aprire universalmente la *fruitio divinae bonitatis*, necessitava di un “permanente” *effectus*.

A partire da qui Tommaso, nella *Summa contra Gentiles*, sviluppa il suo pensiero sui *sacramenta salutis*. I sacramenti sono infatti il permanente *effluxus* con cui l’Incarnazione dispiega i suoi effetti: essi, come *effectus Incarnationis*, donano *per fidem* quella *gratia Christi* che rende l’uomo, di ogni tempo e luogo, “contemporaneo” all’evento del *Verbum caro*. Tale è l’interessante prospettiva che può essere individuata nella cristologia elaborata ivi dall’Aquinata.

“Contemporaneità” è dunque la seconda parola con cui l’evento dell’Incarnazione ci invita a confrontarci, dopo la parola “beatitudine”. Se Dio si fa uomo in un momento preciso del tempo e dello spazio – che dona significato e sostanza di salvezza al tempo di ogni uomo – allora ogni uomo deve poter accedere in qualche modo a tale decisivo evento.

Vi è un lemma greco nel Nuovo Testamento che ci introduce immediatamente in argomento: è la parola *ephapax*. Essa è stata tradotta in latino con il termine *semel*, il quale tuttavia non rende sempre la ricchezza del suo significato greco. *Ephapax* – presente in Rm 6, 10; 1 Cor 15, 6, e tre volte nella lettera agli Ebrei (7, 27; 9, 12; 10, 10) – viene utilizzato dal lessico neotestamentario per far riferimento, sostanzialmente, al sacrificio pasquale di Cristo. Esso significa letteralmente, nei passi in cui è impiegato, “una volta per tutte” ed esprime l’unicità irripetibile di quel sacrificio.

Nel suo commento alla Lettera agli Ebrei, Tommaso in riferimento ad esso, scrive: “*una oblatione consummavit, id est, perfecit, quod fecit reconciliando et coniungendo nos Deo tamquam principio, sanctificatos in sempiternum, quia hostia Christi, qui Deus est et homo, habet virtutem aeternam sanctificandi*” (*Ad Hebraeos* 9, lectio 3). Il sacrificio di Cristo, pur essendo irripetibile, ha una *aeterna virtus sanctificandi* e può dunque dispiegare permanentemente i suoi effetti (*virtutem aeternam*).

Infatti, attraverso di esso, Cristo, come Sacerdote eterno, offre permanentemente la sua vita (*carnem*), come occasione di salvezza per l’uomo, alla quale l’uomo può accedere mediante i sacramenti e, in particolare, attraverso il sacramento dell’eucarestia, nel cui *velamen* quel sacrificio trova una particolare concentrazione ed efficacia: “*Sicut enim sacerdos per velum intrabat in sancta sanctorum, ita si volumus intrare sancta gloriae, oportet intrare per carnem Christi, qui fuit velamen deitatis... Vel per velamen, id est, per carnem suam datam nobis sub velamento speciei panis in sacramento*” (*Ad Hebraeos* 10, lectio 2).

In questo sacramento, mediante l’attualizzazione del suo sacrificio pasquale, compiuto una sola volta (*semel*), Gesù Cristo risorto si rende presente all’uomo in modo permanente, tutte le volte che esso viene celebrato. Quindi si può affermare che l’Eucarestia, “*prae ceteris sacramentis... totum mysterium nostrae salutis comprehenditur*” (*Summa Theologiae* III, 83, 4).



Nella *Summa Theologiae*, Tommaso sostanzia questo rendersi presente di Dio, in Cristo, attraverso il sacramento eucaristico, all'uomo di ogni tempo, con l'espressione verbale "*repraesentatur*" (*Summa Theologiae* III, 79, 7 *et passim*). È lo stesso verbo che verrà poi utilizzato dal Concilio di Trento per far riferimento al sacrificio di Cristo, compiutosi "una volta per tutte" (*semel*) sulla croce e poi affidato alla sua Chiesa, tramite il sacramento eucaristico, come memoriale (*memoria*) permanente della salvezza: "*ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile...relinqueret sacrificium quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret*" (Mansi XXIII, 128 D).

Mediante l'Eucarestia, la presenza salvifica di Dio, si fa dunque vicina all'uomo, si rende ad esso "contemporanea" e, già in questa vita terrena, si offre come gratuito incontro all'attesa della ragione umana.

La qual cosa fra l'altro, con semplicità ed efficacia, ci richiama anche la logica dei primi due capitoli del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, i quali recitano che "*L'uomo è «capace» di Dio*" e che "*Dio viene incontro all'uomo*". La libertà umana – ragione e volontà – è indigente di Dio e la libertà di Dio, da parte sua, con iniziativa gratuita "*non cessa di attirare a sé l'uomo*" (CCC 27) "*inviando il suo Figlio prediletto, nostro Signore Gesù Cristo, e lo Spirito Santo*" (CCC 50).

Così Dio risponde in modo permanente a quel grido da Lui stesso inscritto permanentemente nel cuore umano: "*Desta dunque un uomo, in un posto qualsiasi della terra / E permetti che guardandolo io possa ammirare Te*".

Come ci ha richiamato Benedetto XVI nella sua Lettera di indizione dell'Anno della fede: "*Tale esigenza costituisce un invito permanente, inscritto indelebilmente nel cuore umano, a mettersi in cammino per trovare Colui che non cercheremmo se non ci fosse già venuto incontro. Proprio a questo incontro la fede ci invita e ci apre in pienezza*" (Lett. ap. *Porta fidei*, 10).

4) Un ultimo punto vorrei sviluppare in questa mia breve e schematica relazione. Se Dio si fa uomo in Gesù Cristo per rendersi permanentemente contemporaneo a ogni uomo, i luoghi e i modi di questa Rivelazione acquistano una particolare autorevolezza per la libertà umana.

Laddove Dio si rende presente, tale evento si carica di un particolare interesse e di una esigenza di sequela per la stessa intelligenza umana, la quale – come abbiamo visto sopra – porta insita in sé l'esigenza di tale rivelazione. Possiamo allora affermare che, quando ciò accade, il donarsi di Dio all'uomo, proprio per la sua significatività e rilevanza, diviene "normativo" per la ragione.

Tuttavia comprendiamo anche che, affinché questa affermazione non sia avvertita come una intollerabile pretesa della ragione o come un pericoloso

attentato per la libertà del pensiero umano occorre porre chiaramente in luce, e la natura di Dio e la natura del pensiero umano.

Nel dono di Gesù Cristo e del suo Spirito, Dio si auto-rivela come dono di Verità per l'uomo e come Via per giungere ad essa (cf. "Io sono la Via, la Verità e la Vita", Gv 14, 6). Tale dono certifica dunque la ragione umana sia sull'esistenza della Verità, sia sulla possibilità stessa di giungervi. Gesù Cristo ed il Suo Spirito, che è "Spirito di Verità" (Gv 14, 16), offrono all'uomo la Verità e lo guidano verso la sua pienezza, che è integrale realizzazione della vita umana e accesso alla conoscenza dei significati ultimi dell'uomo stesso e del mondo.

In questo senso, nulla come la verità rivelata nell'evento Gesù Cristo è in grado di avvicinare la ragione umana e di rilanciarla in un inesausto cammino di conoscenza. Si tratta, infatti, di una verità che ci viene offerta non come una semplice idea o dottrina, bensì come dono Vivente e Personale, che interpella tutta la nostra libertà.

Perciò, come ci ha ricordato Benedetto XVI: "*Nessuno può dire: ho la verità – questa è l'obiezione che si muove – e, giustamente, nessuno può avere la verità*". In Cristo "*è la verità che ci possiede, è qualcosa di vivente! Noi non siamo suoi possessori, bensì siamo afferrati da lei. Solo se ci lasciamo guidare e muovere da lei, rimaniamo in lei. Solo se siamo, con lei e in lei, pellegrini della verità, allora è in noi e per noi*" (Omelia nella S. Messa a conclusione del Ratzinger Schülerkreis 2012).

Nella Rivelazione di Dio, per *gratia gratis data* in Gesù Cristo e nel suo Spirito, la Verità si porge all'uomo non come sistema ideologico ma come luogo che interloquisce permanentemente con la libertà dell'uomo e come spazio capiente all'infinito.

Essa è dono in cui inoltrarsi senza fine – come "*pellegrini della Verità*" – conquista dopo conquista, non solo con il pensiero ma con il coinvolgimento di tutta la vita. Infatti, il rapporto con la verità non può rimanere confinato in un gioco intellettuale che non coinvolge e che non compenetra e forma tutta l'esistenza. La verità, per sua natura, è performativa e, mentre ci introduce in sé, opera altresì per cambiarci e donarci una nuova forma.

Ecco perché, nella vita cristiana, la parola "verità" viene spesso associata alla parola "novità": essa è infatti in grado di attirare a sé l'uomo come "*amore [che] introduce l'uomo ad una nuova vita*" (Benedetto XVI, Lett. ap. *Porta fidei*, 6). Sempre la verità, quando è autentica, urge e invita ad un progresso, ad rinnovamento, cioè ad un cambiamento decisivo della vita umana, e ciò tanto più quando si tratta della Verità rivelata da Dio.

Ed ecco in quale modo e con quali ragioni la Rivelazione di Dio diviene "normativa" – sempre interpellandola e mai imponendosi ad essa – per la libertà umana. Libertà che, a sua volta, è per natura orientata alla verità e

resa inquieta dalla sua ricerca: “*quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?*”, scriveva il grande pensatore Agostino d’Ippona (*In Ioann.*, 26, 5).

Per sua natura, l’uomo è sospinto alla ricerca della verità ed è inquieto finché non la trova. Così, per sua natura, la Verità che Dio ci rivela in Cristo invita permanentemente l’uomo a scoprirla e a non smettere mai di cercarla anche dopo averla trovata.

Anzi, rivelandosi, Dio ci mostra che Lui stesso è la fonte di ogni autentica verità e che perciò ogni verità, da qualunque parte provenga, proviene da Dio (cf. Ambrosiaster, *Ad Corinthios prima*, XII, 3) e perciò possiede una speciale ed intrinseca autorità. Perciò si può affermare che “la verità non si impone che in forza della stessa verità” (Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, 1).

Questa è la dinamica con cui la verità rivelata da Dio si porge alla libertà dell’uomo caricandosi di attrattiva e di cogenza, laddove la certezza che essa viene da Dio rafforza il movimento con cui la verità stessa “*mette in gioco la libertà umana, sollecitandola ad un’adesione tale da coinvolgere gli aspetti fondamentali della vita*” (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell’evangelizzazione*, 4).

Comprendiamo allora perché nella fede cristiana è indelebilmente iscritta l’esigenza della “sequela”. Laddove si manifesta la verità, ogni verità e in modo particolare la Verità rivelata da Dio, la libertà umana viene provocata ad una adesione che tende a coinvolgerla totalmente ed in modo decisivo. Tale è la “normatività” con cui il farsi uomo di Dio interpella l’uomo.

Perciò nulla come l’evento dell’Incarnazione è in grado di porsi come avvenimento talmente significativo da essere foriero di novità e di orientamento per la vita umana. Esso è “*incontro...con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva*” (Benedetto XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, 1). È avvenimento che rinnova tutta l’esistenza umana coinvolgendola in un cammino nella Verità e verso la Verità, la quale ci attira a sé come realtà che è sempre più grande di noi, che ci precede e ci eccede.

Accade così che nella familiarità con Dio, che ci viene dischiusa attraverso la sua auto-Rivelazione, la vita dell’uomo ritrovi, insieme al sapore della Verità e della novità, anche il significato compiuto del suo stesso esistere nel mondo, senza la cui conoscenza, l’esistenza dell’uomo può dirsi ancora difettosa e incompleta.

Dio non ci lascia soli, non ci abbandona a noi stessi. Egli stesso ci viene incontro e ci soccorre come il Buon Samaritano della parabola evangelica. Il Figlio di Dio non tollera che l’uomo rimanga abbandonato nel deserto della sua condizione umana: “*Egli non può abbandonare l’umanità in una simile miserevole condizione. Balza in piedi, abbandona la gloria del cielo, per ritrovare la pecorella smarrita e inseguirla, fin sulla croce. La carica sulle sue spalle, [e la]*

*porta...fuori dal deserto, verso il luogo della vita, verso...Colui che ci dona la vita, la vita in pienezza” (Benedetto XVI, Omelia d’inizio pontificato).*

In tal modo, la desiderata ammirazione per il farsi carne di Dio in mezzo a noi – l’invocazione del poeta Milosz, da cui siamo partiti – diviene sorpresa grata e commossa del suo Amore per noi, diviene scoperta che “*non vi è niente di più bello che essere raggiunti, sorpresi...da Cristo. Non vi è niente di più bello che conoscere Lui e comunicare agli altri l’amicizia con lui*” (*ibidem*). Tale è il guadagno umano – la “convenienza” direbbe Tommaso d’Aquino – che, già in questa vita, proviene dalla fede nell’Incarnazione di Dio, dal dono del suo “farsi uomo” per noi.

# LA CRISTOLOGIA DI TOMMASO

■ INOS BIFFI

## Introduzione

### *Cristocentrismo di San Tommaso*

1. Commentando la Lettera ai Colossesi Tommaso afferma: «Come uno, che avesse un libro dove c'è tutta quanta la scienza, non domanderebbe se non di imparare quel libro, così noi non dobbiamo domandare niente di più di Gesù Cristo perché Gesù Cristo è il nostro libro».<sup>1</sup>

Mentre nel Commento a Giovanni scrive: «Cristo ha designato se stesso come Via congiunta col termine, avendo in se stesso tutto quanto si possa desiderare, essendo la Verità e la Vita. Se quindi cerchi per dove passare, ricevi Cristo, poiché lui stesso è la Via [...]. Se cerchi dove andare, aderisci a Cristo, dal momento che è lui la Verità alla quale desideriamo pervenire [...]. Se invece cerchi dove stare, aderisci a Cristo: lui è la Vita [...]. Aderisci, dunque, a Cristo, se vuoi essere sicuro: non potrai deviare, essendo lui la Via».<sup>2</sup>

Già per questi accenti, non mi parrebbe fuori luogo parlare di cristocentrismo in san Tommaso, nel senso che è all'interno del mistero di Cristo che concretamente si trova disposta ed è reperibile tutta la realtà.

### *La cristologia nel piano della Summa Theologiae*

1. Va tuttavia subito riconosciuto che Tommaso definisce «soggetto» della sacra dottrina non Gesù Cristo, ma Dio: «Nella sacra dottrina tutto viene trattato dal profilo di Dio; o perché è Dio stesso (*secundum quod est in se*), o perché dice ordine a lui come a principio e fine (*secundum quod est principium rerum et finis earum*)».

<sup>1</sup> «Sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum» (S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolam Ad Colossenses Lectura*, cap. 2, lect. 1 (S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Marietti, Taurini-Romae 1953, n. 82).

<sup>2</sup> «Sic ergo Christus seipsum designavit viam, et coniunctam termino: quia ipse est terminus habens in se quidquid desiderari potest, scilicet existens veritas et vita». «Si ergo quaeras, qua transeas, accipe Christum, quia ipse est via [...]. Si vero quaeras quo vadis, adhaere Christo, quia ipse est veritas, ad quam desideramus pervenire [...]. Si quaeris quo permaneas, adhaere Christo, quia ipse est vita [...]. Adhaere ergo Christo, si vis esse securus: non enim poteris deviare, quia ipse est via» (S. Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, cap. 14, lect. III (Marietti, Taurini-Romae 1952, nn. 1869-1870).

Com'è noto, su questa cesura binaria radicale Tommaso istituisce le tre parti della *Summa Theologiae*: «Nella prima tratteremo di Dio; nella seconda del movimento della creatura razionale verso Dio; nella terza di Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi via per ascendere a Dio».

Ed è così determinato il luogo della cristologia nell'«ordo disciplinae», dove ad apparire emergente è la funzione di «via» rappresentata da Gesù Cristo, grazie al quale può essere compiuto il moto dell'uomo a Dio, nell'esercizio consapevole della sua libertà.

Scriva l'Angelico:

Poiché il Signore, Gesù Cristo, Salvatore nostro [...] ci ha presentato in se stesso la via della verità, per la quale possiamo giungere, mediante la risurrezione, alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico, che segua lo studio dello stesso Salvatore universale e dei benefici da lui apportati al genere umano.

La cristologia è così definita come il termine o il compimento di tutto il corso teologico: «Consummatio totius theologici».

A sua volta, la trattazione cristologica viene suddivisa in due parti:

Nella prima – scrive san Tommaso – affronteremo il mistero dell'incarnazione, per cui Dio si è fatto uomo allo scopo di salvarci; nella seconda parte vedremo che cosa ha operato e sofferto il medesimo Salvatore nostro, cioè il Dio incarnato.

2. Sono note le discussioni che il piano della *Summa Theologiae* ha sollevato, in particolare per questa collocazione di Cristo al terzo momento, dopo che si è già trattato di contenuti cristologici nella Seconda Parte – si pensi alla legge nuova e alla grazia – e dopo che si è parlato della creazione, specialmente dell'uomo, la quale non può prescindere da Gesù Cristo, la cui presenza è di fatto coinvolta sia nel movimento dell'*exitus* sia in quello del *reditus*.

Ma non ci fermiamo su tutto questo.

Facciamo invece tre osservazioni.

1) Rileviamo anzitutto che il tema cristologico è presente nelle opere dell'Angelico prima e al di fuori della *Summa Theologiae*<sup>3</sup> sia in saggi con un loro ordine sistematico, sia in Commenti biblici dove l'argomento cristologico si trova disseminato. In particolare tale argomento viene ampiamente trattato nello *Scriptum super Libros Sententiarum*.

<sup>3</sup> Cfr. I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il Commento alle Sentenze e altre opere*, Jaca Book, Milano 2013.

Ora, il significato fondamentale che san Tommaso, secondo la struttura del Commento alle Sentenze, attribuisce al mistero di Cristo e alla sua concreta attuazione è quello di essere il mistero del ritorno dell'uomo – e quindi dell'universo – a Dio, essendo tutte le cose in lui riparate e restaurate.

Cristo è come colui che, mediante i suoi misteri, efficientemente riconduce a Dio.

Siamo, in tal modo, ancora nella prospettiva della *Summa Theologiae*.

2) La seconda osservazione, per dire che anche secondo l'*ordo* dello *Scriptum* la «teo-logia» e l'antropologia sono considerate, prima della presentazione di Gesù Cristo.

3) La terza osservazione: è per notare che san Tommaso nel Commento alle Sentenze elabora non una semplice teologia delle qualità «astratte» di Cristo, ma una meditazione teologica dei vari avvenimenti della sua vita; cioè, non la sola incarnazione considerata «in modo intemporale», ma il suo «divenire storico».

Quindi: i misteri della concezione di Cristo, la santificazione, la verginità, il matrimonio, l'annunciazione di Maria; la natività, la circoncisione, il battesimo di Gesù; la trasfigurazione, la passione, la morte, la sepoltura, la discesa agli inferi, la risurrezione e l'ascensione del Signore, cioè i dati concreti del mistero cristologico, dei quali Tommaso mira a rilevare la portata teologica. E lo fa mettendo in luce le «convenienze dei misteri», la loro funzione epifanica dell'evento salvifico, la loro esemplarità – o il loro carattere illuminante, e soprattutto la meritorietà. Questa è la categoria più costante della loro interpretazione, con speciale riferimento alla passione, mentre in germe già appare la causalità non solo esemplare ma efficiente della risurrezione di Cristo nei confronti della nostra risurrezione.

## **Ontologia ed economia del mistero di Cristo**

1. Torniamo alla cristologia della *Summa*, dove troviamo distinta secondo il dittico «De ipso incarnationis mysterio» – le prime ventisei questioni – e «De his quae per ipsum Salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa» – le questioni 27-59; ossia l'ontologia dell'incarnazione o la sua struttura, la quale sottende e insieme si inverte o «convive» nei misteri, o, meglio, che è nei misteri, dal momento che tale struttura, da un lato, non ha mai avuto una consistenza astratta a sé stante e, dall'altro, illumina intimamente la storia che in cui si è tradotta.

D'altronde questo procedimento a dittico, astratto-concreto, non è pregiudiziale: Tommaso lo può assumere perché con la *licentia docendi* egli è di-

venuto *magister in sacra Pagina*, nella quale *Pagina*, attraverso la *lectio*, o nel momento dell'*inventio*, ha conosciuto analiticamente e assunto i dati del mistero di Cristo, che poi raccoglie e distingue secondo l'*ordo disciplinae*.

Precisamente, le prime 26 questioni della trattazione cristologica, riguardano

- «La convenienza» (*convenientia*) dell'incarnazione;
- «Il modo dell'unione del Verbo incarnato» (*De modo unionis Verbi incarnati*);
- «Le conseguenze di questa unione» (*De his quae consequuntur ad hanc unionem*)(q. 1, intr.).

2. Quanto allo svolgimento di questi misteri, denominati abitualmente «vita di Cristo», Tommaso la distribuisce secondo una successione quadripartita:

Dopo quello che abbiamo detto sull'unione tra Dio e l'uomo e sulle conseguenze dell'unione, ci resta da parlare – scrive l'Angelico – di ciò che il Figlio di Dio incarnato ha fatto e ha patito nella natura umana da lui assunta. Divideremo queste considerazioni in quattro punti: primo, il suo ingresso nel mondo; secondo, lo svolgersi della sua vita qui in terra; terzo, la sua dipartita da questo mondo; quarto, la sua esaltazione dopo la vita presente.<sup>4</sup>

E più analiticamente, le questioni riguardano:

La concezione di Cristo, la sua natività, la sua circoncisione, il suo battesimo, il suo stile di vita, la sua tentazione, la sua dottrina, i miracoli, la passione, la morte, la sepoltura, la discesa agli inferi, la risurrezione, l'ascensione, la sessione alla destra del Padre, il potere giudiziario.<sup>5</sup>

## L'interesse teologico per i misteri di Cristo

1. L'attenzione ai misteri della vita di Cristo nella *Summa Theologiae* è dovuta in modo particolare a Padre Marie-Dominique Chenu,<sup>6</sup> il geniale

<sup>4</sup> «Post praedicta, in quibus de unione Dei et hominis et de his quae unionem sequuntur, tractatus est, restat considerandum de his quae Filius Dei in natura umana sibi unita fecit vel passus est. Quae quidem consideratio quadripartita erit. Nam primo considerabimus de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum; secundo, de his quae pertinent ad processum vitae ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto, de his quae pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam (q. 27, intr.).»

<sup>5</sup> «De conceptione Christi, de eius nativitate, de eius circumcissione, de eius baptismo, de modo conversationis ipsius, de tentatione eius, de doctrina, de miraculis, de passione eius, de morte, de sepultura, de descensu ad inferos, de eius resurrectione, de eius ascensione, de sessione ad dexteram Patris, de iudiciaria potestate» (cfr. intr. alle qq. 27. 40. 46. 53).



studioso del «san Tommaso della storia», l'autore della celebre e sostanzialmente non invecchiata *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*.<sup>7</sup>

La teologia negli anni Cinquanta era specialmente impegnata nella discussione sulla metodologia teologica, sul rapporto tra «teologia» ed «economia», che nel caso di Tommaso si precisava anche come questione, a lungo dibattuta e variamente risolta, dell'«ordo» o del piano della *Summa Theologiae*, dove si rilevava esattamente un disegno, che impostava la materia teologica non secondo lo sviluppo della Rivelazione, ma secondo il movimento dell'*exitus* e del *reditus* di ispirazione neoplatonica e quindi non-biblica.<sup>8</sup>

D'altronde, osservava lo stesso Chenu, «la *Somma* è piantata in un suolo evangelico [...] perché è la legge stessa della sua genesi».<sup>9</sup>

Non solo, alla luce dell'interesse riguardante «strutture e metodo», egli rilevava altresì che le opere di san Tommaso contengono «blocchi interi che l'uso, veramente assai deplorabile, ha troppo spesso trascurato in seguito alla distribuzione moderna delle materie o al declassarsi dei problemi»,<sup>10</sup> come i «tre racconti scritturistici della creazione, della legge antica, della vita di Cristo», che «alimentano [...] nella *Somma* intere sezioni di questioni e di articoli (I, 67-74; I-II, 105; III, 30-58), [...] e] mantengono nella teologia più speculativa un contenuto e un'atmosfera biblica».<sup>11</sup>

Di conseguenza, «niente sarebbe più deludente e intellettualmente perverso del circolare tra questi testi teologici senza tenersi in segreta comunione con la Parola di Dio e sotto la presa della contemplazione. Le strutture razionali possono essere le stesse, ma la luce che le promuove ha anzitutto collocato il nostro spirito in un altro mondo».<sup>12</sup>

In realtà, proprio i tre blocchi della *Summa Theologiae* ora ricordati «verranno a poco a poco eliminati dal movimento speculativo della teologia moderna, o ricacciati in una zona esegetica preliminare, e non più integrante».<sup>13</sup>

2. Per parte loro, le questioni 27-59 – dov'è esattamente disposta la «vita evangelica di Cristo» – fanno percepire il suolo e l'alimentazione scritturi-

<sup>6</sup> Si veda al riguardo I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il Commento alle Sentenze e altre opere*.

<sup>7</sup> Vrin, Paris 1950.

<sup>8</sup> Sull'argomento vedi gli studi ora editi in I. Biffi, *Sulle vie dell'Angelico*, Jaca Book, Milano 2009.

<sup>9</sup> *Introduction*, p. 199.

<sup>10</sup> *Introduction*, pp. 132-133.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 222.

stica della speculazione cristologica di san Tommaso nella *Summa Theologiae*; permetterebbero quindi una visione nuova, più storica e più completa, della sua metodologia e della sistemazione o piano della stessa *Summa*.

Di fatto, tali questioni, e più in generale i misteri di Cristo, furono successivamente oggetto di particolare studio.<sup>14</sup>

3. Non possiamo qui presentarne analiticamente il contenuto. Ma possiamo ricordare i principi della loro interpretazione:

1) Anzitutto la ripetuta utilizzazione dell'esegesi allegorica patristica, che, di là dai suoi limiti, concorre a illustrare i diversi valori e significati inclusi nei singoli misteri della «Vita di Cristo».

2) Quindi il ricorso alle diverse causalità – meritoria, esemplare, efficiente – che, a seconda dei misteri, nel loro intrecciarsi mettono in luce le risorse o la «vis» o «virtus» dei misteri stessi, in base al principio:

- «Quia [...] humanitas Christi est divinitatis instrumentum [...] ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam» (*ibid.*, 48, 6, c);
- e a quest'altro: «Quidquid contingit circa carnem Christi, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitae» (*ibid.*, 50, 6, c.).

Mentre ancora per tutta la vita di Cristo è applicabile il principio della sua esemplarità: «Omnis enim Christi actio nostra est instructio» (*In IV Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 5, ql. 3, arg. 1).

Tali principi valgono per tutti i misteri di Cristo e servono:

- ad affermare il valore singolare e obiettivo dell'umanità di Cristo in quanto umanità di Dio nel suo esprimersi storico,
- e di conseguenza a riconoscere l'«eccedenza» immanente nei gesti di tale umanità, la loro «virtus excedens omnem virtutem humanam» (*S.Th.*, III, 48, 6, 1m).

4. Tra tutti i misteri di Cristo un significato tutto speciale è attribuito a san Tommaso alla «passio Christi», al punto che sarà proprio tale «passio» a essere riconosciuta nella sua attualità e «imminenza» antropologica, ponendosi insieme come «oggetto» di contemplazione specialmente appassionata.

Per l'Angelico: dalla passione di Cristo si genera e si trasmette con una intensità unica – «propter genus operis» (*S.Th.*, III, 48, 1, 3m) – tutto un irraggiamento di significati e di valori teologici, cristici e antropologici, che

<sup>14</sup> Cfr. I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il Commento alle Sentenze e altre opere*, dove si può trovare la bibliografia relativa alle ricerche sui misteri di Cristo.

la pongono al cuore della storia della salvezza. Essa è il mistero destinato a diffondersi in tutto il mondo: «virtus passionis eius ad totum mundum diffundenda erat» (*ibid.*, III, 46, 10 c).

5. Particolarmente significativo è l'appello ermeneutico alla causalità «per modum efficientiae», che, se specialmente illustrato e applicato da Tommaso alla passione di Cristo, vale per tutti gli altri misteri pasquali: la morte, la sepoltura, la discesa agli inferi, la risurrezione e l'ascensione sono contrassegnati dalla proprietà, effettuandosi, di operare obiettivamente la salvezza.

Egli può così scrivere:

- «Sicut Christi mors efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et eius sepultura» (*ibid.*, 51, 1, ad 2);
- «Virtus passionis Christi [...] applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos» (*ibid.*, 52, 1, ad 2);
- «Resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis per virtutem Verbi uniti» (*ibid.*, 56, 1, ad 1); «resurrectio Christi [...] est causa efficiens et exemplaris [...]. Sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria [...], ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina. Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora» (*ibid.*, 56, 1, ad 2); «resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam» (*ibid.*, 56, 2, c.);
- «Ascensio Christi est causa nostrae salutis [...] non per modum meriti, sed per modum efficientiae» (*ibid.*, 57, 6, ad 1).

6. E, sempre riferendosi alla «passio Christi», Tommaso afferma che

- essa «fuit quaedam causa universalis humanae salutis, tam vivorum quam mortuorum»;
- e che «non habuit temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternam», per cui «non habuit tunc maiorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc» (*ibid.*, 52, 8, c).

Efficacia attuale, che avviene con la sua «applicatio» (*ibid.*, 52, 2, ad 2). Con la fede e i sacramenti è ora possibile il «contactus» (*ibid.*, 48, 6, ad 2), la «coniunctio» (*ibid.*, 52, 7, c), la «copulatio» (*ibid.*, 62, 5, c.) della passione: «Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta» (*ibid.*, 62, 6, c.).

La conseguenza è la «configuratio», essendo i sacramenti «configurantia nos passioni Christi» (*ibid.*, 52, 1, ad 2).

E in tal modo la sacramentaria viene agganciata alla cristologia o la cristologia ridonda e viene effusa sulla sacramentaria. Quindi:

- dai «mysteria Verbi incarnati»

- agli «Ecclesiae sacramenta», «quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent» (*S. Th.*, III, 60, intr.), e più precisamente dalla «passio» del Verbo incarnato.

Per l'Angelico i sacramenti nascono, se così si può dire (ma è dottrina tradizionale), sulla croce, che in essi si irradia con una reale «repraesentatio».

Egli lo ripete: «Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum» (*ibid.*, 62, 5, c.). Una «virtus» che si trova nel cuore semplicemente della storia, visto che: «per fidem passionis Christi iustificabantur antiqui Patres, sicut et nos» (*ibid.*).

## Conclusion

1. Come si vede, nella cristologia di Tommaso appare viva e singolare la sensibilità alle vicissitudini storiche di Gesù di Nazaret, di cui è messa in luce la dimensione «misterica», e non puramente unidimensionale risolvibile nella fenomenologia, come ogni azione non teandrica: la singolarità e l'incomparabilità della storia di Cristo è quella di essere la storia del Figlio di Dio fatto uomo.

2. Il carattere per alcuni versi indubbiamente datato della sua esegesi non viene a toccare o a compromettere la sua interpretazione teologica e quindi il significato metastorico della vita di Cristo, indissolubilmente connesso appunto con lo statuto della figliolanza divina, in una inclusione tra la dimensione percepibile dalla fede e l'evento sperimentato e sperimentabile, senza possibilità di attenuazione nell'uno e nell'altro versante.

Una cristologia quindi che, nel realismo della vera umanità del Verbo, trova il suo principio di lettura «dall'alto». Come a dire che «dal basso» non si perviene per continuità omogenea all'intelligenza dell'identità di Gesù, o alla sua Persona o Soggetto, al quale sono ultimamente o radicalmente attribuibili le azioni umani, gli «acta et facta in carne», del Figlio di Dio. Ho usato alcune categorie in uso – «dall'alto», «dal basso» – anche se le ritengo né belle né felici, restando solo vero che il «Verbo», che «era presso Dio», che «era Dio», si «è fatto carne» (Gv 1, 1. 14), o che – come recita il Simbolo –, «nato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio vero generato non creato per noi uomini e per la nostra salvezza discese da cielo».

3. Tommaso, abbiamo visto, all'analisi dei misteri fa precedere quella del «mistero in sé», della sua struttura. Ovviamente anche per lui il momento

inventivo di tutta la cristologia è il momento «economico»; quello «ontologico» non vi si trova imposto e pregiudiziale.

Al contrario, questo si trova indotto: non esiste in sé, distinto dalla modalità dell'«economia»: e, pure, la sua pre-posizione sistematica permette in certo modo all'Angelico di illuminare e di percepire in profondità il senso degli stessi eventi di Gesù.

La preoccupazione di Tommaso è quella di oltrepassare la semplice episodicità degli «acta et passa», per comporli e risolverli in un disegno o in un insieme unitario. La sua esegesi teologica mira a illuminarne il «mistero» o il «sacramento», secondo la distinzione agostiniana tra «fatto» e «segno».

In ogni caso, una sana cristologia terrà sempre intimamente unite, in una specie di circolarità, i due aspetti. Anche contro l'allergia al discorso teologico sintetico, vanamente giudicato astratto; o l'allergia all'«ordo causalitatis» rispetto all'«ordo generationis», come direbbe Tommaso.

4. Abbiamo detto che Tommaso fa abituale uso del linguaggio delle varie «cause», al fine di cogliere il plusvalore delle azioni Cristo, tra le quali soprattutto va rilevata quella «efficiente» con cui viene esaltata l'azione di Cristo nella sua obiettività e nella sua risultanza.

Esattamente in questa funzione di risalto del plusvalore dei gesti storici di Cristo si comprendono le «minuzie» dell'esegesi tomista che, intrecciate, formano quasi un fascio di luce che irraggia da quei gesti e che un accostamento superficiale e affrettato comprometterebbe. Appunto in questa prospettiva si può comprendere come per Tommaso essi possano costituire un ineshausto oggetto di contemplazione. Egli indaga sulle loro «mirabiles rationes», come scrive nella *Summa contra Gentiles*: «rationes», che non vanno intese come esigenze necessarie soddisfacenti la nostra razionalità, ma come motivazioni che divengono luminose agli occhi della fede.

Egli scrive nella *Summa contra Gentiles* (IV, 54):

Se uno attentamente e con devozione si mette a meditare sui misteri dell'incarnazione, troverà una sapienza tanto profonda, che oltrepassa i confini della conoscenza umana, com'è detto dall'Apostolo (1 Cor 1,25): 'Ciò che è stoltezza per Dio è più saggio degli uomini'. Avviene così che a chi riflette piamente sempre più si rivelano le ragioni mirabili di questo mistero.

5. Un ultimo rilievo: Tommaso, a motivo della singolarità degli «acta et passa Filii Dei», parla della loro «vis», o «virtus», inesauribile. Si discute se si debba intendere che ogni mistero sia attualmente attivo distintamente o in quanto compiutosi in Gesù Cristo. Riterrei che le due prospettive non si oppongono.

L'uso delle categorie «vis» e «virtus» mi sembra, comunque, valido per far emergere una volta ancora la dimensione trascendente ed escatologica degli eventi di Cristo, la loro attualità e connessione con vita della Chiesa, e, specialmente, come accennavo, la connessione tra i misteri di Cristo e i sacramenti, che ne sono la ripresentazione efficace o il modo con cui si è associati alla vita «misterica» e «permanente» di Cristo, di là dalla sua episdicità temporale.

6. Sarebbe del più vivo interesse passare all'esame della cristologia nei Commentari biblici di Tommaso: quello sulle *Lettere di Paolo*, sul *Vangelo di Giovanni* e sul *Vangelo di Matteo*, ossia al momento che ho chiamato «inventivo» della sua cristologia, dove i misteri ricorrono più ripetutamente e i criteri ermeneutici, – l'attenzione al senso «letterale» e al «mistico», quindi la ricerca delle «ragioni» – vengono di continuo applicati.

Ma non troveremo una sostanziale novità di contenuto; e per questo, se può essere permesso, rimanderei a quanto è apparso nel mio volume *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il Commento alle Sentenze e altre opere*.<sup>15</sup>

### «Hai scritto bene di me, Tommaso»

Louis Veuillot a proposito dello sguardo di san Tommaso che, nell'affresco del Beato Angelico nel refettorio di San Marco, a Firenze, rimira il Crocifisso, ha scritto: «È tra le cose straordinariamente belle del mondo».<sup>16</sup>

Noi sappiamo dell'orante e prolungata intimità di Tommaso con Gesù Cristo. Pur con quelli che si possono ritenere i limiti della sistemazione cristologica nell'*ordo disciplinae* del Dottore Angelico, è sulla persona di Cristo che soprattutto si era fissato il suo sguardo teologico.

Ricevendo il viatico, l'Angelico non esitò ad affermare: «Sumo te pretium redemptionis anime mee, sumo te viaticum peregrinationis mee, pro cuius amore studui, uigilavi et laboravi; te predicavi, te docui, nichil unquam contra te dixi» – «Ti ricevo, o prezzo della redenzione della mia anima, viatico del mio pellegrinaggio. Per amore di te ho studiato, ho vegliato e mi sono affaticato. Te ho predicato e insegnato né mai qualcosa ho proferito contro di te».<sup>17</sup>

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 295-336.

<sup>16</sup> Cfr. M.D. Chenu, *St Thomas d'Aquin et la théologie*, Éditions du Seuil, Paris 1959, p. 51.

<sup>17</sup> *Ystoria Sancti Thome De Aquino* de Guillaume de Tocco (1323), cap. LVIII, Édition critique, introduction et notes par Claire Le Brun-Gouanvic, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1996, p. 198.

Egli meritò – scrive Guglielmo di Tocco – di sentirsi dire da Gesù Cristo stesso: «Thoma, bene scripsisti de me, quam recipies a me de tuo labore mercedem?» – «Hai scritto bene di me, Tommaso. Quale mercede vuoi in cambio?».

Sappiamo della risposta di Tommaso: «Qui respondit: ‘Domine, non nisi te’» – «Nient’altro, se non te, Signore».

# THE VISION OF THE MYSTERY OF THE TRINITY IN THOMAS AQUINAS

■ GILLES EMERY, O.P.

Aquinas places the Trinity at the very heart of the Christian faith: “The Christian faith chiefly (*principaliter*) consists in confessing the Holy Trinity, and it specially glories in the cross of our Lord Jesus Christ”.<sup>1</sup> For St. Thomas, “Knowledge of the Trinity in unity is our whole life’s fruit and goal (*fructus et finis*)”.<sup>2</sup> The revelation of the Trinity is thus of central importance: “To know the divine persons was necessary for us (*cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis*) for two reasons. First, in order to have a right view of the creation of things. ... The other and more important (*principalius*) reason is so that we may have the right view of salvation of mankind, accomplished by the Son who became flesh and by the gift of the Holy Spirit”.<sup>3</sup> Faith in Christ intrinsically implies faith in the Trinity.<sup>4</sup> Final beatitude consists in the vision of the Holy Trinity, and, “moreover, what brings us to beatitude is the mission of the divine persons”.<sup>5</sup> Aquinas’s account of Christian faith is Trinitarian in nature.<sup>6</sup> In this short presentation, I will limit myself to five points: (1) the nature of Aquinas’s approach to the mystery of the Trinity; (2) the centrality of the divine persons, and the understanding of the divine person as a subsisting relation; (3) the theme of the Word and Love; (4) Trinity and creation; (5) Trinity and grace (that is, the divine missions).

<sup>1</sup> *De rationibus fidei*, cap. 1. In this essay, I borrow several elements from books and articles I wrote on the Trinity in St. Thomas, especially from my *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, Trans. Francesca Murphy (Oxford: Oxford University Press, 2007 [2010]).

<sup>2</sup> *I Sent.*, dist. 2, exp. text.: “Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae”.

<sup>3</sup> *Summa theologiae* (henceforth *ST*) I, q. 32, a. 1, ad 3.

<sup>4</sup> *ST* II-II, q. 2, a. 8.

<sup>5</sup> *ST* II-II, q. 2, a. 8, ad 3: “Secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem”. See also *I Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 2.

<sup>6</sup> See Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2: *Spiritual Master*, Trans. Robert Royal (Washington DC: Catholic University of America Press, 2003), pp. 23–224: “A Trinitarian Spirituality”.



## 1. A “spiritual exercise”

Since the Trinity is a mystery in the strictest sense, it cannot be proved by rational arguments. Faith in the Trinity depends exclusively on Revelation whose center is the Incarnation of the Son, his life in the flesh and the sending of the Holy Spirit. St. Thomas not only rules out the possibility of natural reason attaining to knowledge of the Trinity, but also refuses to consider God’s personal plurality as the fruit of an essential fecundity of the divine being.<sup>7</sup> Concerning Trinitarian faith, arguments advanced by the theologian are thus chiefly of two kinds. The first kind of argument falls under the authority of Holy Scripture, which reveals that the Father, Son and Holy Spirit are distinct yet perfectly one. The other kind of argument consists of “persuasions” that do not demonstrate the Trinity but seek to render the Trinitarian faith *more articulate* in the minds of believers (*fidei manifestatio*) and that show that what is proposed to faith is not impossible,<sup>8</sup> so that “the mind is lifted up to get some glimpse of the truth that suffices for excluding errors”.<sup>9</sup> Thomistic Trinitarian theology is a “spiritual exercise”, that is to say, a theological contemplation “for the exercise and encouragement of the faithful (*ad fidelium quidem exercitium et solatium*)”.<sup>10</sup>

## 2. The centrality of the divine persons as subsisting relations

In the *Summa theologiae* (though not in other works such as the *Summa contra Gentiles*), the whole treatise about the Trinity (*Prima pars*, qq. 27–43) is centered on the persons. After the first two questions on the processions and relations (qq. 27–28), which are ordered to the account of the divine person (q. 29), all the following questions come under the heading “*the divine persons*”, in two main sections: first, the persons considered absolutely (qq. 29–38); second, the persons considered in comparison (qq. 39–43: the persons compared to the essence, to the properties, to notional acts, and finally the persons in their mutual relations).<sup>11</sup> The personalism of Aquinas’s

<sup>7</sup> *ST I*, q. 32, a. 1.

<sup>8</sup> *ST II-II*, q. 1, a. 5, ad 2.

<sup>9</sup> *De potentia*, q. 9, a. 5.

<sup>10</sup> *Summa contra Gentiles* (henceforth *ScG*) I, cap. 9 (n. 54). For more on this, see my *Trinity, Church, and the Human Person: Thomistic Essays* (Naples, FL: Sapientia Press, 2007), pp. 1–72.

<sup>11</sup> *ST I*, q. 29, Prol.; q. 42, Prol.; cf. G. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, pp. 48–50.

approach of the Trinitarian mystery is the first, and perhaps the most striking characteristic of his theological account.<sup>12</sup>

This theological account, in its turn, rests on the doctrine of subsisting or subsistent relations (*relationes subsistentes*). Although the understanding of the divine person as a subsistent relation may have some antecedents in St. Albert the Great (especially is Albert's commentary on the *Divine Names*),<sup>13</sup> this conception of the person is proper to St. Thomas: he is the first theologian who systematically developed such a view of the divine person. This was made possible by the distinction between the *ratio* and the *esse* of a real relation. Under the aspect of its *ratio*, the divine relation consists of a pure relationship to another according to origin. But under the aspect of its being, the divine relation is identical with the divine essence and thus possesses the *esse* of the divine essence. The relations founded on the processions of the Word and of Love thus *integrate* a double aspect in themselves: the real distinction by virtue of "relative opposition", and divine existence.<sup>14</sup> Further, in the wake of St. Albert the Great,<sup>15</sup> and in contrast to St. Bonaventure (who tends to give priority not to relation but to "origin", namely generation and procession),<sup>16</sup> Aquinas holds that the divine persons are *formally* distinguished and constituted by relations: it falls to "personal relation" (paternity, filiation and procession), which is intrinsic (*intrinsicum*) to the divine person, to distinguish and constitute the

<sup>12</sup> Cf. G. Emery, "Essentialism or Personalism in the Treatise on God in Saint Thomas Aquinas?", *The Thomist* 64 (2000): 521–63.

<sup>13</sup> Cf. G. Emery, "La relation dans la théologie de saint Albert le Grand", in *Albertus Magnus, Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Hrsg. von Walter Senner (Berlin: Akademie Verlag, 2001), pp. 455–65. Considered as a *property* and as *divine*, the relation (*relatio*) constitutes the distinct person: "Facit personam formaliter loquendo secundum modum intelligendi et distinguit eam ab aliis" (Albert, *Super Dionysium de divinis nominibus*, cap. 2, § 26 [Ed. Colon., vol. 37/1 p. 60]; cf. I *Sent.*, dist. 26, a. 2 [Ed. Borgnet, vol. 26, p. 5–6]); "ipsa relatio fert secum suum suppositum, quod distinguit" (Albert, *Super Dionysium de divinis nominibus*, cap. 2, § 25 [Ed. Colon., vol. 37/1 p. 60]; cf. *Super Dionysium de divinis nominibus*, cap. 2, § 38 [Ed. Colon., vol. 37/1, p. 69]).

<sup>14</sup> *ST I*, q. 29, a. 4, resp.: the divine person (*persona divina*) "signifies a relation as subsisting. And this is to signify relation by way of the substance which is a hypostasis subsisting in the divine nature (*significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina*)".

<sup>15</sup> St. Albert, *Super Dionysium de divinis nominibus*, cap. 2, § 25–26 (Ed. Colon., t. 37/1 p. 60). See also Albert, I *Sent.*, dist. 28, a. 4 (Ed. Borgnet, vol. 26, pp. 59–61).

<sup>16</sup> St. Bonaventure, I *Sent.*, dist. 26, a. 1, q. 3 (*Opera omnia*, Ed. Quaracchi, vol. 1, pp. 456–458).

person,<sup>17</sup> in such a way that if we were to abstract the relations, we would no longer be able to conceive of the divine persons.<sup>18</sup> As Cajetan explained, such a relation constitutes the person not only because it comes to be identical with the divine essence, but because it is *formally* identical with the divine essence. So, the divine relation *as such* constitutes the person, that is, through its own condition as a personal relation (*infra latitudinem relationis et conditionem eius*).<sup>19</sup> This understanding of the divine person is proper to Aquinas and to his disciples.

This means that the divine relations, taken in their two aspects (*esse* and *ratio*), integrate or draw together everything that exists in God: the common essence and the mutual connections of the persons. The divine *unity* and the *distinction* of persons are brought together. The doctrine of the person as a subsisting relation integrates all of the aspects of our knowledge of the mystery of God.<sup>20</sup> Divine simplicity and analogy play an important role in this teaching. To the objection: “No substance is a relation”, Aquinas answers: “The divine essence is not in the genus of substance, but is, rather, above every genus, embracing in itself the perfections of all genera. That is why nothing prevents one from finding that which pertains to relation within it”.<sup>21</sup>

### 3. The Word and Love

Beginning with the *Summa contra Gentiles*, Aquinas accounts for the personal properties of the divine persons by relying on his mature doctrine of the Word and Love. First, it is by means of the notion of “Word” that St. Thomas shows what the names “Son” and “Image” signify in God. In the human mind, a word is not a “*species intelligibilis*” by which the intellect is

<sup>17</sup> St. Thomas, *ST I*, q. 40, a. 2.

<sup>18</sup> *ST I*, q. 40, a. 3.

<sup>19</sup> Cajetan, *In Primam Partem Summae Theologiae*, q. 40, a. 4, n. 8, in Sanctus Thomas Aquinas, *Opera omnia*, Editio Leonina, Tomus 4 (Rome: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888), p. 419: “Relationes personales, scilicet primae et incommunicabiles, infra latitudinem relativam, suam tamen, constituunt personas”; cf. n. 6 (*ibid.*): “infra latitudinem relationis et conditionem eius”.

<sup>20</sup> In the *Summa theologiae*, the study of God begins from that of the essence common to the three persons (qq. 2–26): this is then *integrated* into the study of the relational properties which distinguish the persons and the understanding of which presupposes our grasp of the divine essence (qq. 27–43). Cf. G. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, p. 47.

<sup>21</sup> *De Potentia*, q. 8, a. 2, ad 1: “Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri”.

reduced to the act of knowledge (this “*species*” is the principle of the act of understanding) but is the concept of the reality known which the intellect *forms and expresses*; this concept is the *term* of the act of understanding.<sup>22</sup> This analysis shows that the word is *distinct* from and *relative* to a principle. This makes it possible for Aquinas to show analogically that the name *Verbum* properly and exclusively signifies the Son who is conceived by the Father, who remains in the Father and who is of the same nature as the Father. This is central to St. Thomas’s Trinitarian theology: he uses the notion of “Word” in order to explain what the “*generation*” means in God, and what the names “*Son*”<sup>23</sup> and “*Image*”<sup>24</sup> signify. Second, and correlatively, the Father is characterized as “the principle of the Word” (*principium verbi*),<sup>25</sup> that is, as “the one from whom the divine Word proceeds”.<sup>26</sup> *The doctrine of the Word shows what the name “Father” signifies in God.*<sup>27</sup> In knowing himself, the Father

<sup>22</sup> ScG I, cap. 53; *De Potentia*, q. 8, a. 1; ST I, q. 34, a. 1; *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 1.

<sup>23</sup> In the ScG, the notion of *Verbum* is developed in order to show “Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis” (ScG IV, cap. 11). Cf. *De rationibus fidei*, cap. 3 (“Qualiter in divinis generatio sit accipienda”). ST I, q. 27, a. 2, resp.: “Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur Filius”. ST I, q. 28 a. 4, resp. “Processio autem Verbi dicitur generatio”. ST I, q. 32, a. 1, resp.: “Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae Filii. Significat enim quandam emanationem intellectus, persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius, et huiusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est”. *Compendium theologiae* I, cap. 39: “Cum igitur de uerbo loquamur secundum quod Deus se ipsum intelligit, oportet quod ipsum uerbum comparetur ad Deum, cuius est verbum, sicut filius ad patrem”. See also *Compendium theologiae* I, cap. 40.

<sup>24</sup> ScG IV, cap. 11 (n. 3476); ST I, q. 35, a. 2, resp.: the Son is named *Imago* “quia Filius procedit ut Verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit”. In *Ad Colossenses*, cap. 1, lect. 4 (n. 31): “Verbum autem mentis nostrae est, quando formamus actu formam rei cuius notitiam habemus, et hoc significamus verbo exteriori. Et hoc verbum sic conceptum est quaedam rei similitudo quam in mente tenemus, et simile secundum speciem. Et ideo Verbum Dei imago Dei dicitur”.

<sup>25</sup> See, for instance, ST I, q. 27, a. 2, ad 3; ST I, q. 33, a. 2, ad 3: “Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina: unde proprie, et non metaphorice, dicitur Filius, et eius principium, Pater”.

<sup>26</sup> ST I, q. 27, a. 1, ad 2: “Necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate”.

<sup>27</sup> See, for instance, *De rationibus fidei*, cap. 3: “Hoc autem secundum humanae locutionis consuetudinem filius nominatur quod procedit ab alio in similitudinem eius, subsistens in eadem natura cum ipso. Secundum igitur quod divina verbis humanis nominari possunt, Verbum intellectus divini Dei Filium nominamus; Deum vero cuius est verbum nominamus Patrem, et processum Verbi dicimus esse generationem Filii, immaterialem quidem, non autem carnalem sicut carnales homines suspicantur”.

conceives his Word, who is his perfect expression, and who is distinguished from him by a pure relation of origin.<sup>28</sup> The Father is understood as “God from whom the Word is”,<sup>29</sup> or “the One who speaks the Word”,<sup>30</sup> or “God from whom the Word proceeds”.<sup>31</sup> Third, the relationship of the Son to the Holy Spirit is also described by means of the notion of “Word”, insofar as the Word is “the Word who spirates Love” (*Verbum spirans Amorem*).<sup>32</sup> The theme of the Son as *Word* is used again to account for the procession of the Holy Spirit from the Son: Love proceeds from the Word.<sup>33</sup>

In a similar way, it is the property of *Love* that Aquinas emphasizes in order to manifest the personal identity of the Spirit. Just as St. Thomas shows that the knowing intellect forms a word, so he discerns an “imprint” of the beloved within the loving will. By “love”, in analogical fashion, he does not mean the act of loving, but the dynamic “affection” that in the human will is found at the beginning of the act of loving, that is, what “moves and impels the will of the lover towards the beloved”. For what comes about in the will, St. Thomas uses either the active vocabulary of a “principle of impulsion” (“moving principle”, principle of “movement” towards the beloved),<sup>34</sup> or the formal vocabulary relating to an imprint: “From the fact that someone loves some thing in act, a certain impression results, so to speak, of the thing loved in the affection of the lover; by reason of which the thing loved is said to be in the lover, as the thing understood is in the intellect of the one who understands”.<sup>35</sup> It is this “impression” of the

<sup>28</sup> ScG IV, cap. 11; ST I, q. 34, aa. 1-2.

<sup>29</sup> ScG IV, cap. 11 (n. 3472): “Deus cuius est Verbum”. Cf. *De rationibus fidei*, cap. 3.

<sup>30</sup> See, for instance, ScG IV, cap. 11 (n. 3477): “Deus dicens”. ScG IV, cap. 13 (n. 3488): “Dicens Verbum”. ST I, q. 93, a. 6, resp.: “processionem Verbi a Dicente”.

<sup>31</sup> *De rationibus fidei*, cap. 4: “Deus, a quo Verbum et Amor procedit”.

<sup>32</sup> ST I, q. 43, a. 5, ad 2; *Super Ioannem*, cap. 6, lect. 5: “Verbum autem Dei Patris est spirans Amorem”.

<sup>33</sup> ST I, q. 36, a. 2, resp.; ScG IV, cap. 24 (n. 3617): “Nam amor procedit a Verbo”. See also *De potentia*, q. 10, a. 5; *Super Ioannem*, cap. 14, lect. 4 (n. 1916). In the *Compendium theologiae*, and in the *De rationibus fidei*, the theme of Love as proceeding from the Word is the sole argument used to account for the procession of the Spirit *a Filio*; see *De rationibus fidei*, cap. 4; *Compendium theologiae* I, cap. 49.

<sup>34</sup> ST I, q. 27, a. 4, resp.: “Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid”. ST I, q. 36, a. 1, resp.: “Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum”.

<sup>35</sup> ST I, q. 37, a. 1, resp.: “Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex

beloved, or this principle that moves the loving will towards the beloved, that allows one to account, by analogy, for the personal property of the Holy Spirit. Since this “impression” of love proceeds within the loving will, it gives rise to *immanent* procession; and since it possesses a relation of origin to the will from which it proceeds, and to the word who is presupposed to love (the will loves what the intellect has first conceived), it allows one to show the *distinction* of the Holy Spirit from the Father and the Son, and thereby to manifest the personality of the Spirit: Love in person. The theme of the Holy Spirit as “mutual Love of the Father and the Son” is directly connected to these explanations. The Father and the Son love each other by the Love who proceeds from them (*Amor procedens*).<sup>36</sup> And just as Aquinas explained the name *Image* by means of the Word, he accounts for the personal name *Gift* by relying on his doctrine of Love: because the Holy Spirit proceeds as Love in person, he is properly called *Gift*, since “love has the property of being the first gift”.<sup>37</sup> When Aquinas considers the Spirit as Gift in person, he does not signify a Gift that the Father makes to the Son and reciprocally, but he shows that in virtue of his property of Love, it belongs properly to the Spirit to be given in person to angels and to human beings. In summary, Aquinas’s mature doctrine of the Word and Love allows him to account for all personal names in God (Father, Son, Image, Spirit, Gift), that is to say, for all personal relations and personal properties. So, his entire Trinitarian theology rests on these two pillars: the doctrine of the Word and Love, and that of subsistent relations. And, as we shall see, the doctrine of the Word and Love is not limited to accounting for the Trinity in its inner life: it also allows St. Thomas to give a Trinitarian account of the economy of creation and grace.

#### 4. Trinity and creation

Because the whole divine action is Trinitarian, the first work that it is necessary to consider is the creation. God the Father creates by his Word and by his Love. Beginning with his first synthesis of theology, the commentary on the *Sentences*, St. Thomas formulated this central thesis: “The eternal pro-

hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante”.

<sup>36</sup> *ST I*, q. 37, a. 2, resp.; cf. a. 1, ad 3.

<sup>37</sup> *ST I*, q. 38, a. 2, resp.: “amor habet rationem primi doni”.

cessions of the persons are the cause and the reason (*causa et ratio*) of the entire production of creatures”,<sup>38</sup> the source or origin (*origo*),<sup>39</sup> the principle (*principium*)<sup>40</sup> and the model (*exemplar*)<sup>41</sup> of the procession of creatures. One finds it almost twenty times in the Thomistic corpus, in the same terms<sup>42</sup> or in related formulations.<sup>43</sup> This theme means that the Trinitarian processions are the exemplary, efficient and final source of the procession of creatures (of all created effects), the motive of the creative action on the part of God, the principle of creatures in the ontological order and in the order of intelligibility.<sup>44</sup> An *integral* understanding of God’s action in the world requires therefore knowledge of the divine persons.<sup>45</sup> In considering in an analogous manner the Trinity and creation under the aspect of procession (the Son and the Spirit *proceed* eternally and creatures also *proceed* from God, although on a completely different order), St. Thomas uses a concept that permits one to grasp analogously the *communication of being*. The *Summa theologiae* expresses the Trinitarian dimension of creation in a brief formula: “The processions of the divine Persons are the cause of creation”.<sup>46</sup>

St. Thomas provided successively two interpretations of this “causality” of Trinitarian processions, the first in his commentary on the *Sentences* and the second in the *Summa Theologiae*. In his first work, St. Thomas explains that, in order to understand the action of divine persons, it is necessary to take ac-

<sup>38</sup> *I Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1, resp.: “Processiones personarum aeternae sunt causa et ratio totius productionis creaturarum”. For what follows: G. Emery, “The Personal Mode of Trinitarian Action in Saint Thomas Aquinas”, *The Thomist* 69 (2005): 31–77.

<sup>39</sup> *I Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 3, resp.: “Processio divinarum personarum est et quaedam origo processionis creaturarum”.

<sup>40</sup> *I Sent.*, dist. 35, div. text.: “... de processione divinarum personarum in unitate essentiae, quae est principium creaturarum et causa”.

<sup>41</sup> *I Sent.*, dist. 29, q. 1, a. 2, q1a 2; *De potentia*, q. 10, a. 2, sed contra 2.

<sup>42</sup> *I Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 1; *I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2; *I Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 2, ad 2; *I Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 3, ad 6; *De potentia*, q. 10, a. 2, arg. 19 and ad 19; *ST I*, q. 45, a. 6, resp. and ad 1; q. 45, a. 7, ad 3.

<sup>43</sup> *Sent.*, General Prologue: “The temporal procession of creatures derives from the eternal procession of the persons”. See also *Super Boetium de Trinitate*, Prol. Cf. also *I Sent.*, dist. 2, div. text.: “The going forth (*exitus*) of persons in the unity of essence is the cause of the going forth (*exitus*) of creatures in the diversity of essence”.

<sup>44</sup> G. Emery, *La Trinité créatrice* (Paris: J. Vrin, 1995). For a shorter account, see my *Trinity in Aquinas* (Ypsilanti, MI: Sapientia Press, 2003), p. 33–70.

<sup>45</sup> *ST I*, q. 32, a. 1, ad 3: “Cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum”.

<sup>46</sup> *ST I*, q. 45, a. 6, ad 1: “processiones divinarum personarum sunt causa creationis”.

count of *two complementary rules*: (1) the efficiency of the divine essence; (2) the causality of the eternal procession of the persons.<sup>47</sup> The divine act is explained by the divine nature *and* by the Trinitarian processions which are the reason of the works that God accomplishes in the world: the Word is the efficient model of all communication that God accomplishes by his wisdom, and the Holy Spirit is the reason of all communication that God accomplishes by the generosity of his love. The creative efficiency belongs to the divine essence, but the “reason of the efficiency” pertains to the procession of the Son and to the procession of the Holy Spirit.<sup>48</sup> Making an additional step, St. Thomas explains that the universe has for its cause the Trinitarian *relations* themselves.<sup>49</sup> The personal relations of the divine persons (paternity, filiation, procession), insofar as they are identified with these persons themselves, are the origin of the distinction and of the multiplicity of creatures. The plurality of creatures, in the extraordinary diversity of an ordered universe, finds its source in the personal relations of God the Trinity. Creation is the common work of the three persons, acting by their essence, and each person is involved in this act according to his personal property.

In the *Summa theologiae*, St. Thomas explains the causality of the Trinitarian processions, with more precision, by means of his doctrine of relation. This explanation bears the mark of the progress of his Trinitarian theology. Whereas the *Sentences* commentary put more emphasis on the notion of *procession*, the *Summa's* exposition is organized more resolutely around the notion of *relation*, following the two aspects of divine relation that we have described above (the relationship to another, and the divine essence and *esse*). “The divine Persons, according to the *ratio* of their procession, have a causality respecting the creation of things. For as was said above (q. 14, a. 8; q. 19, a. 4) when treating of the knowledge and will of God, God is the

<sup>47</sup> *I Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 3, resp.: “Processio divinarum personarum est et quaedam origo processionis creaturarum; cum omne quod est primum in aliquo genere sit causa eorum quae sunt post; sed tamen efficientia creaturarum essentiae communi attribuitur”.

<sup>48</sup> *Ibid.* It is a question of the “reason of the efficiency not with regard to the agent but with regard to creatures” (*ratio efficientiae non ex parte efficientis sed ex parte effectorum*). In other words, the Trinitarian processions are not the cause of God’s action (they do not cause God to act), but they are the cause of creatures.

<sup>49</sup> *I Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 2, ad 2: “All procession and multiplication of creatures are caused by the procession of the distinct divine persons (*ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio*)”. The creative causality is attributed to the divine *relations*. The divine relations have such a causality insofar as they are divine (the *esse* of the relation): “ex hoc quod est relatio divina” (*ibid.*).



cause of things by his intellect and will, like an artist is the cause of works of art. Now an artist works through the word conceived in his mind, and through the love of his will bent on something. Hence also God the Father made the creature through his Word, which is his Son; and through his Love, which is the Holy Spirit. In this way also the processions of the persons are the ‘reasons’ of the production of creatures, inasmuch as they include the essential attributes of knowing and willing (*et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas*).<sup>50</sup> This explanation invokes the analogy of the Word and Love: the personal processions are the reason or “the cause of creation”<sup>51</sup> inasmuch as they “include” the essential attributes of knowledge and will. St. Thomas no longer exploits two complementary rules, as in his commentary on the *Sentences*, but rather *one single theological principle*: the personal procession of a divine person includes the essence, exactly as the personal *relation* does (as I shall try to show in what follows). In the divine action, there is not the essence on one side, and the personal relations or properties on the other side. *Everything converges in the relation and in the person who formally gathers the aspect of the distinction and the aspect of the essence.*

In his analysis of the names *Word*, *Love* and *Gift*, St. Thomas shows that these names bear a relationship to creatures.<sup>52</sup> He specifies that the divine person is related to creatures not directly according to the pure relation of origin that it holds within the eternal Trinity, but under the aspect by which this person includes the divine essence: “The name of ‘person’ includes the nature indirectly: a person is an individual substance of intelligent nature. Thus the name of a divine person does not imply a reference to the creature according to the personal relation [of this person], but such a name does imply a reference to the creature according to what belongs to the nature [of this person]. However, nothing prevents such a name, as including the essence in its signification, from bearing a relationship to the creature. Just as it is proper to the Son that he be the Son, so also it is proper to him that he be ‘God begotten’ or ‘Creator begotten’. That is how the name ‘Word’ bears a relationship to creatures”.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> *ST I*, q. 45, a. 6, resp.

<sup>51</sup> *ST I*, q. 45, a. 6, ad 1: “Processiones divinarum Personarum sunt causa creationis, sicut dictum est”.

<sup>52</sup> *ST I*, q. 34, a. 3, ad 1 (on the name *Word*); q. 37, a. 2, ad 3 (*Love*); q. 38, a. 1, ad 4 (*Gift*).

<sup>53</sup> *ST I*, q. 34, a. 3, ad 1: “In nomine personae includitur etiam natura oblique, nam persona est rationalis naturae individua substantia. In nomine igitur personae divinae, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed impor-

One finds in these explanations the structure of relation (*ratio* and *esse*, that is, pure relationship to another and existence). It is this analysis that St. Thomas applies to the relationship that the divine persons hold with creatures. The relationship to creatures does not intervene in the first aspect of the divine relation (that is to say in the aspect of the pure relationship to another, which constitutes the “proper reason” of the relation). The relationship to creatures, however, is included in the second aspect of the divine relation, that is to say, in relation insofar as it formally “includes” the divine essence and possesses the being of the divine essence. The notion of “divine person” as a “subsistent relation” gathers or includes these two aspects (the relationship to another and the divine subsistence, that is to say the two aspects of relation). In Aquinas, the theological understanding of the relationship that a divine person holds with the world implies the fundamental elements of his speculative synthesis on relation and person.

For now, let us note *the unity of the Trinitarian economy of creation and grace*. Like the gift of grace, creation is a work that the Father accomplishes through his Son and his Spirit. Creation is the foundation of salvation: grace presupposes nature. Grace heals nature, strengthens it, and brings it to its fulfillment. The Trinitarian dimension of creation enables one to apprehend the gift of natural life in all its depth.

## 5. Trinity and grace: the divine missions

Here I will consider only three aspects concerning the Trinity and grace: the relationship between our knowledge of the Trinity in itself and in the economy of salvation; the doctrine of the Word and Love with respect to the invisible missions and to the *imago Dei*; and the unity of the divine processions and missions.<sup>54</sup>

The economy of salvation or *dispensatio* is the realization, in time, of God’s eternal *ordinatio* or *dispositio*. In most cases, the divine *dispensatio* appears in relationship to the person of Christ, and especially to his incarna-

tatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturam: sicut enim proprium est Filio quod sit Filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus Creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi”.

<sup>54</sup> For more on this, see G. Emery, “Key Themes in St. Thomas’ Theology of the Trinity”, in *Jaarboek 2008 Thomas Instituut te Utrecht*, ed. Henk J.M. Schoot, Utrecht, 2009, pp. 9-34; Id. “*Theologia* and *Dispensatio*: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas’ Trinitarian Theology”, *The Thomist* 74 (2010) 515-561.

tion.<sup>55</sup> The *dispensatio* is the way that leads us to the *theologia*. In the order of *our knowledge* or the Trinity, the economy comes first: commenting on John 1:1, St. Thomas explains that “order is found in learning, and this in two ways: as to nature (*secundum naturam*), and as to ourselves (*quoad nos*). And in both cases we can speak of a beginning (*principium*). ... As to nature, in Christian doctrine the beginning and principle of our wisdom is Christ inasmuch as he is the Wisdom and the Word of God, that is to say, in his divinity. But as to ourselves, the beginning is Christ himself inasmuch as he is the Word of God made flesh, that is to say, in his incarnation”.<sup>56</sup> We can use these explanations to identify the two ways according to which a doctrine of the Trinity may be expounded: either by beginning with the divine persons in their divinity, or by beginning with the incarnation of the Son and the mission of the Holy Spirit. In the *Summa theologiae*, Aquinas follows the first path (which the Prologue of the *Summa* calls “*ordo disciplinae*”). In his commentaries on Scripture, he follows *both paths*. Now, *quoad nos*, priority clearly belongs to the *dispensatio*, as Aquinas makes clear in other places: one must first receive the nourishment of the “Word made flesh” in order to be able to grow and become capable of receiving the teaching concerning “the Word that was in the beginning with God”.<sup>57</sup> For this reason, Trinitarian doctrine consists in two paths or complementary “movements”. The first path is that of our discovery of the mystery: it starts from the *dispensatio*, that is, from the divine missions. The second path is that of “theology”: it starts from faith in the eternal subsistence of the three divine persons in the inmost life of the Trinity.

The relationship between the *dispensatio* and the *theologia* can be explained by St. Thomas’s teaching on the Trinitarian *missions* and *processions*. A divine person’s mission has two constitutive features: (1) this person’s eternal procession; (2) the divine person’s relation to the creature to whom this person is made present in a new way. One can formulate the two sides of it either in terms of *procession* or of *relation*. In terms of procession: a mis-

<sup>55</sup> ST III, q. 2, a. 6, ad 1: “*Et in theologia, idest in deitate personarum, et in dispensatione, idest in mysterio incarnationis*”.

<sup>56</sup> *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 1 (n. 34): “*Invenitur ordo in disciplinis, et hic est duplex: secundum naturam, et quoad nos; et utroque modo dicitur principium. Hebr.V: Deberetis esse magistri propter tempus. Et hoc modo, secundum naturam quidem, in disciplina christiana initium et principium sapientiae nostrae est Christus, in quantum est Sapientia et Verbum Dei, idest secundum divinitatem. Quoad nos vero principium est ipse Christus, in quantum Verbum caro factum est, idest secundum eius incarnationem*”.

<sup>57</sup> ST II-II, q. 189, a. 1, arg. 4 and ad 4. See also *Contra doctrinam retrahentium*, cap. 7.

sion consists in the person's procession toward a creature. The mission includes in itself the eternal procession, to which it adds a created effect that disposes the creature to receive this divine person himself in a new way (one thus speaks of the "temporal procession" of the Son and of the Holy Spirit).<sup>58</sup> St. Thomas also sets out the doctrine of missions in terms of relationships: "The meaning of 'being sent' includes a twofold relationship: one is the relationship (*habitus*) of the one who is sent to the sender; the other is the relationship (*habitus*) of the one sent to the one to whom he is sent".<sup>59</sup> The first feature of the mission of the Son and of the Holy Spirit consists in their relation of origin, or "procession of origin".<sup>60</sup> This relation is eternal and uncreated, like the divine persons themselves. Put otherwise, the person sent is the person *as proceeding*, that is, the person himself according to his eternal procession. The second feature of the mission consists of the relationship to the term of the mission, that is to say, to the created being who receives the divine person sent. As a summary: "A divine person admits of being sent in the sense that, on the one hand, this implies procession of origin from the sender and, on the other, a new way of existing in another".<sup>61</sup> In any case, the *dispensatio* leads to the *theologia* because the divine missions bear in themselves, or include, the eternal processions of the Son and of the Holy Spirit. I will turn to this issue below.

The "invisible" missions, that is to say, the sanctifying sending of the Holy Spirit and of the Son into angels and into human souls, give us the fundamental structure of divinization. Here the reference, or paradigm, is the outpouring of the Holy Spirit who is given. In his *Scriptum super Sententiis*, Aquinas explains that the invisible mission of the Holy Spirit consists of two elements, or two aspects: first, his eternal procession, which is really present in the mission itself (the Holy Spirit is sent *as proceeding* from the Father and the Son); second, a temporal effect in the order of sanctifying grace (this created effect, namely charity, is appropriated to the Holy Spirit).<sup>62</sup> The "temporal procession" does not consist only of the gift of a

<sup>58</sup> *ST I*, q. 43, a. 2, ad 3; cf. *I Sent.*, dist. 14, aa. 1–2.

<sup>59</sup> *ST I*, q. 43, a. 1, resp.: "In ratione missionis duo importantur, quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur". Cf. *I Sent.*, dist. 15, q. 1, a. 1.

<sup>60</sup> *ST I*, q. 43, a. 1, resp. and ad 1: "processionem originis".

<sup>61</sup> *ST I*, q. 43, a. 1, resp.: "Missio igitur divinae personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo".

<sup>62</sup> *I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1.

created effect, but first of all of *the divine person himself* who is sent: “In the very gift itself of sanctifying grace, the Holy Spirit is possessed by man and dwells in him, and so it is the Holy Spirit himself who is given and sent. ... The invisible mission takes place according to a gift of sanctifying grace; and yet the divine person himself is given (*ipsa persona divina datur*). ... Sanctifying grace disposes the soul to possess the divine person; and this is signified when it is said that the Holy Spirit is given according to a gift of grace; nevertheless the gift itself of grace is from the Holy Spirit; which is meant by the words, *the charity of God is poured forth in our hearts by the Holy Spirit*”.<sup>63</sup> In short: “The grace of the Holy Spirit is given to man in such a way that the source itself of the grace is also given, that is, the Holy Spirit”.<sup>64</sup> The temporal effect, a created gift, is *caused* by the Holy Spirit and *disposes* us to receive the Holy Spirit himself. From the standpoint of our assimilation to the Holy Spirit, the created gift of sanctifying grace is primary: it is the priority of a *disposition*. But from the standpoint of the *cause* of grace, and of the *end* to which grace disposes us (that is, receiving the Holy Spirit in person), the reception of the Holy Spirit has priority over that of his gifts: in this sense, the gift of the Holy Spirit himself is *absolutely primary*.<sup>65</sup> This teaching is essential to a correct understanding of the divine missions.

The doctrine of the Word and Love is the theological key to the invisible missions: “Since the Holy Spirit is Love, the likening (*assimilatur*) of the soul to the Holy Spirit occurs through the gift of charity and so the Holy Spirit’s mission is accounted for by reason of charity. The Son in turn is the Word; not, however, just any word, but the Word breathing Love (*Verbum ... spirans*

<sup>63</sup> *ST I*, q. 43, a. 3, resp., ad 1, and ad 2: “In ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur. ... Missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, tamen ipsa persona divina datur. ... Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto, et hoc significatur, cum dicitur quod *caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*”.

<sup>64</sup> *Super Ioannem*, cap. 4, lect. 2 (n. 577): “Ita ipsa gratia Spiritus Sancti datur homini quod tamen ipse fons gratiae datur, scilicet Spiritus Sanctus”.

<sup>65</sup> *I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q1a 2: “Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae, et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum, quia per ipsa dona recepta Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius: et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona ejus, quia et Filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius”.

*Amorem*). ... Thus the Son is sent not in accordance with every and any kind of intellectual perfection, but according to an instruction of the intellect which breaks forth into the affection of love”.<sup>66</sup> The teaching on the “visible missions” shows a similar structure: the Holy Spirit is sent visibly as the Gift in person (being the Gift belongs to the Holy Spirit insofar as he is Love), and the Son is sent in the flesh as the principle of the Holy Spirit.<sup>67</sup>

This theological structure is found again in the doctrine of the image of God in man (theological anthropology): the *imago Dei* is explained in terms of “knowing God” and “loving God”. The “image of the Trinity” in the human soul (*mens*) is explained as follows: “As the uncreated Trinity is distinguished by the procession of the Word (*Verbum*) from the Speaker (*Dicens*), and of Love (*Amor*) from both of these, as we have seen; so we may say that in rational creatures wherein we find a procession of the word in the intellect (*processio verbi secundum intellectum*), and a procession of the love in the will (*processio amoris secundum voluntatem*), there exists an image of the uncreated Trinity”.<sup>68</sup> The emphasis that Aquinas puts on *acts* rests on the same basis: “For this reason, first and chiefly, the image of the Trinity is to be found in the acts of the soul, that is, inasmuch as from the knowledge which we possess, by actual thought we form an internal word; and thence break forth into love (*interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus*)”.<sup>69</sup> The Trinitarian theocentrism of the *imago Dei* is well summarized in these words:

“The divine Persons, as we said above, are distinguished from each other according to the procession of the Word from the Speaker (*secundum processionem Verbi a Dicente*), and the procession of Love from both (*et Amoris ab utroque*). Now, the Word of God is born of God according to the knowledge of himself; and Love proceeds from God according as he loves himself. ... Hence the divine image (*divina imago*) is found in man according to the word conceived from the knowledge of God (*secundum verbum conceptum de Dei notitia*), and to the love derived therefrom (*et amorem exinde derivatum*)”.<sup>70</sup>

In this way, theological anthropology is directly rooted in Trinitarian theology, insofar as it rests on the doctrine of the word and of love. The same observation can be made about the study of the virtues, especially of

<sup>66</sup> ST I, q. 43, a. 5, ad 2.

<sup>67</sup> ST I, q. 43, a. 7.

<sup>68</sup> ST I, q. 93, a. 6, resp.

<sup>69</sup> ST I, q. 93, a. 7, resp.

<sup>70</sup> ST I, q. 93, a. 8, resp.

the theological virtues, and of the gifts of the Holy Spirit, thus illuminating the fundamental structure of Aquinas's moral theology.<sup>71</sup> The doctrine of the Word and Love thus provides us with a unified understanding of the Trinity in itself, of Trinitarian action, of the invisible missions, and of theological anthropology. This doctrine also grounds Christology (the incarnation is the "visible mission" of the Son). This can be observed in many places. In the third part of the *Summa theologiae*, for instance, Aquinas's account of the "fittingness" of the incarnation of the Son is built (for its main part) on the doctrine of the Word of God.<sup>72</sup> The understanding of the relationship between the hypostatic union and the fullness of Christ's habitual grace is also founded in Trinitarian theology (the divine missions).<sup>73</sup> Such examples could be multiplied in great number.<sup>74</sup>

As for the "visible missions", they relate to historical events foundational for salvation, from Christmas to Pentecost.<sup>75</sup> In his account of the Spirit's visible missions, Aquinas explains that the "visible mission" of the Holy Spirit contains three threads: (1) the sending of the Holy Spirit by the Father

<sup>71</sup> See Michael S. Sherwin, *By Knowledge and by Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005).

<sup>72</sup> *ST III*, q. 3, a. 8, resp.

<sup>73</sup> *ST III*, q. 7, a. 13, resp.

<sup>74</sup> We should note that Aquinas's eschatology is no exception to this rule. The beatific vision of the Father takes place in the Son (*in Verbo*) and by the Son: "Sed quia in patria videbimus facie ad faciem, ut dicitur I Cor. XIII, 12 ... quia nullus potest Patrem videre in illa gloria nisi Filio manifestante" (*Super Ioannem*, cap. 16, lect. 7 [n. 2150]). The beatific acts of vision and of fruition must be linked to the Word and Love: an "invisible mission" of the Son and of the Holy Spirit is made to the blessed at the beginning of their beatitude (*ST I*, q. 43, a. 6, ad 3). Insofar as the object of fruition is divine goodness, fruition has for its object the divine essence that is common to the three persons. But the divine essence subsists in each of the distinct persons; so, since "the one who knows one relative also knows its correlative, and because the whole fruition derives from the vision, ... the [blessed] who enjoys one of the relative [divine persons] as such, also enjoys the other. ... We enjoy the property of each person, for instance, paternity. However, paternity does not say the reason of fruition. Hence we will enjoy paternity inasmuch as paternity is really identical with the supreme goodness, although it differs from it according to reason" (*I Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 2, resp. and ad 2). As the formal object of the beatific vision is the divine essence, the formal object of beatific fruition is the divine goodness: under this aspect, there is only one fruition, as there is only one vision of the three divine persons. However, by one and the same vision and fruition, each person is seen in his personal distinction, and each person is enjoyed in his personal property.

<sup>75</sup> *ST I*, q. 43, a. 7. A discussion of the visible missions (and of their relationships with the invisible missions) is beyond the scope of the present essay.

and the Son from whom he eternally proceeds (his eternal procession); (2) the divine person's new presence (by virtue of a created gift that disposes the soul to receive the Holy Spirit in person); and (3) the disclosure, or manifestation, of the eternal origin and new presence of the Holy Spirit through a visible sign.<sup>76</sup> This teaching implies that the mission of the divine person "is not essentially different from the eternal procession, but only adds a reference to a temporal effect".<sup>77</sup> In other words, the mission bears *within itself* the eternal procession of the person sent. Or, to put it otherwise, the mission includes the uncreated person according to the relation that eternally constitutes this person.

This leads me to my last point. Today, theological reflection on the Trinity is commonly undertaken in terms of the "economic Trinity" and the "immanent Trinity", following the "fundamental axiom" developed by Karl Rahner: "The Trinity of the economy of salvation *is* the immanent Trinity and vice versa;"<sup>78</sup> "*The 'economic' Trinity is the 'immanent' Trinity and the 'immanent' Trinity is the 'economic' Trinity*".<sup>79</sup> The first phrase of the fundamental axiom ("the Trinity of the economy of salvation *is* the immanent Trinity") emphasizes that the economy is truly the manifestation and communication of God the Trinity *himself*. The second phrase ("and vice versa") indicates that the Trinity communicates himself in a complete and definitive way in Christ Jesus and in the pouring out of the Holy Spirit. This is not the place to discuss in detail Rahner's *Grundaxiom*. Without denying the value of Rahner's insight, it seems that today's scheme of the economic Trinity and the immanent Trinity tends to *start* with a formal distinction between the two aspects, and *then* attempts to reunite them. But why should Trinitarian theology start with this formal distinction? Instead, Aquinas's systematic

<sup>76</sup> I *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, resp.: "Ad rationem ergo visibilis missionis Spiritus Sancti tria concurrunt, scilicet quod missus sit ab aliquo; et quod sit in alio secundum aliquem speciale modum, et quod utrumque istorum per aliquod visibile signum ostendatur, ratione cujus tota missio visibilis dicitur".

<sup>77</sup> I *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, resp.: "... Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem". The phrase "temporal procession" (*processio temporalis*) refers to the same reality as the mission (*missio*), with a nuance: in the concept of "mission", the relationship to the created effect is put in the foreground, whereas the phrase "temporal procession" first stresses the relationship to the sender, that is, the coming forth of the person sent (I *Sent.*, dist. 15, q. 1, a. 2, resp.).

<sup>78</sup> Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 4, trans. Kevin Smyth (Baltimore: Helicon Press, 1966), p. 87. Italics in original.

<sup>79</sup> Karl Rahner, *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (New York: Herder and Herder, 1970), p. 22. Italics in original.



doctrine of the Trinity begins with the doctrine of the eternal processions of the persons, and it understands the divine missions as *including the eternal processions*, with the clear statement that the divine persons themselves are given. St. Thomas's doctrine of divine missions and processions offers a powerful alternative to the scheme of the "economic Trinity" and the "immanent Trinity". In Aquinas, the missions are in no way separated from the processions. There is no need to reunite the economic Trinity and the immanent Trinity (after having started by distinguishing between them), because, for Aquinas, *the missions bear in themselves the eternal mystery of the divine persons*. In Aquinas's own words: "processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter".<sup>80</sup> At the same time, Aquinas's doctrine of the missions maintains the essential difference between God and his created effects, with no danger of confusing the Trinity and his created gifts. The issue at stake is not just the foundation of the missions in the eternal processions, or the missions as a manifestation of the inmost life of the Trinity, but a fuller understanding of the Trinitarian nature of revelation and salvation, and of the Trinity itself.

The doctrine of the divine missions, insofar as it *integrates* the teaching on processions, on relations and on persons (the Trinity in itself), a teaching developed by means of the doctrine of the Word and Love, may be considered as the pivot, indeed a real key, of St. Thomas's Trinitarian theology: *the revelation of the Trinity and the gift of salvation consist in the missions of the divine persons*. The doctrine of salvation is the doctrine of the missions of the Son and of the Holy Spirit (the missions that we have called "visible" and "invisible"), because the missions bear in themselves the eternal mystery of the divine persons.

<sup>80</sup> I *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, resp., with the specification: "sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem".

# FEDE E RAGIONE VERSO LA VERITÀ

■ CARD. CAMILLO RUINI

La verità di cui mi occuperò non è la verità in generale, che qualifica ogni proposizione umana (affermazione o negazione) conforme alla realtà, bensì la verità trascendente, divina, che è una specie di orizzonte della nostra conoscenza, verso il quale sempre tendiamo e che – almeno in questa vita – mai propriamente possediamo. Da almeno due secoli l'esistenza di questa verità trascendente è largamente contestata nella cultura occidentale e in particolare è contestata la possibilità di percorsi razionali che conducano a essa. La grande svolta affermata con il Concilio Vaticano II, che ha fatto prevalere nella Chiesa un atteggiamento dialogico e simpatetico rispetto a uno polemico nei confronti della modernità, non ha portato all'attenuarsi della predetta contestazione. È ridiventata chiara perciò la necessità, teologica, pastorale e culturale, di sostenere un confronto, che può essere dialogico nella forma ma è radicale nella sua sostanza, per proporre e difendere le ragioni della fede in Dio: e di fatto nell'attuale panorama sia filosofico sia teologico sia culturale in genere assistiamo a un nuovo e crescente impegno in questa direzione, da parte dei cattolici ma non soltanto di essi.

Il libro-intervista su Dio che ho scritto con Andrea Galli si colloca in questo contesto. È un tentativo di interloquire con un pubblico largo e a tal fine si concentra sulle questioni contenutistiche più che su quelle metodologiche. Se il libro presenta qualche aspetto di novità per coloro che sono competenti in queste materie è però soprattutto a livello metodologico, o più concretamente riguarda il progetto complessivo secondo il quale il libro è stato scritto. Cercherò pertanto di presentare sinteticamente questo progetto e le motivazioni che lo sostengono.

Premetto che ritengo fondamentale la concezione che ha San Tommaso della nostra conoscenza. Con la sua essenziale, anche se non esclusiva, matrice aristotelica essa ha portato San Tommaso stesso a distinguere sistematicamente tra fede e ragione, in particolare nella conoscenza di Dio, con un rigore sconosciuto alla precedente tradizione agostiniana. Questa distinzione non si oppone affatto, però, a quella “profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede” che è affermata dall'Enciclica *Fides et ratio* (n. 16). A mio parere, i profondi cambiamenti intervenuti nella nostra epoca rafforzano i motivi della sinergia tra ragione e fede, come anche tra filosofia e teologia. La filosofia infatti, nonostante le derive scientiste e nichiliste a cui è sottoposta, ha sviluppato le sue dimensioni esistenziali e storiche e tende

considerare l'uomo non solo secondo le sue strutture essenziali bensì nella concretezza del suo vivere. A sua volta la teologia ha incrementato sia la dimensione storico-critica sia l'attenzione antropologica. Come ha messo in evidenza il Vaticano II (*Gaudium et spes*, 22), soltanto una teologia davvero cristologica può essere però, profondamente e congiuntamente, teologica e antropologica.<sup>1</sup> Naturalmente nella sinergia che postuliamo sia la teologia che la filosofia devono mantenere la loro intrinseca autonomia reciproca.

In concreto, il mio libro propone sia le vie razionali verso Dio sia una via incentrata sull'autorivelazione di Dio a noi, che inizia nell'Antico Testamento e ha il suo vertice in Gesù Cristo. La novità riguarda soprattutto questo secondo percorso, che non è proposto presupponendo l'esistenza di Dio conosciuta con la ragione bensì cercando di motivare, attraverso l'indagine storica, i segni o indizi del manifestarsi di Dio a noi nell'Antico Testamento e in Gesù di Nazaret, dove chiaramente questo manifestarsi implica l'esistenza di colui che si manifesta e comporta anche che possiamo entrare in un rapporto personale con lui. Anzi, conduce verso il mistero trinitario, a partire dal rapporto io-tu tra Dio Padre e Gesù di Nazaret.

Coltivo da molti anni l'idea della possibilità e fecondità di un simile percorso, suggeritami già nella mia giovinezza anche dalla lettura del saggio di Karl Rahner su *Theos nel Nuovo Testamento*. Rahner sottolinea infatti la certezza dell'esistenza di Dio in coloro, ad esempio i Profeti, che vissero in prima persona l'esperienza dell'azione di Dio come descritta nell'Antico Testamento, e poi in coloro che furono direttamente coinvolti nel rapporto con Dio proprio di Gesù di Nazaret.<sup>2</sup> Si tratta evidentemente di situazioni del tutto speciali, che non si possono generalizzare. Penso tuttavia che anche oggi e in ogni tempo un grande numero di persone giungano a credere in Dio sulla base di un'esperienza che ritengono di avere avuto della sua presenza in qualche circostanza della loro vita, ad esempio nell'incontro con testimoni credibili della fede in lui. Non mi sembra sensato e ragionevole negare validità a questo tipo di percorsi o confinarli in un ambito soltanto soggettivo e sostanzialmente non razionale. Del resto le celebri parole dell'Enciclica *Deus caritas est*: "All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione de-

<sup>1</sup> Cf. il commento di Joseph Ratzinger a questo numero della *Gaudium et spes*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, III, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1968, pp. 350-354.

<sup>2</sup> Karl Rahner, *Theos nel Nuovo Testamento*, in *Saggi teologici*, Roma, Paoline 1965, pp. 467-505.

cisiva”,<sup>3</sup> pur non riferendosi direttamente alla conoscenza dell’esistenza di Dio, difficilmente possono essere interpretate in modo da escludere che per questa via molte persone si convincano anzitutto di tale esistenza.<sup>4</sup>

La validità di un percorso che giunga all’esistenza di Dio partendo dalla sua autorivelazione non sembra in contrasto con il criterio, ribadito dall’Enciclica *Fides et ratio* (n. 67), secondo il quale la conoscenza di verità conoscibili naturalmente, e quindi filosoficamente, tra cui la conoscenza naturale di Dio, “costituisce un presupposto necessario per accogliere la rivelazione di Dio”. È possibile infatti intendere questo presupposto necessario non nel senso che una conoscenza esplicita di Dio sia prerequisita per ogni persona che giunga a credere in lui, ma piuttosto nel senso che l’apertura dell’intelligenza umana all’essere, compreso l’Essere trascendente, è il presupposto che rende l’uomo capace di accogliere l’autorivelazione di Dio.

Quando si cerca di dare forma organica e sistematica a un simile percorso si presentano indubbiamente due ordini di problemi. Il primo è che riemerge inevitabilmente la questione della validità oggettiva della nostra conoscenza – qui anzitutto della conoscenza storica – e anche del passaggio dalla conoscenza di fatti storici e contingenti a quella di verità eterne (la celebre obiezione di Lessing). Si tratta quindi di non rimanere prigionieri di un approccio ermeneutico che escluda l’istanza metafisica. Tutto questo non costituisce però un’obiezione alla proponibilità del percorso, ma è piuttosto una conferma – con riferimento alla conoscenza storica – della profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede.

Il secondo ordine di problemi è di tutt’altro genere: ha a che fare con le condizioni attuali degli studi biblici. Specialmente per quanto riguarda l’Antico Testamento, negli ultimi decenni ci troviamo infatti in un periodo di profondi e anche radicali cambiamenti, nel quale sembrano venir meno quei punti di riferimento storici che avevano rappresentato delle fondamentali certezze per la grande tradizione esegetica e ancora, almeno in parte, negli anni ’70. La conseguenza più inquietante, della cui gravità molti esegeti e anche teologi non appaiono sufficientemente consapevoli, è che

<sup>3</sup> Benedetto XVI, *Deus caritas est*, 1.

<sup>4</sup> Ho cercato di chiarire e motivare più ampiamente questo modo di procedere in due contributi recenti: Camillo Ruini, *Sinergia di rivelazione e ragione nell’incontro con il Dio vivente*, in Gianluigi Pasquale e Carmelo Dotolo (a cura di), *Amore e verità. Sintesi prospettica di teologia fondamentale. Studi in onore di Rino Fisichella*, Città del Vaticano, Lateran University Press 2011, pp. 781-792. Idem, *Da Gesù all’esistenza del Dio che è Padre: un percorso di teologia fondamentale*, in Gilfredo Marengo, Javier Prades López, Gabriel Richi Alberti (a cura di), *Sufficit Gratia Tua. Miscellanea in onore del Card. Angelo Scola per il suo 70° compleanno*, Venezia, Marcianum 2012, pp. 633-643.

diventa difficile dare concretezza storica a quel decisivo principio teologico che è la realtà dell'autorivelazione di Dio a noi. Ho cercato di far fronte a questa situazione individuando alcuni criteri che consentano di cogliere i segni della rivelazione nella storia religiosa di Israele: mi rendo conto della provvisorietà di questo tentativo e della mia personale inadeguatezza a compierlo (non sono infatti un perito dell'Antico Testamento), ma spero di aver dato così un piccolo contributo a tener vivo il problema, in vista di soluzioni più solide e qualificate. Aggiungo che per quanto riguarda il Nuovo Testamento e la decisiva questione di Gesù di Nazaret la situazione è nettamente migliore e nell'ultimo decennio tende a chiarirsi ulteriormente.

Venendo ora ai percorsi razionali verso Dio, nel mio libro ne propongo tre, che però nella mia intenzione non si pongono semplicemente l'uno accanto all'altro ma costituiscono piuttosto un'unità di distinti, sono cioè fondamentalmente un unico percorso, che si articola secondo tre modalità specifiche e tra loro distinte. Il primo di essi, che ho denominato il percorso dell'essere, è senza dubbio il più classico e si rifà, nella sua sostanza, al primato dell'atto di essere e alla correlativa concezione di Dio come l'essere per essenza, da cui tutti gli enti creati ricevono e partecipano l'essere in maniera limitata e non necessaria, come frutto di un libero dono di Dio: perciò ai concetti di causalità e partecipazione va affiancato quello di donazione. Questo percorso corrisponde in qualche modo alle prime quattro vie di San Tommaso. Le riserve che ho avanzato rispetto alle cinque vie non riguardano pertanto il loro nerbo metafisico ma le loro modalità espressive, che risentono inevitabilmente della fisica di quel tempo e come tali sono oggi motivo di frequenti equivoci.

Gli altri due percorsi, che ho denominato rispettivamente “della conoscenza della natura” e “della libertà”, sono più tipicamente moderni. La conoscenza della natura a cui mi riferisco è infatti quella delle scienze moderne che, con la loro specifica razionalità e fecondità operativa, costituiscono a mio parere qualche cosa di nuovo e di assai rilevante nella storia del pensiero.<sup>5</sup> Avevo già delineato vent'anni fa questo percorso,<sup>6</sup> nel rielaborarlo ho tenuto presenti vari interventi di Benedetto XVI.<sup>7</sup> Non si tratta,

<sup>5</sup> A questo riguardo molto ha influito su di me un libro del mio antico maestro Bernard Lonergan, *Insight. Uno studio del comprendere umano*, Roma, Città Nuova 2007.

<sup>6</sup> Camillo Ruini, *Le ragioni della fede. Indicazioni di percorso*, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, pp. 57-76.

<sup>7</sup> Incontro con i giovani di Roma e del Lazio, 6 aprile 2006; Discorso all'Università di Regensburg, 12 settembre 2006; Discorso al Convegno ecclesiale di Verona, 19 settembre 2006.

comunque, di una prova “scientifica” dell’esistenza di Dio, a mio avviso impossibile, e nemmeno di un percorso che rientri nell’ambito dell’epistemologia, ma di una ricerca delle ragioni dell’intelligibilità della natura, ossia del presupposto che rende possibili le scienze. Pertanto, propriamente parlando, anche questo percorso, come quello precedente, è di carattere metafisico. Può considerarsi vicino alla quinta via di San Tommaso: ho preferito fare riferimento all’intelligibilità della natura piuttosto che alla sua finalità o al suo ordine perché la nozione di intelligibilità mi sembra più globale e oggi più difficilmente contestabile.

Il terzo percorso parte dall’esistenza della nostra libertà, la cui rivendicazione è centrale nell’epoca moderna e contemporanea. Non si ferma però alla libertà come assenza di vincoli esterni, ma fa leva sulla libertà interna e propria del soggetto umano (la libertà “a necessità interna”), largamente rimessa in dubbio nella cultura attualmente prevalente. Questa libertà è possibile soltanto se alla sua origine non vi è semplicemente la natura con le sue leggi necessarie e la sua casualità, bensì una libertà originaria. La struttura di questo percorso è quindi analoga a quella del percorso della conoscenza della natura: anch’esso è pertanto di tipo metafisico. Mi è stato suggerito da alcune pagine di Walter Kasper,<sup>8</sup> che si richiamano a loro volta a un’intuizione di Kant ripresa e sviluppata in particolare da Schelling. A questa considerazione iniziale, sempre all’interno del percorso della libertà, ne ho aggiunta un’altra, più consueta nella scolastica e fondamentale per John Henry Newman,<sup>9</sup> che fa leva su quella caratteristica essenziale della nostra libertà che è il suo rapporto al valore e all’obbligazione morale, che può trovare solo in Dio il suo fondamento ultimo. Nel mio libro non sono riuscito però a chiarire sufficientemente come e perché il rapporto a tale valore sia costitutivo della nostra libertà e come, per conseguenza, questo percorso verso Dio abbia una sua interna unità.

A questo punto vorrei ritornare brevemente sul legame che unisce i tre percorsi, già nel loro punto di partenza. Si può certo risalire validamente a Dio partendo dall’universo a cui apparteniamo oppure da noi stessi, dal soggetto umano che esiste, si interroga, desidera e ama. In entrambi i casi, però, l’altro polo (il soggetto o il mondo) è sempre coinvolto, almeno implicitamente, dato che è sempre il soggetto colui che si interroga sul mondo e cerca di risalire da esso a Dio; a sua volta il soggetto non è mai isolato e chiuso in se stesso, ma esiste, si interroga, conosce e vuole sempre e strut-

<sup>8</sup> Walter Kasper, *Gesù il Cristo*, Brescia, Queriniana 1975, pp. 59, 71-72.

<sup>9</sup> John Henry Newman, *Grammatica dell’assenso*, Milano, Jaca Book 2005, pp. 81-96.

turalmente in rapporto con gli altri soggetti e con l'universo di cui è parte. Ciascuno dei tre percorsi parte dunque, a suo modo, dall'immanenza reciproca di soggetto e oggetto, io e mondo, con attenzione privilegiata, ma non esclusiva, al soggetto, che è il solo che si pone la questione di Dio. Aggiungo che i tre percorsi, tutti "a posteriori", implicano e richiedono sempre la conoscenza dell'esistenza del loro punto di partenza – quindi, in concreto, dell'io nel mondo – e dell'insufficienza intrinseca di tale esistenza, che spinge a interrogarsi ulteriormente.

Nel giustificare criticamente il passaggio dall'insufficienza intrinseca della nostra esistenza nel mondo all'affermazione della realtà trascendente, che – specialmente a partire dalla critica di Kant – è il punto chiave dei percorsi razionali verso Dio, ho attribuito un ruolo essenziale all'apertura illimitata del nostro interrogarsi, in virtù della quale ogni risposta apre la strada a nuove domande. Qualsiasi tentativo di porre dei limiti a questo processo è destinato a fallire perché provoca automaticamente una nuova interrogazione sulla sua legittimità. Possiamo interrogarci, pertanto, non solo sulle varie realtà di cui facciamo esperienza ma anche sulla totalità di ciò che esiste, sul senso e sul fondamento del tutto. In altre parole, l'ambito illimitato su cui possiamo interrogarci è l'essere in quanto tale, e non solo l'essere del mondo empirico. Vietare alla nostra ragione di interrogarsi sul fondamento ultimo della realtà sarebbe dunque un atteggiamento non "più", bensì "meno" criticamente consapevole. Una riflessione analoga può essere sviluppata a partire dall'apertura, ugualmente illimitata, della nostra volontà e libertà.<sup>10</sup>

Sulla base dei percorsi razionali verso Dio ho cercato naturalmente di rispondere alla domanda "quomodo Deus sit, vel potius quomodo non sit".<sup>11</sup> Nel far questo mi sono attenuto molto da vicino all'insegnamento di Tommaso<sup>12</sup> perché ritengo che la sua trattazione dell'essenza di Dio sia un vero capolavoro, finora non superato. Qui, in particolare, Tommaso si impegna in una riflessione assai ampia e rigorosa, nella quale si mostra profondamente consapevole del problema della nostra possibilità di conoscere il trascendente. Appare anche molto attento alle caratteristiche del linguaggio, pur nei limiti della cultura della sua epoca.

La questione specifica sulla quale mi sembra necessario andare al di là di Tommaso e della tradizione metafisica di matrice aristotelica è quella della

<sup>10</sup> Su queste problematiche cf. Bernard Lonergan, *Metaphysics as Horizon*, in *Gregorianum* 44 (1963) 308-309. Emerich Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1964, pp. 127-131. Idem, *Antropologia filosofica*, Brescia, Morcelliana 1978, pp. 97-99.

<sup>11</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, prol..

<sup>12</sup> Specialmente alla *Summa Theologiae*, I, qq. 3-26; 44-49; 103-105; 116.

relazione tra Dio e le creature, solitamente ritenuta reale da parte delle creature ma soltanto di ragione da parte di Dio, data l'irrinunciabile assolutezza dell'essere divino che impedirebbe di considerarlo realmente relativo alle creature. Se però prendiamo sul serio fino in fondo il fatto che Dio è il nostro creatore, la fonte dell'essere di tutto ciò che esiste, e non soltanto la causa finale in vista della quale avviene ogni movimento, diventa difficile negare una relazione reale di Dio alle creature che nasca dall'azione creatrice, puramente attiva, libera, generosa e disinteressata (Tommaso sintetizza questi aspetti dell'azione creatrice nella formula "solius Dei actio est pure liberalis").<sup>13</sup> Proprio questo carattere dell'azione creatrice sembra consentire di uscire dall'aporia, perché la relazione reale alle creature da essa implicata non comporta alcuna relatività nel senso di dipendenza o condizionamento di Dio rispetto alle creature, né alcun mutamento in Dio. In questa linea sembra lecito distinguere tra "relatività", giustamente esclusa dall'assolutezza divina, e "relazione puramente attiva e libera", compatibile invece con tale assolutezza. La rivelazione trinitaria, a seguito della quale la relazione, categoria ritenuta secondaria dal pensiero antico, è giunta a identificarsi, al pari della sostanza, con l'essere di Dio, fornisce da parte sua un impulso straordinariamente potente non ad abbandonare, ma a ripensare, approfondire e sviluppare l'approccio metafisico tradizionale alla realtà di Dio.<sup>14</sup>

Concludo riferendomi alla nota obiezione di Heidegger, secondo la quale l'atteggiamento del filosofo e quello del credente sarebbero incompatibili, dato che il credente ha già la risposta alla domanda fondamentale del filosofo, "perché vi è qualcosa piuttosto che nulla?" Questa tesi di Heidegger radicalizza il problema del rapporto tra fede e ragione nell'approccio a Dio ma presuppone una exteriorità ed estraneità reciproca tra la fede e la ragione. In realtà la fede implica e richiede la ragione al proprio interno, anzi, propriamente richiede e deve rispettare la ragione nella sua autonomia. Ciò risulta particolarmente chiaro se consideriamo la portata della scelta di credere, come decisione sul senso e la direzione della nostra esistenza. Una

<sup>13</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, I, c. 93; *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 6, a. 2 c; q. 23, a. 4 c. Cf. Camillo Ruini, *La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Roma, Università Gregoriana Editrice 1971, pp. 99-106.

<sup>14</sup> Già da più di cinquant'anni Wolfhart Pannenberg, *L'Assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico nella teologia cristiana delle origini*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, Queriniana 1975, pp. 330-385 (saggio che risale al 1959) e Joseph Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Venezia, Marcianum 2007, pp. 51-55 (anche questo testo risale al 1959) si sono fatti portatori di questa istanza di ripensamento, certamente assai difficile da sviluppare in modo coerente, senza cadere in paralogismi.



tale decisione richiede infatti di essere motivata nel modo più rigoroso possibile, senza sottrarsi alle domande più radicali circa la realtà a cui si crede, in primo luogo la realtà di Dio e di Gesù Cristo. La fede rimane dunque aperta alla domanda fondamentale, “perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?”, in quanto, pur dandole una precisa risposta, la ripropone continuamente al proprio interno. In questo senso San Tommaso scriveva che nell’atto di fede l’assenso alla verità creduta e l’indagine riguardo a essa stanno insieme e procedono quasi di pari passo, “quasi ex aequo”.<sup>15</sup> Posso portare al riguardo una piccola testimonianza personale: penso di non aver mai dubitato della mia fede, eppure fin dalla giovinezza non ho mai smesso di interrogarmi su di essa e di cercare di chiarire anzitutto a me stesso la solidità delle ragioni che la sostengono.

<sup>15</sup> Tommaso d’Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 14, a. 1 c; cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1 c.

## IL CONTATTO REALE CON DIO MEDIANTE LA FEDE

*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*

■ FERNANDO OCÁRIZ

Nella Lettera apostolica *Porta fidei*, Benedetto XVI ci invitava “a comprendere in modo più profondo non solo i contenuti della fede, ma insieme a questi anche l’atto con cui decidiamo di affidarci totalmente a Dio, in piena libertà. Esiste, infatti, un’unità profonda tra l’atto con cui si crede e i contenuti a cui diamo il nostro assenso”.<sup>1</sup>

Il tema propostomi per le presenti riflessioni fa esplicito riferimento a quel particolare aspetto dell’atto di fede espresso dalla celebre affermazione di san Tommaso: “*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*”; che continua così: “*non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide*”.<sup>2</sup> Il testo e il contesto si riferiscono chiaramente all’atto di fede nella sua dimensione conoscitiva: si realizza l’adesione intellettuale alla realtà (*res*) significata da una determinata formula o enunciato. Da quella conoscenza ne segue poi la sua professione; quindi si torna all’enunciato. Comunque, a differenza della scienza umana, nella genesi dell’atto di fede è prima l’enunciato, perché *fides ex auditu* (*Rm* 10, 17).

Ogni conoscenza della realtà si esprime in parole, le quali portano l’ascoltatore verso il reale. Ma in primo luogo ci sono le parole interiori, i concetti formati nell’intelligenza. Nel commentare il Vangelo di san Giovanni, san Tommaso, parlando del Verbo divino afferma che ogni intelligenza forma un verbo, una parola interiore: “*in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid format; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum*”.<sup>3</sup> L’uomo esprime poi questo *verbum interius* con parole esteriori. Entrambi tipi di parola – interiore ed esteriore – offrono una conoscenza del reale più o meno perfetta. Sono dei segni che rimandano a ciò che viene di volta in volta conosciuto. In modo spontaneo usiamo le parole per comunicare una verità reale. Non sono un filtro, ma un segno mediante il quale si accede al mondo, alle persone, a Dio.

<sup>1</sup> Benedetto XVI, Lett. apost. *Porta fidei*, 11-X-2011, n. 10.

<sup>2</sup> S. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2 ad 2. In seguito si citano le opere di San Tommaso senza menzione del suo nome.

<sup>3</sup> *Super Ioannem*, c. I, lect. 1, n. 25.

Le affermazioni su Dio vanno comprese analogicamente. Oltre al linguaggio analogico in senso proprio, la Sacra Scrittura usa spesso un linguaggio metaforico, con immagini sensibili. Anche in questo caso le parole hanno la funzione di condurci meglio a conoscere la realtà divina e san Tommaso perfino considera particolarmente adeguato questo modo di pensare e di comunicare, in quanto aiuta ad essere consapevoli che Dio è sempre al di sopra di quanto possiamo pensare e dire di Lui.<sup>4</sup> Linguaggio proprio e metaforico si complementano per l'accesso intellettuale alla realtà rivelata.<sup>5</sup>

### **“Toccare” Dio mediante la fede informata dalla carità**

L'atto di fede non si esaurisce al livello della sola conoscenza intellettuale delle verità. Come disse Benedetto XVI, nel testo citato prima, con tale atto “decidiamo di affidarci totalmente a Dio”. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* è glossato così il testo di san Tommaso che da titolo a questo intervento: “Noi non crediamo in alcune formule, ma nelle realtà che esse esprimono e che la fede ci permette di “toccare”. ‘L'atto (di fede) del credente non si ferma all'enunciato, ma raggiunge la realtà (enunciata)’ [San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, 1, 2, ad 2]. Tuttavia, queste realtà noi le accostiamo con l'aiuto delle formulazioni della fede. Esse ci permettono di esprimere e di trasmettere la fede, di celebrarla in comunità, di assimilarla e di viverne sempre più intensamente”.<sup>6</sup> Vediamo che il *Catechismo* esprime questa realtà mediante il concetto di “toccare” (*tangere*, appunto, nell'edizione latina). Così se esprimeva Benedetto XVI nell'ottobre scorso: “La fede non è un semplice assenso intellettuale dell'uomo a delle verità particolari su Dio; è un atto con cui mi affido liberamente a un Dio che è Padre e mi ama; è adesione a un ‘Tu’ che mi dona speranza e fiducia. Certo questa adesione a Dio non è priva di contenuti: con essa siamo consapevoli

<sup>4</sup> “*Hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est, et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriores nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus*” (*Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 9 ad 3). Sant'Agostino nel *De Trinitate* aveva affermato: “Con questi riferimenti alle cose create la Sacra Scrittura ama quasi divertire innocentemente per incamminare lo sguardo delle deboli creature, secondo le loro capacità, alla ricerca delle realtà superiori e a rinunciare alle inferiori. Ma troviamo assai raramente che la Sacra Scrittura usi delle espressioni in senso esclusivo di Dio senza alcun riscontro nelle creature (*Quae vero proprie de Deo dicuntur, quae in nulla creatura inveniuntur*), come quella rivolta a Mosè: *Io sono colui che sono; e: Colui che è, mi mandò a Voi*” (*De Trinitate*, lib. I, 1, 2).

<sup>5</sup> Cfr. Rafael Díaz Dorronsoró, *Los nombres de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia: el recurso a la metáfora y a la analogía*, Edicep, Valencia 2009.

<sup>6</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 170.

che Dio stesso si è mostrato a noi in Cristo, ha fatto vedere il suo volto e si è fatto realmente vicino a ciascuno di noi”.<sup>7</sup>

“Toccare” Dio ci fa pensare a quelle solenni parole di san Giovanni nella sua prima lettera: “Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono (*epseláphesan*) del Verbo della vita” (1 Gv 1, 1). Ovviamente il suo “toccare” fu anche diretto e immediato: camminare con Lui, mangiare accanto a Lui, portarlo nella barca; o quello dell’apostolo Tommaso di mettere le mani nelle piaghe di Gesù risorto. Ma Giovanni continua: “la vita infatti si manifestò, noi l’abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia piena” (1 Gv 1, 2-4).

Essere in comunione con Dio è anche conseguenza di quell’“affidarci totalmente a Dio”, “*tangere – toccare – Dio*”. L’atto di fede ha quella triplice dimensione agostiniana ripresa da san Tommaso: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum*,<sup>8</sup> dove il significato dinamico dell’espressione *credere in Deum* indica questo aspetto di affidamento, di personale adesione volontaria a Dio. Tuttavia, secondo san Tommaso, questa dimensione dell’atto di fede, propria dell’intervento della volontà in esso, non è la carità, bensì un certo desiderio dei beni promessi: “*illa voluntas (credendi) nec est actus caritatis, nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi*”.<sup>9</sup> Altrove l’Aquinata scrive che la fede non presuppone una volontà che ama, ma una volontà che intende amare: “*fides non praesupponit voluntatem iam amantem, sed amare intendentem*”.<sup>10</sup>

Soltanto quando la fede è formata dalla carità il suo atto può raggiungere l’ultima sua *res*: non soltanto la conoscenza di Dio ma in essa lo stesso Dio;<sup>11</sup> quel “toccare” Dio, come abbiamo letto nella citata espressione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Secondo san Tommaso, “*Actus fidei qui caritatem praecedat est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans*”.<sup>12</sup> Che l’atto di

<sup>7</sup> Benedetto XVI, *Allocuzione*, Udienza generale, 24-X-2012.

<sup>8</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 2.

<sup>9</sup> *De Veritate*, q. 14, a. 2 ad 10.

<sup>10</sup> *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 5 ad 6. Sul *credere in Deum*, cfr., ad esempio, Benoît Duroux, *La psychologie de la foi chez S. Thomas d’Aquin*, Téqui, Paris 1977, pp. 198-214.

<sup>11</sup> Cfr. Pedro Rodríguez, *Fe y vida de fe*, Eunsa, Pamplona, 4ª ed. 2013, pp. 115-116.

<sup>12</sup> *De Veritate*, q. 14, a. 5 ad 7. “*Caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur*” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 3 c; cfr. ad 1).

fede sia formato dalla carità, che da questa riceva la sua propria perfezione, non significa semplicemente che la realtà conosciuta mediante la fede sia amata mediante la volontà; questo è ovviamente così, ma non è tutto: è lo stesso atto di fede che viene formato dalla carità,<sup>13</sup> nella sua dimensione dinamica, vale a dire nel suo essere *in Deum*. Perciò, questa dimensione dell'atto di fede soltanto è pienamente presente nella fede formata dalla carità.<sup>14</sup> La carità perfeziona l'atto di fede perché essa è formalmente la virtù del fine, del compimento, in quanto unisce immediatamente a Dio: "*Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo manet*" (1 Gv 4, 16).<sup>15</sup> Come scrive san Tommaso in modo molto bello commentando la definizione di amore di Dionigi: "*Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit philosophus 9 Ethic., quod amicus est alter ipse; et 1 Corinth. 6, 17: qui adhaeret Deo unus spiritus est*".<sup>16</sup>

Quando la fede è informata dalla carità, può essere perfezionata dai doni dello Spirito Santo al di sopra del modo umano di operare che è proprio della virtù.<sup>17</sup> Ma soltanto nella gloria l'anima raggiungerà Dio per una "*perfecta visio et tentio*".<sup>18</sup>

### Le dimensioni cristologica ed ecclesiale dell'atto di fede

Nella fede cristiana è essenziale la dimensione cristologica, il riferimento a Gesù Cristo, perché è "in Cristo" che si realizza quel "toccare Dio", nella reale comunione-partecipazione (*koinonia*) dell'uomo nella vita divina intratrinitaria, come figli del Padre in Cristo.

La fede è teologale, dono infuso da Dio, ma vi è anche una mediazione umana nell'atto di fede: si crede al profeta, ai pastori della Chiesa, sebbene sempre sotto l'azione dello Spirito Santo. D'altronde si credono verità relative al mondo e all'uomo, e non soltanto direttamente relative a Dio. Invece, riguardo la causa finale dell'atto di fede, questa è sempre direttamente teologale: la dimensione dinamica dell'atto di fede fa riferimento soltanto

<sup>13</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 8 c.

<sup>14</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 9 obj. 3 e ad 3.

<sup>15</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 66, a. 6 c.

<sup>16</sup> *In III Sent.*, d. 27 q. 1, a. 1 co.

<sup>17</sup> "*Iste defectus [della virtù] tollitur per altiozem habitum qui vocatur donum, quia quasi excedit modum humanae operationis a Deo datum; sicut donum intellectus qui facit aliquo modo limpide et clare intueri quae sunt fidei*" (*Comm. In Isaiam*, c. XI, 14).

<sup>18</sup> *In Ep. ad Hebr.*, c. IV, 2.

a Dio e a Dio fatto Uomo, a Gesù Cristo. “Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me” (Gv 14, 1), disse Gesù agli Apostoli. Come commenta san Tommaso, con queste parole Cristo afferma che la fede in Lui è fede in Dio.<sup>19</sup> “Abbiate fede” è traduzione del greco *pisteuete*, che può infatti significare l'imperativo “abbiate fede”, ma anche l'indicativo “avete fede”; di fatto la Volgata e la Neovulgata traducono “*creditus in Deum et in me credite*”: “avete fede in Dio, abbiate anche fede in me”, che è la lettura più probabile per il contesto.

L'atto di fede in Cristo ha la stessa struttura dell'atto di fede in Dio: in esso c'è la triplice dimensione: *credere Christo*, *credere Christum* e *credere in Christum*. Comunque il fatto che l'originale greco di questo testo di Giovanni citato (Gv 14, 1) faccia il parallelismo tra *creditus in Deum (pisteuete eis ton Theón)* e *in me (Cristo) credite (eis eme pisteuete)*, non rappresenta un esplicito riferimento alla dimensione finale dell'atto di fede, come diversa dalle altre due dimensioni (*credere Deo* e *credere Deum*), perché tale distinzione non è d'origine greca ma latina (di Sant'Agostino), pur avendo anche in greco un senso dinamico. Ciò niente toglie al fatto che l'atto di fede, nel raggiungere non soltanto l'enunciato ma la *res*, unisce l'anima a Dio e a Cristo. Come scrisse Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, la fede ha “il suo autentico punto di riferimento nell'intima amicizia con Gesù”.<sup>20</sup> E nei sacramenti – *sacramenta fidei* –, l'atto di fede raggiunge più intensamente l'unione con Dio in Cristo: “*Ciò che era visibile nel nostro Salvatore è passato nei suoi sacramenti*”.<sup>21</sup>

Va posta anche la domanda se il carattere ecclesiale dell'atto di fede può essere espresso mediante la triplice dimensione che stiamo considerando. Nell'atto di fede c'è il *credere Ecclesiae*, perché si crede a Dio credendo alla sua Parola in quanto ricevuta dalla Chiesa; inoltre, è anche evidente che c'è il *credere Ecclesiam*, perché la Chiesa è un mistero soprannaturale e pertanto oggetto di fede, come viene espresso nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano: “*Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*”. Invece, la dimensione dinamica o finale dell'atto di fede – in questo caso, il *credere in Ecclesiam* – non è presente in senso stretto, ma soltanto in senso analogico: pur non essendo la Chiesa la *res* ultima dell'atto di fede ecclesiale, tuttavia questo atto unisce anche alla Chiesa, Corpo di Cristo, nell'unità della Trinità: *ut sint unum sicut et nos unum sumus* (Gv 17, 22).

<sup>19</sup> Cfr. *Expositio primae decretalis*, § 1.

<sup>20</sup> Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, vol. I, Milano 2007, p. 8.

<sup>21</sup> San Leone Magno, *Sermo* 74, 2 (PL 54, 398), citato nel Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1115.

## L'atto di fede, forma primaria della preghiera

Il “contatto” con Dio nell’atto di fede è preghiera, perché è la primaria “ascesa della mente in Dio”,<sup>22</sup> che è appunto la definizione classica di preghiera. Perciò la vita di fede è necessariamente, in un modo o nell’altro, vita di preghiera: “Essere risorti con Cristo mediante il Battesimo, con il dono della fede, per un’eredità che non si corrompe, ci porti a cercare maggiormente le cose di Dio, a pensare di più a Lui, a pregarlo di più”.<sup>23</sup> Anche per questo, “la preghiera cristiana è sempre determinata dalla struttura della fede cristiana”.<sup>24</sup> Perciò, così come l’atto di fede è personale – *credo* – ed è nella e della Chiesa – *credimus* –, la preghiera cristiana è sempre allo stesso tempo personale e comunitaria.<sup>25</sup>

Come afferma san Leone Magno, “il Figlio dell’uomo si diede a conoscere nella maniera più sublime e più santa come Figlio di Dio, quando rientrò nella gloria della maestà del Padre, e cominciò in modo ineffabile a farsi più presente per la sua divinità, lui che, nella sua umanità visibile, si era fatto più distante da noi. Allora la fede, più illuminata, fu in condizione di percepire in misura sempre maggiore l’identità del Figlio con il Padre, e cominciò a non aver più bisogno di toccare nel Cristo quella sostanza corporea, secondo la quale è inferiore al Padre. Infatti, pur rimanendo nel Cristo glorificato la natura del corpo, la fede dei credenti era condotta in quella sfera in cui avrebbe potuto toccare l’Unigenito uguale al Padre, non più per contatto fisico, ma per la contemplazione dello spirito”.<sup>26</sup> Questa contemplazione è la forma finale della preghiera.

L’atto di fede nella sua dimensione finale o dinamica, come la preghiera, presuppone il carattere personale di Dio e dell’uomo e, perciò, secondo Cornelio Fabro, “l’effettivo e definitivo fondamento di cui andiamo in cerca, per la fondazione metafisica della preghiera, sia da parte di Dio come da parte dell’uomo, è perciò la *libertà*”.<sup>27</sup> Il rapporto tra esistenza, libertà e preghiera viene così sinteticamente descritto da Fabro: “l’essenza dell’esistenza è la realtà della libertà, così come l’essenza della libertà è la possibilità di elevarsi all’As-

<sup>22</sup> San Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, lib. III, c. 24: PG 94, 1089. Un’ascesa che non è soltanto intellettuale ma anche affettiva: “*pius affectus mentis in Deum*” (San Bonaventura, *In III Sent.*, d. 17, q. 3, arg. 2).

<sup>23</sup> Papa Francesco, *Allocuzione*, 10-IV-2013.

<sup>24</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 15-X-1989, n. 3.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>26</sup> San Leone Magno, *Disc. 2 sull’Ascensione*, 1, 4 (PL 54, 397-399).

<sup>27</sup> Cornelio Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, p. 19; cfr. anche pp. 445-446.

soluta”.<sup>28</sup> Elevazione all’Assoluto, a Dio, che è la definizione della preghiera e che si realizza innanzitutto nell’atto di fede formato dalla carità.

In realtà, l’incontro delle due libertà – di Dio e dell’uomo – non è specifico della preghiera cristiana, ma è piuttosto dell’essenza di qualsiasi vera preghiera. Invece, è specificamente cristiano il modo in cui si realizza tale incontro di libertà nella preghiera dei discepoli di Cristo; specificità questa che dipende radicalmente dal modo “specifico” – solo conosciuto mediante la fede – in cui, nel Cristo, Dio offre per lo Spirito Santo il suo Amore all’uomo. Come scrisse san Giovanni, “noi abbiamo riconosciuto e creduto all’amore che Dio ha per noi” (1 Gv 4, 16); parole che Benedetto XVI considera “una formula sintetica dell’esistenza cristiana”.<sup>29</sup> La fede nell’amore di Dio è fondamento esistenziale del perfezionamento dell’atto di fede mediante la carità, poiché – come scrisse san Tommaso – “niente muove tanto a amare quanto il sapersi amato”.<sup>30</sup> Come è noto, san Giovanni insiste in questa priorità dell’amore di Dio verso di noi: “In questo sta l’amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati” (1 Gv 4, 10). L’incarnazione del Figlio unigenito del Padre è il massimo incentivo per la carità, perché è manifestazione massima dell’amore di Dio per noi. Così dice san Tommaso, citando sant’Agostino: “Unde Augustinus dicit, in libro de catechizandis rudibus ‘quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?’ Et postea subdit, ‘si amare pigeat, saltem reamare non pigeat’”.<sup>31</sup>

L’amore di Dio non è soltanto creatore ma anche e sempre amore re-dentore, che s’incontra con la libera volontà di una creatura – la persona umana – che, pur rinata in Cristo dalla fede e dal battesimo, rimane ancora peccatrice (cfr. 1 Gv 1, 10). Perciò, la preghiera autentica implica sempre un atteggiamento di conversione.<sup>32</sup> Se questo è così per la preghiera cristiana, lo è anche per l’atto di fede: nell’affidarsi a Dio, nel “toccare” Dio nella fede vi è anche questo atteggiamento di conversione, di *exitus* dal proprio io verso Dio. “Convertitevi e credete al Vangelo” (Mc 1, 15), predicò il Signore. Ciò è proprio della persona tutta intera, ma è guidato dalla libera volontà (naturalmente con l’aiuto della grazia divina). Certamente la libertà presuppone la conoscenza intellettuale; ma la libertà dirige tutta la persona,

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>29</sup> Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25–XII–2005, n. 1.

<sup>30</sup> “*Nec est aliquid quod ad amandum magis provocet quam quod aliquis se cognoscat amari*” (*De rationibus fidei*, c.5).

<sup>31</sup> *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 2, c.

<sup>32</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera...*, cit, n. 3.



anche l'intelletto; san Tommaso lo esprime con particolare chiarezza nella celebre affermazione: “*Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo*”.<sup>33</sup> In questo senso si può affermare che “la libertà non è una semplice proprietà della volontà umana, una caratteristica del volere; bensì la libertà è caratteristica trascendentale dell'essere umano, è il nucleo stesso di ogni azione realmente umana”.<sup>34</sup>

La libertà umana non è soltanto limitata ma anche ferita dal peccato. Tuttavia, come leggiamo nella Lettera ai galati, Dio ci chiama a una nuova libertà: “Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà” (*Gal* 5, 13). Chiamati alla libertà in Cristo; a una libertà, che lo stesso Cristo ha reso possibile mediante la sua morte e risurrezione, mediante la sua vittoria sul male e sul peccato. “La preghiera deve quindi articolarsi sia all'interno del riconoscimento di Dio da parte della ragione, sia soprattutto del riconoscimento della caduta dell'uomo nel peccato e della redenzione in Cristo da parte della fede che altrimenti svanirebbe nel puro umano”.<sup>35</sup> La preghiera cristiana corrisponde alla nuova libertà, dono di Cristo (cfr. *Gal* 5, 1) e posseduta in Cristo (cfr. *Gal* 2, 4). È la libertà dal peccato e dall'egoismo, che spinge all'amore sotto l'azione dello Spirito Santo, nell'obbedienza filiale a Dio. E la prima obbedienza a Dio è l'“obbedienza della fede” (*Rm* 1, 5). Un'obbedienza, l'atto di fede, mediante la quale “l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando ‘il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela’ (Vat. I, *Dei Filius*, 3) e acconsentendo volontariamente alla rivelazione fatta da Lui”.<sup>36</sup>

In questo atto di obbedienza, che è l'atto di fede, si manifesta in modo particolarmente chiaro che l'obbedienza a Dio non è contraria alla libertà, bensì l'atto di maggiore libertà, poiché “la libertà acquista il suo autentico significato quando viene esercitata al servizio della verità che redime, quando è spesa alla ricerca dell'Amore infinito di Dio, che ci scioglie da ogni schiavitù”.<sup>37</sup>

Anche per quanto si riferisce all'incontro della libertà divina con la libertà umana nella fede e nella preghiera, i cristiani abbiamo l'esempio luminoso, altissimo ed allo stesso tempo a noi vicino, della Madre di Dio e Madre della Chiesa. In Maria troviamo, secondo le parole di Giovanni Paolo II, “una perfetta

<sup>33</sup> *De malo*, q. VI, art. unico. Cfr. *De virtutibus in communi*, a. 9 ad 15.

<sup>34</sup> Carlos Cardona, *Metafisica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 99. Sulla metafisica della libertà, cfr. Lluís Clavell, *Metafisica e libertà*, Armando Editore, Roma 1996.

<sup>35</sup> Cornelio Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 445.

<sup>36</sup> Conc. Vaticano II, Cost. *Dei Verbum*, n. 5.

<sup>37</sup> San Josemaría Escrivá, *Amici di Dio*, Ares, 10<sup>a</sup> ed., Milano 2009, n. 27.

*immagine* – e possiamo dire il ‘modello’ – della relazione Dio-uomo. Dio vuole che questa relazione si fondi in ogni uomo sul dono dello Spirito Santo, ma anche su di una personale maturità. Alla soglia della Nuova Alleanza lo Spirito Santo fa a Maria un dono di immensa grandezza spirituale e ottiene da lei un atto di adesione e di ubbidienza nell’amore, che è esemplare per tutti coloro che sono chiamati alla fede e alla sequela di Cristo”.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso*, 18-IV-1990, n. 7.



► VIVERE DI FEDE: *IUSTUS EX FIDE VIVIT* • LIVING BY FAITH: *IUSTUS EX FIDE VIVIT*



# VIVERE DI FEDE NELLE CIRCOSTANZE DIFFICILI

■ CARLO CARD. CAFFARRA

Debbo fare subito una precisazione. Col termine «*circostanze difficili*» intendo la condizione culturale nella quale il credente si trova a vivere la fede cristiana, in Occidente. Non conosco, se non assai superficialmente, altri contesti culturali. Se avessi usato un linguaggio più biblico avrei detto «nel mondo occidentale».

Seconda precisazione. Quando il Magistero e i teologi parlano del rapporto fede e vita, mettono ben in risalto che la fede ha un carattere, una funzione propria e specifica di radice, di fondamento, di sorgente della vita cristiana. Questa si realizza poi attraverso l'esercizio delle altre virtù teologali e morali, radicate e fondate nella fede.

Ciò detto, intendo «*vivere di fede*» nel seguente significato: costruire la propria vita, dimorando nella Verità di Dio, alla quale la fede congiunge la nostra mente. Camminare nella luce, direbbe Giovanni [cfr. per es. 1Gv 1, 6].

Alla fine parlerò dunque di questo: *quali difficoltà oggi incontra in Occidente il fedele che vuole vivere nella fede?*

**1.** Parto da un testo del b. J.H. Newman, che parla del “mondo” come categoria teologica.

*Riteniamoci, dunque, ben certi che quella confederazione perversa che la Scrittura chiama mondo, quella cospirazione contro l'Onnipotente di cui Satana è il segreto ispiratore, è qualcosa di più ampio, di più sottile e ordinario della semplice crudeltà, o astuzia, o dissolutezza; è il mondo stesso in cui siamo; non un raggruppamento o una parte degli uomini, ma la società umana in quanto tale.*<sup>1</sup>

La persona è collocata dentro al mondo della fede [vive di fede] oppure dentro al mondo dell'incredulità. In che modo questo mondo cerca di far uscire il credente dal mondo della fede? Quali difficoltà gli oppone?

Prima di rispondere, devo fare una premessa. Il metodo principale usato oggi per creare difficoltà al credente, reso possibile dell'immenso potere dei mezzi di produzione del consenso, è il *mainstream*, la creazione cioè di un modo di giudicare, di una *denkform* alla quale ti devi conformare, se non vuoi perdere il riconoscimento sociale. Credo che l'atto della virtù della fermezza oggi più necessario, e più arduo, sia l'anti-conformismo.

<sup>1</sup> *Sermoni su temi di attualità* – VII; ESD, Bologna 2004, 91.

**1.1. La prima difficoltà** che il mondo oppone al credente che sceglie di vivere di fede, è generata dallo *scientismo* [non dalla scienza] *dominante*, secondo il quale l'universo della fede non esiste; anzi è impossibile che esista. In altre parole: chi vive di fede vive di fantasmi, non di realtà.

Chi fa proprio lo scientismo, inevitabilmente arriva a negare che il mondo della fede possa esistere, sia reale. Lo scientismo, infatti, ritiene – come è ben noto – *sul piano ontologico* che l'insieme di ciò che mi testimonia l'esperienza sensibile, sia l'intero: non rimandi a nessuna realtà ulteriore per essere spiegata completamente. Sul *piano epistemologico*, lo scientismo nega la proprietà del vero/falso alla predicazione della fede; a ciò che la fede afferma o nega. Ne deriva che la fede [*la fides qua*] è da considerarsi una mera opinione, che non trova nessun riscontro nella realtà. Non esiste quella *res*, alla quale, secondo il famoso assioma di S. Tommaso, termina la fede.<sup>2</sup>

Uno dei segni più evidenti di come questo *mainstream* sia già entrato nelle comunità cristiane, è la scarsa importanza che in esse è dato ai *contenuti* della fede, alla *fides quae*.

Il mondo ha opposto una progressiva soggettivazione della fede, che l'ha ridotta ad una mera attitudine esistenziale, priva di intenzionalità [in senso classico], e della dignità della ragionevolezza.

Newman aveva già previsto che questa sarebbe stata la forma dell'incredulità che, nella modernità, avrebbe insidiato più gravemente la vita di fede dei credenti. Egli lo denota col termine *liberalismo*. Lo caratterizza con grande lucidità: «il liberalismo è la dottrina secondo la quale in religione non c'è alcuna verità positiva, ma un credo vale quanto l'altro».<sup>3</sup>

Ma non è solo su questo aspetto o conseguenza dell'appiattimento della *fides quae* sulla *fides qua* che intendo fermarmi, quanto richiamare l'attenzione su una sua conseguenza, la scomparsa cioè della categoria teologica del *dogma* e del suo contrario di *eresia*.

Possiamo considerare questa scomparsa da un punto di vista richiamato da S. Tommaso. Egli si chiede se la *confessio fidei* sia un atto della virtù della fede, o non piuttosto, come sembrerebbe, della virtù della fortezza. Alla domanda risponde che è atto della fede, per la seguente ragione: «l'atto esteriore della locuzione serve a significare ciò che abbiamo concepito nel cuore. Pertanto, come il concetto interiore di ciò che appartiene alla fede è

<sup>2</sup> *actus... credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus* (1.2, q. 1, a. 2 ad 2um).

<sup>3</sup> cit. da J.H. Newmann, *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2005, Monografia introduttiva (M. Marchetto), XVIII.

un atto proprio della fede, così anche la confessione esteriore».<sup>4</sup> Il migliore commento a questo testo tommasiano è di un grande teologo tedesco, che mi permetto di citare per esteso.

*L'interiore obbedienza del cuore, che è la fede come grazia e come commozione di fronte al Verbo di Dio, è necessariamente collegata all'espressione esteriore della fede, intesa come risposta dell'intelletto di fronte all'avvenimento della grazia. In fondo, solo così si può essere certi del fatto che l'uomo, con la sua capacità mentale, si introduca effettivamente nella parola di Dio e vi corrisponda.*<sup>5</sup>

Una fede senza dogmi, più in generale: che non si articoli in un discorso armonico, diventa muta, cioè incapace di comunicarsi.

Un segno fra i più seri di questa condizione è lo sfaldarsi dello statuto epistemologico della teologia. Ma di questo non intendo parlare.

**1.2. La seconda difficoltà** che il mondo oppone a chi sceglie di vivere di fede, è la *negazione della rilevanza pubblica della fede*. È questa una difficoltà non piccola, a cui il credente può rispondere in due modi fra loro contrari, ma ugualmente falsi.

La prima risposta è la...dichiarazione di sconfitta: la fede è un fatto privato; ciò che io, credente, celebro alla domenica non ha nulla a che vedere con ciò che vivo al lunedì, se non dal punto di vista morale. Celebrata la fede, ciascuno si disperda nel mondo [diaspora].

La seconda risposta è la riduzione della fede a religione civile. La società civile e politica in Europa presuppone la fede cristiana. Voler mantenere quella società, privandola dei suoi presupposti, è un'impresa destinata a sicura sconfitta.

La difficoltà che il mondo oppone al cristiano che intende vivere di fede nella società civile e politica, ha oggi per altro felici prospettive di vittoria, data la condizione della fede di cui parlavo nel paragrafo precedente.

La possibilità per il credente di vivere di fede nella società civile e politica è reale solo se la fede sa generare una cultura *ragionevole*, nella cui verità e bontà può riconoscersi ogni soggetto ragionevole.

E questo fatto è accaduto: l'idea di persona, la perfetta uguaglianza fra le persone, l'idea del bene comune, e soprattutto l'idea di un fine naturale [dello Stato, dell'economia, del matrimonio...] ne sono le cifre più inequivocabili.

<sup>4</sup> 2, 2, q. 3, a. 1.

<sup>5</sup> L. Scheffczyk, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, V&P, Milano 2007, 165.



Sul fondamento della fede che genera un'antropologia sociale, la Chiesa poi è andata edificando una Dottrina sociale assai elaborata.

La difficoltà che la Dottrina sociale medesima incontra presso i credenti, colla conseguente irrilevanza di essi nell'edificazione della società, penso sia anche effetto di una fede ridotta a opinione privata, condivisibile solo con chi già la possiede, in cerchi chiusi. Su questo fatto, il Papa Francesco sta lanciando inviti assai forti, e denuncia il rischio che la Chiesa incorre se non si esce da questa situazione. Essa si ammala, ci ripete quasi ogni giorno.

**1.3. La terza difficoltà** che il mondo oppone a chi sceglie di vivere di fede, è che l'affermata [dalla fede] necessità di salvezza per l'uomo, è falsa: *l'uomo non ha bisogno di salvezza*. Oppure: l'uomo trova altri mezzi più efficaci per la propria salvezza.

Alla scuola di Agostino, l'uomo occidentale ha compreso che il cuore, il nodo del dramma redentivo è il seguente: nego colla mia scelta libera ciò che affermo come [vero] bene col giudizio della mia ragione. L'uomo che compie questa negazione è perduto, si autodistrugge nella sua umanità; l'uomo che è nel rischio di compiere questa negazione, è a rischio di perdizione, di autodistruzione.

La proposta cristiana come proposta di salvezza da questa spaccatura dentro l'uomo, l'accoglienza mediante la fede della proposta, implica necessariamente la certezza che esiste una verità circa il bene, e la consapevolezza che posso praticarlo ma non sono costretto a farlo, cioè sono libero. Se, per fare un esempio, leggiamo le Collette del Tempo Ordinario [in latino però!], vediamo che questo è il pensiero sull'uomo: *recta cogitare – eadem facere* [cfr. Domenica X *per Annum*].

Questo modo di entrare da parte dell'uomo, nel mondo della fede, e di radicarvisi – la fede come *confessio*, nel senso agostiniano del termine – è gravemente insidiata dalla negazione che esista una verità circa il bene universalmente condivisibile da ogni soggetto razionale. La proposizione morale è semplicemente espressione dell'autocomprensione dell'uomo, una comprensione che è esclusivamente *filia temporis*.

La grave domanda, *Cur Deus homo*, che l'infelice coscienza occidentale ha sempre posto all'Evangelo, ha perso molto senso.

Vorrei concludere questa prima parte della mia riflessione con una riflessione di carattere generale.

Mi chiedo: a quale condizione l'attacco che il mondo occidentale sta conducendo contro il cristiano che intende vivere di fede, può raggiungere il suo scopo? Una sola: la riduzione dell'*humanum*; o – il che coincide – la distruzione dell'uomo nella sua originalità.

Lo scientismo può trionfare solo se convince l'uomo che oltre il mondo misurabile non esiste nulla, precludendo così all'uomo la regione più affascinante dell'universo dell'essere.

La politica come orizzonte ultimo dell'uomo coincide oggi coll'identificazione della legalità colla legittimità, riducendo il sociale umano non fondamentalmente ad un rapporto di amicizia, ma ad una regolamentazione degli opposti egoismi. E quindi l'unico criterio dell'agire politico è l'utilità e l'opportunità.

La salvezza dell'uomo è solo terrena, e quindi suo destino è il nulla eterno.

L'attacco alla fede sta diventando più profondamente un attacco all'uomo. La fede è minacciata, perché è l'uomo ad essere minacciato.

**2.** Vorrei ora proporre *alcune modalità* con cui il credente che intende vivere di fede, può essere aiutato nell'affrontare queste difficoltà.

**2.1.** Il fedele ha bisogno, oltre ad avere diritto, di *un grande magistero di fede* da parte dei suoi pastori. Penso che la mancanza di un tale magistero sia una delle principali cause delle difficoltà in cui versa il credente che voglia vivere seriamente la fede.

E ciò per una triplice ragione. La fede dei fedeli [*fides quae*] è oggi sottoposta ad un vero e proprio “trionfo delle opinioni”, non dico teologiche in senso stretto, ma opinioni religiose veicolate facilmente come teologiche, a causa del grave stato di incertezza epistemologica in cui versa la teologia. In breve: il fedele non sa più distinguere fra la verità di fede e l'opinione in materia di cristianesimo.

La seconda ragione è la modalità con cui non raramente si è esercitato il Magistero della fede.

Esercitandosi sui più svariati temi, anche quelli che non sono l'oggetto proprio del Magistero stesso, ha corso il rischio di essere degradato ad opinione fra le altre.

La terza ragione è una possibile abdicazione – o tentazione di abdicare – del singolo Vescovo in favore dei documenti della propria Conferenza Episcopale. Questa abdicazione, laddove avvenisse, è un grave disordine istituzionale. È il singolo Vescovo che, in forza del sacramento ricevuto, ha il dovere di esercitare il Magistero della fede.

Inoltre, tali documenti sono, per forza di cose, fondamentalmente elaborati da commissioni di “esperti”. Nella Chiesa l'edificazione della fede non è principalmente opera della scienza, che è un fattore naturale, ma è opera di un carisma soprannaturale, che il Vescovo riceve per l'imposizione delle mani.

I pastori debbono essere profondamente convinti che il loro compito essenziale è «conservare il Popolo di Dio nella verità che libera, e farne così luce delle nazioni».<sup>6</sup>

**2.2.** Mi sembra che un grande aiuto al fedele che voglia vivere di fede nelle attuali condizioni, possa venire da una vera *teologia della storia*. Per teologia della storia intendo *pensare teologicamente la propria epoca*. La cosa è difficile, e credo che la sua mancanza nel panorama teologico contemporaneo sia grave ed estesa.

Non è teologia della storia la verifica se “il bicchiere è mezzo pieno o mezzo vuoto”. Non è neppure una ricerca socioculturale i cui risultati, sempre opinabili, vengono poi usati dalla riflessione teologica o per la programmazione pastorale.

Perché questi approcci alla storia non sono teologici? Perché non superano il rischio di «evitare...che le misure del nostro tempo determinino le nostre misure».<sup>7</sup> «L'uomo spirituale» dice l'Apostolo «invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno» [1Cor 2, 15].

È necessario rendere intelligibile ciò che accade, alla luce del progetto salvifico del Padre, che si realizza in Cristo mediante la missione dello Spirito Santo. Tuttavia la storia non è il progetto del Padre ... allo stato puro. È per questo che la dottrina della fede riflettuta in sé per sé, non è da sola efficace in ordine all'edificazione della fede della Chiesa. Infatti,

*Noi oggi non siamo soltanto il prodotto dell'atto creativo di Dio e dell'elezione che è all'origine della nostra storia di alleanza con lui, ma siamo anche il risultato della nostra cooperazione (positiva o negativa) alla creazione e della nostra risposta (fedele o infedele) all'alleanza.*<sup>8</sup>

È questo incrocio del *mysterium pietatis* col *mysterium libertatis*, quale si realizza nella storia, che la teologia della storia cerca di comprendere.

Abbiamo al riguardo due opere esemplari ed insuperabili, l'*Adversus haereses* di Ireneo e il *De civitate Dei* di Agostino.

**2.3.** Concludo. A che cosa mira, alla fine, l'educazione alla fede, oggi? Alla capacità di giudizio secondo il criterio della fede. Fino a quando il fedele, oggi, non sarà capace di “giudicare ogni cosa, senza essere giudicato da nessuno”, la sua fede sarà in serio pericolo nelle attuali difficoltà.

<sup>6</sup> Congregazione per la dottrina della fede, *La vocazione ecclesiale del teologo*, 21.

<sup>7</sup> L. Allodi, Introduzione a R. Spaemann, *Fini Naturali*, Ares, Milano 2013, 16.

<sup>8</sup> F. Rossi de Gasperis – A. Carfagna, *Prendi il Libro e mangialo! 1. Dalla creazione alla terra promessa*, EDB, 1997, 173.

# LA GRAZIA COME PARTECIPAZIONE DELLA NATURA DIVINA: IMPLICAZIONI ANTROPOLOGICHE DEI MISTERI DELLA FEDE CRISTIANA

■ MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Il tema che qui desidero sviluppare è il significato antropologico della grazia come partecipazione della natura divina che Cristo ha introdotto nell'essere umano *in fundo animae*. San Tommaso cerca di scoprire questo significato a partire dal dato biblico che San Pietro enuncia come *θείας κοινωνοὶ φύσεως*,<sup>1</sup> San Paolo come *καινή κτίσις*,<sup>2</sup> San Giacomo come *ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*<sup>3</sup> e San Giovanni come *γεννηθεὶς (γέννησις) ἐκ τοῦ θεοῦ*,<sup>4</sup> per cui si vede «Quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente!» (1 Gv 3,1).

Guidati da San Tommaso, cominciamo dalla considerazione dal primo capolavoro antropologico di Dio che è l'umanità di Cristo. Nulla meglio di essa per insegnarci a quale destino di pienezza è chiamata la natura umana. Infatti, con il proposito di indicare la necessità dell'incarnazione del Verbo, all'inizio della terza parte, la sua grande Cristologia, egli afferma: «l'incarnazione ci insegna *quanto sia grande la dignità della natura umana*, affinché non la macchiamo peccando. “Dio ci ha mostrato quale eminente posto abbia tra le realtà create la natura umana, apparendo tra gli uomini come vero uomo”, afferma Sant'Agostino.<sup>5</sup> E il Papa S. Leone ammonisce “Riconosci, o cristiano, la tua dignità, e fatto partecipe della natura divina non tornare all'antica miseria con un'indegna condotta”<sup>6</sup>».<sup>7</sup>

Nella natura umana di Cristo si devono distinguere due mutazioni che sono due grazie: quella dell'unione ipostatica e quella della partecipazione

<sup>1</sup> «partecipi della natura divina» (2 Pt 1, 4).

<sup>2</sup> «nuova creatura» (2 Cor 5, 17).

<sup>3</sup> «primizia delle sue creature» (Gc 1, 18). La traduzione di San Girolamo invece suona più forte: «initium aliquod creaturae eius».

<sup>4</sup> «nato da Dio» (1 Gv 5,18).

<sup>5</sup> *De vera relig.*, 16.

<sup>6</sup> *Serm.* 21,3.

<sup>7</sup> *S. Th.*, III<sup>a</sup>, q. 1, a. 2.

alla natura divina. Infatti, la grazia dell'unione è lo stesso essere personale gratuitamente concesso da Dio alla natura umana nella persona del Verbo. La grazia come partecipazione della natura divina nell'umanità di Cristo invece è un effetto conseguente dell'unione, secondo la testimonianza di San Giovanni: «Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e verità». <sup>8</sup> Ciò significa che quel singolare uomo Gesù ha la pienezza della grazia e della verità perché in forza dell'unione è il Figlio Unigenito del Padre. <sup>9</sup> Naturalmente queste sono differenze concettuali secondo il nostro modo di intendere i sacri misteri della fede, perché in un certo qual modo la grazia di unione dispone alla grazia personale e quindi questa può dirsi grazia di unione. <sup>10</sup> E, a sua volta, la grazia personale di Cristo e quella capitale si identificano essenzialmente perché ogni ente agisce in quanto è in atto, e necessariamente ciò che lo pone in atto è insieme ciò che lo fa agire. «Quindi – per l'Angelico – è essenzialmente la medesima grazia quella personale che ha santificato l'anima di Cristo e quella di lui come capo della Chiesa con la quale santifica gli altri». <sup>11</sup>

Possiamo allora caratterizzare la natura umana di Cristo come il massimo capolavoro dell'antropologia teologica, poiché è Dio il primo ad operare, partendo dal nulla, il sorgere degli esseri dalla natura e dalla grazia, che culmina, passando per l'essere umano, nella formazione dell'umanità di Cristo con la pienezza della grazia come partecipazione della natura divina e nuova creazione.

Riferendosi a tale pienezza della grazia, San Tommaso in un testo molto impegnativo – e credo unico – afferma che Cristo è il principio di ogni grazia secondo la sua umanità, così come Dio è principio di ogni essere: «Christus est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse». Anzi, la progressione dell'analogia è ancora più decisiva: come in Dio si concentra tutta la perfezione dell'essere, così in Cristo si trova ogni pienezza di grazia e di virtù, in base alla quale non solo egli è capace delle opere della grazia ma può anche condurre altri alla grazia: «sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere». <sup>12</sup>

<sup>8</sup> Gv 1, 14.

<sup>9</sup> Cf. S. Th., III<sup>a</sup>, 6, 6.

<sup>10</sup> Cf. S. Th., III<sup>a</sup>, 8, 5 ad 3.

<sup>11</sup> Loc. cit, cor.

<sup>12</sup> De Veritate, q. 29, a, 5 c.

La forte affermazione viene giustificata con un rimando a Giovanni Damasceno secondo cui l'umanità di Cristo è *sicut quoddam organum divinitatis eius*.<sup>13</sup> Perciò le sue azioni potevano essere salutari cioè salvifiche per noi. Perché speciale strumento della divinità, occorre che Cristo abbia anche una speciale congiunzione con essa. E qui San Tommaso inizia un ragionamento di alta metafisica teologica. Qualsiasi sostanza tanto più pienamente partecipa della bontà di Dio quanto più si avvicina alla sua bontà. Cosicché anche l'umanità di Cristo, per ciò che fu congiunta più prossimamente e più specialmente di ogni altra alla divinità, partecipò in modo più eccellente alla bontà divina mediante il dono della grazia. Nell'umanità di Cristo, dunque, vi fu l'idoneità non solo ad avere la grazia, ma anche a riversarla negli altri (come per i corpi più lucenti la luce del sole passa agli altri). Il testo dice: «Unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius divinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit».<sup>14</sup>

A questo punto, più che uno strumento, l'umanità di Cristo è una specie di causa seconda della grazia come partecipazione della divinità, fondante e fondata: fondante, perché è il principio universale della derivazione o partecipazione della natura divina; fondata per quanto, come causa seconda, dipende radicalmente della causa prima, cioè da Dio, perché egli, essendo la causa creante dell'essere della grazia, è causa dell'effetto non soltanto in quanto è la causa della causa ma anche, e in conseguenza, perché è causa della causalità della causa e finalmente dello stesso essere in atto dell'effetto.<sup>15</sup> Perciò San Tommaso può affermare che Cristo ha operato la nostra salute o salvezza quasi per virtù propria, per cui fu necessario che in lui vi fosse la pienezza della grazia: «Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute, et ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo».<sup>16</sup>

<sup>13</sup> ὄργανον τῆς Θειοτήτος, *De fide orth.*, lib. III, c. 19; M. G. XCIV, 1080 B. Il profondo suggerimento del Damasceno proviene presumibilmente dalla nozione dello Pseudo-Dionigi, Θεανδρική ἐνέργεια (*pist.* 4; M.G. III, 1072 C), che San Tommaso ha assimilato grazie al contributo del padre della Chiesa greco di scuola aristotelica.

<sup>14</sup> *De Veritate*, q. 29, a. 5 c.

<sup>15</sup> Ogni strumento dipende della causa principale solo nell'operare e non nell'essere. Perciò all'umanità di Cristo si rivendica una causalità più piena e intensiva di quella dello strumento, quindi più assimilabile a quella di causa seconda (universale), cf. il nostro saggio, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Salamanca 1979, p. 289 ss.

<sup>16</sup> *De Veritate*, q. 29, a. 5 ad 3. Si può osservare un continuo approfondimento nella spiegazione della causalità dell'umanità di Cristo. Mentre qui si parla d'istrumento attivo,

Così Dio ha conferito all'anima di Cristo la grazia come un certo principio universale di gratificazione nella natura umana, secondo il testo di San Paolo «ci ha gratificato nel suo Figlio diletto»<sup>17</sup> (come se dicessimo che è infinita la luce del sole, non certo nel suo essere, ma nella luminosità, avendo essa ogni possibile luminosità): «*gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. I, gratificavit nos in dilecto filio suo. Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid potest ad rationem lucis pertinere*». In questo modo, la grazia degli altri soggetti partecipi della natura divina sta alla grazia di Cristo come un'energia particolare a una universale (come il calore del fuoco, per quanto emerga, non può mai raggiungere il calore del sole, così la grazia degli altri esseri umani non potrà mai uguagliare la grazia di Cristo): «*gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem. Unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequari virtuti solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequari gratiae Christi*».<sup>18</sup>

Nel *Compendio di Teologia* l'Angelico esprime questa dialettica con una formula più piena e concisa, in corrispondenza del principio aristotelico *omne agens agit sibi simile*: come l'umanità di Cristo è la realtà che massimamente partecipa della grazia divina, così – e nella stessa misura – è l'agente primo della sua derivazione. Avendo ricevuto l'uomo Cristo la somma pienezza di grazia quale unigenito del Padre, anche la grazia ha potuto da lui riversarsi sugli altri.<sup>19</sup> In altre parole, il primo momento della recezione o

quasi causa seconda, nel *Commento al libro delle Sentenze*, Cristo ha una mera causalità disposizionale: «in aliqua actione potest aliquid esse medium dupliciter; scilicet quantum ad perfectionem, et quantum ad dispositionem tantum: sicut natura est medium in operatione qua Deus producit animam sensibilem, quia ipsa perfectio ultima fit mediante natura; sed in operatione qua producit animam rationalem, natura non est medium, nisi quantum ad dispositionem. Similiter dico, quod Deus immediate format mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiae; et tamen potest ibi cadere medium disponens; et sic gratia fluit a Deo mediante homine Christo: ipse enim disposuit totum humanum genus ad susceptionem gratiae» (*Super Sent.*, lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 3).

<sup>17</sup> *Ef* 1,6.

<sup>18</sup> *S. Th.*, III<sup>a</sup> q. 7 a. 11 ad 3.

<sup>19</sup> «In his autem quae aliqua bonitate replentur vel perfectione, illud magis plenum esse invenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi unigenitus a patre, consequens fuit ab ipso in alios redundaret, ita quod filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei» (*Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 214).

partecipazione della pienezza della grazia da parte dell'umanità di Cristo, è quello che fa da fondamento del secondo momento o attuazione in somiglianza da sé come causa seconda universale della ridondanza del grazia in ogni soggetto capace di riceverla. L'operare segue l'essere, e ambedue i momenti fanno capo alla filiazione naturale dell'umanità di Cristo in quanto assunta *in persona Verbi*: «Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Dei filius non per participationem, sed per naturam».<sup>20</sup>

Tuttavia è nell'ultimo vertice del pensiero di San Tommaso dove l'approfondimento della causalità della grazia arriva in formule di particolare audacia a un'integrazione che sembra armonizzare con la sintesi antropologica di trascendenza e immanenza che il Santo va cercando. Ben si può dire che dopo la natura umana di Cristo, il secondo capolavoro antropologico di Dio è la Madonna. Nel mistero dell'Incarnazione non è una persona, ma solo una natura umana che viene elevata a una dignità divina con la grazia dell'unione. La grazia della Madonna è stata invece partecipata a una natura umana senza l'unione ipostatica. La Madre di Dio può così più facilmente confrontarsi con la dignità e la partecipazione alla natura divina accordata a noi per la grazia. Coi – come vide San Giovanni nella misteriosa Apocalisse – è quella donna che non riceve da lontano il sole della grazia, ma è piuttosto avvolta e racchiusa nel sole stesso.<sup>21</sup> Per Tommaso lei ricevette da Cristo una pienezza di grazia superiore a quella di tutti gli altri.<sup>22</sup> Perciò la grazia che riempie l'anima della Madonna ha, su quella delle altre creature spirituali (uomini e Angeli), una triplice prerogativa. La grazia le giunge in una tale pienezza che, come viene detto di suo Figlio che è pieno di grazia e di verità, così di ella si dice che non solo è graziata, ma chiamata piena di grazia. Secondo San Tommaso: «fu infatti in riconoscimento di questa sua superiorità, che l'Angelo la salutò chiamandola “piena di grazia” (κεχαριτωμένη), quasi volesse dire: “io ti rendo omaggio perché mi superi per la pienezza della grazia”».<sup>23</sup>

Di conseguenza San Tommaso propone tre motivi per i quali la pienezza della grazia della Madre di Dio è eminente. Primo, riguardo alla sua anima, che evitò di fare ogni peccato più di ogni altro santo, fatta eccezione di Cristo. La Madonna inoltre esercitò ogni genere di virtù, mentre gli altri santi

<sup>20</sup> *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 215.

<sup>21</sup> *Ap* 13, 1.

<sup>22</sup> Cf *S. Th.*, III<sup>a</sup>, q. 27, 5.

<sup>23</sup> «Ad insinuandum hoc [i.e. superioritatis], Angelus ei reverentiam exhibuit, dicens, *gratia plena*, quasi diceret: ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiae» (*Super Ave Maria*, a. 1). Cf *Mt* 1, 28.



solo alcune speciali: chi l'umiltà, chi la pietà, sicché ciascuno viene proposto come esempio di una particolare virtù, come ad esempio San Nicola per la sua misericordia. La Beata Vergine viene invece portata non solo come esempio di umiltà (*Lc 1, 48*) e di castità (*Lc 1, 34*), ma di tutte le virtù. Lei quindi è piena di grazia, sia per la sua purezza sia per le sue virtù.<sup>24</sup> È poi eminente per la ridondanza della grazia dall'anima al suo corpo (*quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus*). È magnifico che i santi abbiano tanta grazia capace di santificare la loro anima. Ma l'anima della Beata Vergine ne fu talmente ripiena da ridondare sul suo corpo, tanto da renderlo degno di concepire il Figlio di Dio.<sup>25</sup>

Infine, con il proposito di indicare l'eccellenza della pienezza della grazia della Beata Vergine, San Tommaso introduce a questo punto del *Commento all'Ave* per la prima volta l'ardito tema della grazia *quantum ad refusionem* e quindi della sua causalità nella derivazione orizzontale di ogni grazia per tutti gli uomini. Fu talmente piena di grazia la Madonna da "rifusionarla" o diffonderla su tutti gli uomini. È già cosa magna quando i giusti (o santi) hanno tanta grazia quanta può bastare alla propria salvezza, ma è cosa ben più grande quando ne hanno tanta da essere sufficiente alla salute o salvezza di molti. Sarebbe poi il massimo quando se ne ha tanta da bastare alla salvezza di tutti gli uomini del mondo; ora tale pienezza si realizza in Cristo e nella Beata Vergine. Il singolare testo afferma: «Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in beata virgine».<sup>26</sup>

Si tratta di un punto d'arrivo importante dell'Angelico secondo cui la Beata Vergine e le creature spirituali, in quanto ricreate nell'essere della grazia (*in esse gratiae*), possono essere principio attivo particolare della derivazione orizzontale della grazia di Cristo. Non ovviamente secondo l'infinita universalità propria dell'umanità di Cristo, ma secondo una pienezza particolare, adeguata alla propria misura di partecipazione, dell'infinita grazia di

<sup>24</sup> Cf *Super Ave Maria*, a. 1.

<sup>25</sup> «Secundo plena fuit gratia quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus. Nam magnum est in sanctis habere tantum de gratia quod sanctificet animam; sed anima beatae virginis ita fuit plena quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet filium Dei. Et ideo dicit Hugo de s. Victore: quia in corde eius amor spiritus sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius mirabilia faciebat, intantum quod de ea nasceretur Deus et homo. Luc. I, 35: quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei» (*Super Ave Maria*, a. 1).

<sup>26</sup> *Super Ave Maria*, a. 1. Nell'edizione del Rossi si trova intercalato questo testo: «sufficit sibi ad salute suam; sed maius quando habet tantum de gratia».

Cristo. Naturalmente il testo vuole esprimere l'eccellenza *quantum ad refusionem* della Madonna, tuttavia, per aggiunta, l'Angelico riesce anche a riconoscere la causalità di ogni santo, cioè giusto, nella derivazione orizzontale della grazia di Cristo.

Seguendo il principio tomista secondo cui la creazione e la ricreazione sono del tutto simili (*omnino est simile de creatione et recreatione*),<sup>27</sup> ben si può affermare che questa novità dell'antropologia teologica sia un'attuazione del principio pienezza-causa (o partecipazione-causa) nell'ordine dell'essere della grazia (*esse gratiae*), analoga a quella sostenuta da lui con il proposito di indicare la causalità orizzontale dell'essere nella prima creazione (*esse naturae*). In altre parole, come nell'ordine naturale l'agente creato può causare l'essere (*esse naturae*) in senso assoluto, benché nella concretezza dell'atto singolare, così similmente nell'ordine della ricreazione introdotto da Cristo, l'agente ricreato (*in esse gratiae*) può causare la grazia, in senso assoluto, ma nella concretezza dell'atto singolare. In breve, se nell'ordine naturale si può affermare secondo San Tommaso che l'essere creato può causare l'essere in un dato soggetto (*ens creatum causa esse in hoc*),<sup>28</sup> così analogamente si può anche affermare nell'ordine della grazia che il soggetto umano ricreato nella grazia può causare la grazia in un altro soggetto capace di riceverla (*homo reatum in gratiae causat esse gratiae in hoc*). Così pure, se è valido per l'Angelico che Pietro genera Paolo (*homo-Petrus generat hominem-Pulum*), *servatis servandis* per l'ultimo Aquinate è ugualmente valido che il figlio di Dio per partecipazione della grazia, Pietro, può generare un altro figlio per partecipazione, Paolo (*Petrus, filius Dei per gratiam vel participationem, generat Paulum, filius Dei per gratiam*). Nella vita dei santi sono presenti questi flussi e riflussi della grazia fra la madre e il figlio, fra il maestro e il discepolo, fra il direttore spirituale e il penitente, e viceversa, come pure fra gli amici e gli sposi e in quei rapporti umani che riescono a essere «vincolo di perfezione» (*Col 3,14*). Perciò una delle affermazioni più nuove e forti che io conosca nel Magistero di Papa Benedetto XVI, è quella della tesi centrale della sua ultima Enciclica, che ascrive tutta la vita sociale a uno scambio vicendevole della grazia di Cristo:

<sup>27</sup> «Omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur» (*Super Sent.*, lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 3).

<sup>28</sup> *S. Th.*, III<sup>a</sup>, q. 7 a. 10.

«Destinatari dell'amore di Dio, gli uomini sono costituiti soggetti di carità, chiamati a farsi essi stessi strumenti della grazia, per effondere la carità di Dio e per tessere reti di carità. A questa dinamica di carità ricevuta e donata risponde la dottrina sociale della Chiesa. Essa è *'caritas in veritate in re sociali'*: annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società».<sup>29</sup>

I giustificati hanno accesso ai Sacramenti dei vivi per i quali sono a noi applicabili i meriti e la grazia di Cristo. Anzi il Sacramento dell'altare è la stessa sorgente della grazia, che contiene realmente il Verbo di Dio, e costituisce il coronamento di tutti gli altri sacramenti, nei quali si trova soltanto una partecipazione della virtù di Cristo.<sup>30</sup> Cosicché non abbiamo che da accostarci ad esso con vera disposizione e attingervi largamente per accrescere e perfezionare ancor più la grazia nell'anima nostra. Al di fuori dell'Eucaristia, i sacramenti, per essere realtà corporali o azioni umane non permettono la radicazione o inerenza della grazia per *modum virtutis permanentis et complete*, se non soltanto per *modum virtutem spiritualem instrumentaliter*: la grazia è in questi in modo strumentale perché lo strumento *ut sic* ha un essere incompleto e transeunte, come anche nella voce sensibile si trova una certa virtù spirituale procedente dall'intelletto di chi parla e capace di risvegliare l'intelligenza di chi ascolta.<sup>31</sup>

La grazia e i meriti dei giusti o santi sono invece in se stessi personali, perché la grazia, a differenza di quella dei sacramenti, si radica come nel proprio soggetto nella loro anima che è immagine di Dio. Mentre il radicamento profondo della grazia nell'anima del giustificato comporta la "inabitazione" delle Tre divine Persone,<sup>32</sup> la transitorietà a modo di passaggio dall'agente al paziente della presenza della grazia nei sacramenti, non può radicare in essi la presenza delle persone trinitarie.<sup>33</sup> Come la luce è diffusa dal sole nell'aria, così pure la grazia è infusa da Dio nell'anima. Indubbiamente la grazia è al di sopra della natura dell'anima, tuttavia nella natura dell'anima e di qualsiasi creatura razionale c'è una attitudine alla recezione

<sup>29</sup> *Caritas in veritate*, 5.

<sup>30</sup> «Hoc sacramentum [i.e. sacramento Eucharistiae], quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit, III cap. *Eccles. Hierar.*, est perfectivum omnium sacramentorum aliorum, in quibus virtus Christi participatur» (*S. Th.*, III<sup>a</sup> q. 75 a. 1 co.).

<sup>31</sup> *S. Th.*, III<sup>a</sup>, q. 62, a. 4 ad 1.

<sup>32</sup> «Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*» (*S. Th.*, I<sup>a</sup> q. 43 a. 5 co.).

<sup>33</sup> «Gratia est in sacramentis novae legis instrumentaliter, sicut forma artificiatum est in instrumentis artis, secundum quendam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinae personae non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt» (*S. Th.*, I<sup>a</sup> q. 43 a. 6 ad 4).

della grazia in quanto l'anima è una forma sussistente con un essere incorruttibile; un essere così affine al Creatore, che lo stesso Dio, l'essere stesso (*Ipsum esse*) o per essenza, è in un certo modo la specie di tutte le forme sussistenti che partecipano dell'essere necessario e non sono il suo essere.<sup>34</sup> Perciò, poiché la natura razionale è incorruttibile e non cessa di essere dopo la morte del corpo, ne segue che, per quanto si moltiplichino il peccato, la disposizione al bene della grazia diminuisce sempre per aggiunta del peccato, ma in modo che non sia mai totalmente soppressa.<sup>35</sup> L'anima del giustificato, mediante la grazia ricevuta, è fortificata negli atti dovuti ed è capace di merito per sé e per gli altri.<sup>36</sup>

Questo permette di arrivare al terzo capolavoro antropologico della grazia di Dio che sono i santi e la comunione di amicizia con loro. San Tommaso dice che i santi possiedono anche una pienezza della grazia in rapporto alla loro persona, vocazione e virtualità. Ossia tale pienezza di grazia dei giusti, si può considerare, sia quanto alla loro persona e professione, nel senso che ricevono dalla grazia i poteri per tutto ciò che appartiene al loro stato o al loro ufficio (come Paolo quando dice: «A me, che sono l'infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunciare...»), sia quanto alla loro intensità, nel senso che, nel giustificato, la grazia raggiunge il limite prestabilito da Dio, cui si riferisce anche Paolo: «A ciascuno di noi è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo» (*Ef* 4, 7).<sup>37</sup> Così, ad esempio, Santo Stefano è detto pieno di grazia poiché aveva la grazia sufficiente per poter essere un degno ministro e testimone di Dio secondo la sua vocazione.<sup>38</sup> Oltre a tale pienezza speciale con cui Dio contraddistingue alcuni santi, una certa pienezza di grazia è comune a tutti i giustificati, cioè quella sufficiente a meritare la vita eterna<sup>39</sup> e a comunicare la grazia ad altri secondo la misura della loro carità.

Per mezzo della grazia, quindi, veniamo a stringere con i giustificati un vincolo di perfezione così personale, intimo e vicendevole, che le loro differenti pienezze di meriti e di grazie procurano anche a noi una partecipazione della loro grazia di Cristo. Da un lato i grandi meriti e le grazie dei giusti conferiscono alle loro preghiere una grande efficacia, tanto che essi ottengono per noi da Dio grazie segnalate e non solo ci preservano dal per-

<sup>34</sup> *De Potentia* 6, a. 6 ad 5.

<sup>35</sup> *De Malo*, q. 2, a. 12

<sup>36</sup> *De Malo*, q. 2, a. 11.

<sup>37</sup> *S. Th.*, III<sup>a</sup> q. 7 a. 10 cor.

<sup>38</sup> *S. Th.*, III<sup>a</sup> q. 7 a. 10 ad 1.

<sup>39</sup> *S. Th.*, III<sup>a</sup> q. 7 a. 10 ad 2.

dere la filiazione divina ma ci spronano a crescere sempre verso l'alto e verso maggiori meriti. Dove non arrivano le nostre forze vengono in nostro aiuto i nostri santi amici, e con le loro suppliche, grazie e carità ci rendono possibile una crescita nella grazia e nei doni del Santo Spirito che da noi stessi non avremmo mai potuto ottenere.<sup>40</sup>

Dall'altro lato essi sono membra dello stesso corpo al quale noi apparteniamo e hanno il nostro stesso capo e la nostra stessa anima. E come la grazia e la forza di ogni membro sono vantaggiose per tutti gli altri, e come l'intero corpo non ha in definitiva che una grazia infinita e un merito universale, quelli di Cristo, così in un certo senso le grazie e i meriti dei Santi in realtà sono per partecipazione anche nostri.<sup>41</sup>

Questa è la dimensione sociale della grazia cui accenna Papa Benedetto XVI, che viene a sanare ed elevare la natura di «animale politico» dell'uomo e non solo la sua vita individuale. Come al buon politico non è sufficiente l'amore verso se stesso, ma deve amare il bene della città secondo Aristotele, così anche all'essere umano, in quanto viene ammesso a partecipare al bene di una città e ne diventa cittadino, sono necessarie le virtù sociali, tali come l'amore per il bene della città e della giustizia sociale. Analogamente l'uomo, essendo per grazia divina ammesso alla partecipazione della beatitudine celeste, che consiste nella visione e nel godimento di Dio, diventa cittadino e socio di quella beata società chiamata Gerusalemme celeste, nella quale, secondo San Paolo, si diventa «concittadini dei santi e familiari di Dio».<sup>42</sup> Ne consegue quindi che all'essere umano, in tal modo incorporato alle cose celesti, competono le virtù gratuite, cioè le virtù sociali infuse, alla cui debita operazione è pre-richiesto (*praeeigitur*) l'amore al bene comune verso l'intera società, che è il bene divino, in quanto è oggetto della beatitudine.

Ora, come amare il bene di una città per averlo e possederlo non rende di per sé buono il politico, perché anche un tiranno ama il bene di una città ma per dominarla, così amare il bene partecipato ai beati per averlo e possederlo non rende l'uomo buono nei confronti della beatitudine, perché anche i cattivi desiderano tale bene. Solo amare questo bene per se stesso, perché permanga e si diffonda negli altri, e non fare nulla contro di esso, rende buoni nei confronti di quella società dei beati cui la grazia ci rende partecipi.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> *S. Th.*, II-II, q. 83 a. 4.

<sup>41</sup> 1 *Cor* 12, 12 ss.

<sup>42</sup> «Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio» (*Ef* 2,19).

<sup>43</sup> «Philosophus dicit in VIII Polit., cap. 1, quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, in quantum admittitur ad partic-

L'essere cittadini della città celeste, anche già sulla terra come pellegrini, è un motivo decisivo della mutua refusione della grazia dei giustificati, che si rende necessaria per sanare ed elevare la società umana come città terrena. La grazia del sacramento del matrimonio, di cui i coniugi sono i ministri, sana ed eleva la cellula sociale, ma la refusione fra tutti i membri giustificati, chiamata a realizzare i flussi e reflussi della società dei santi, sia di quelli che godono direttamente di Dio, sia di quelli viatori, è destinata anche a sanare ed elevare tutto il corpo sociale.

ipandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Ierusalem secundum illud, Ephes. II, 19: *estis cives sanctorum et domestici Dei*. Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuita, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum. Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit: in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligent privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum» (*De virtutibus*, q. 2 a. 2 co.).

# LOI NATURELLE ET RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

■ SERGE-THOMAS BONINO, O.P.

La référence à la loi naturelle comme norme pour l'enseignement moral de l'Église est contestée sur deux fronts. «A droite», elle est accusée de «naturalisme» par ceux qui y soupçonnent une contamination de l'Évangile par la philosophie. La loi naturelle serait un corps étranger dans la doctrine chrétienne, une des innombrables métastases de l'hellénisation du christianisme. En plaçant le débat éthique sur le plan naturel et rationnel, sous prétexte d'universalité et de dialogue, le recours à la loi naturelle engendrerait chez le chrétien une forme de schizophrénie, une double personnalité, et il priverait la prédication évangélique de sa spécificité et par conséquent de sa force. «A gauche», la pensée laïque dénonce dans la loi naturelle un cheval de Troie manipulé par l'Église pour faire passer en contrebande dans le débat éthique et politique, sous couvert d'universalité, les options très particulières de la révélation chrétienne.

La réponse à ces critiques passe par une juste compréhension des rapports entre loi naturelle et Évangile, qui est, en fait, une application à la morale fondamentale de la question architectonique de l'articulation entre nature et grâce, entre foi et raison. Pour l'exposer, je procéderai en trois étapes. Dans la première, j'envisagerai les modalités de notre connaissance de la loi naturelle (I). Dans la deuxième, je manifesterai, à l'école de saint Thomas, la haute convenance de la révélation par Dieu de certaines exigences de la loi naturelle (II). Enfin, dans la troisième, je considérerai la manière dont la loi naturelle est assumée par la révélation évangélique sans perdre son autonomie structurelle (III).

## 1. Les modalités de notre connaissance de la loi naturelle

La loi naturelle est l'expression, sous la forme de préceptes, des exigences pratiques, morales, qui découlent des inclinations de la nature humaine, en chaque personne, vers son plein épanouissement, c'est-à-dire vers son bien. Elle suppose donc une certaine connaissance de ces inclinations ontologiques et de leurs rapports mutuels. Comme l'a développé J. Maritain, cette connaissance est d'abord une connaissance pré-conceptuelle, expérimentale, par mode de connaturalité affective.<sup>1</sup> De façon spontanée, quoiqu'obscur,

<sup>1</sup> Cf. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non-écrite*, dans: J. et R. Maritain, «Œuvres complètes, XVI», Paris-Fribourg, 1999, p. 687-918. Cf. F. Viola, «La connaissance de la loi

la personne humaine perçoit comme un bien tout comportement qu'elle «sent» être en consonance avec les inclinations profondes de sa nature. Il reste que, surtout si la loi naturelle doit devenir une norme universelle, inter-subjective, le contenu de cette saisie instinctive demande à venir à la lumière, c'est-à-dire à être objectivé, conceptualisé, systématisé.

Cette objectivation s'effectue d'une manière conforme aux modalités propres de la connaissance humaine. Or, si notre activité intellectuelle est éminemment personnelle, elle est aussi, indissociablement, l'activité d'un animal social, historique et culturel. Je veux dire par là que la personne humaine n'accède à une connaissance explicite et réfléchie que dans la mesure où elle participe d'une tradition culturelle qui rend possible son activité intellectuelle et qui la conditionne en profondeur. Certes, la saisie des tout premiers principes de la raison, tant dans l'ordre théorique que dans l'ordre pratique, est une saisie immédiate, de soi infaillible, puisque nous avons affaire à des propositions *per se notae*, les fameuses «conceptions communes de l'esprit», chères à Boèce.<sup>2</sup> Mais, dans la ligne même inaugurée par saint Thomas, nous savons mieux que lui aujourd'hui combien la simple formulation de ces principes immédiats est déjà conditionnée par des facteurs linguistiques et culturels. Quoi qu'il en soit, la loi naturelle, d'après saint Thomas, ne se réduit pas aux seuls principes premiers de la raison pratique,

naturelle dans la pensée de Jacques Maritain», *Nova et vetera* (1984), p. 204–228; Z.B. Ra-behevrita, *La loi naturelle chez Jacques Maritain*, Actualité d'une pensée, Etude historique, critique et doctrinale, «Croire savoir, 58», Paris, 2011.

<sup>2</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 2: «Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant, sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt». Sur les propositions *per se notae*, cf. Cf. L. Tuninetti, 'Per se notum'. *Die logische Beschaffenheit des Selsverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, «Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 47», Leiden, 1996.



évidents par eux-mêmes, mais elle inclut aussi certaines conclusions qui découlent directement de ces principes. Or, selon lui, la connaissance de ces préceptes seconds n'est évidente que pour les «sages», car elle suppose une certaine élaboration intellectuelle des notions en jeu.<sup>3</sup> L'explicitation des exigences de la loi naturelle inscrites dans le cœur de l'homme est donc une opération aussi nécessaire qu'elle est risquée. Il n'est pas rare, en effet, que les justes intuitions morales pré-conceptuelles des personnes, celles qui gouvernent souvent leurs choix, soient faussées ou trahies par leur conceptualisation. Vérité consolante, car elle signifie que les personnes valent souvent mieux que leurs discours explicites! Mais vérité à double tranchant, car elle signifie aussi qu'une conceptualisation éthique erronée peut induire un comportement immoral.

L'objectivation des exigences de la loi naturelle suppose donc un contexte culturel favorable. Non pas d'abord une juste théorie éthique mais plutôt un certain *ethos* qui informe et spécifie une culture donnée. J'entends par *ethos* une forme sociale qui résulte de l'interaction entre des comportements reconnus comme exemplaires, des normes sociales et religieuses ou encore des discours éthiques plus élaborés sur ce qu'est une vie belle et bonne. C'est en participant à cet *ethos*, en s'en imprégnant, qu'une personne peut accéder à la connaissance des préceptes de la loi naturelle. Et non pas dans un tête-à-tête solipsiste de la raison individuelle avec elle-même. En effet, cet *ethos* culturel incarne dans le concret de l'existence les exigences de la loi naturelle. Il faut ici insister sur le rôle déterminant des comportements vertueux exemplaires, dans lesquels une culture donnée reconnaît et propose son idéal moral. La vertu étant la droite actualisation des dynamismes de la nature humaine, une vie vertueuse donne à voir ce qu'est une vie humaine réussie. Elle manifeste concrètement les voies de l'épanouissement en acte de la nature humaine; elle «donne forme aux préceptes de la loi naturelle».<sup>4</sup> Dans une ligne analogue, puisque la coutume est à la so-

<sup>3</sup> Sur la distinction principes premiers/préceptes seconds, cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 94, a. 5: «Quantum ad *prima principia legis naturae*, lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad *secunda praecepta*, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet»; A. Vendemiati, *San Tommaso e la legge naturale*, «Studia, 60», Rome, 2011, p. 301-303.

<sup>4</sup> J. Porter, *Nature as Reason, A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids (Michigan), 2005, p. 50. Cf. aussi p. 133: les vertus sont «une sorte de pont entre les racines naturalistes de la moralité et ses formulations culturelles et théoriques spécifiques». En invitant à découvrir la norme morale immanente aux vertus, Porter s'oppose

ciété ce que l'habitus est à la personne,<sup>5</sup> saint Thomas accorde une place déterminante au phénomène socio-culturel de la coutume (*consuetudo*), en particulier quand il traite de la dérivation des lois humaines à partir de la loi naturelle. Il cite par exemple, en *sed contra*, un passage de la *Rhétorique* où Cicéron dégage les trois moments de la constitution de la loi : «La crainte des lois et la religion ont sanctionné les réalités qui proviennent de la nature et ont été approuvées par la coutume».<sup>6</sup> C'est par la médiation de la coutume que l'on passe de la nature à la loi. Ni dans l'élaboration des lois, ni dans la reconnaissance des exigences de la loi naturelle, il n'est donc question d'une déduction abstraite et désincarné des normes, mais d'une attention à ce que vit concrètement le corps social, à la rationalité immanente aux traditions culturelles et morales.

résolument aux interprétations qui réduisent la loi naturelle à l'application des principes de la raison pratique (Finnis, Grisez...). Il ne s'agit pas simplement d'«agir raisonnablement», d'appliquer un idéal univoque de rationalité à l'ensemble des comportements, mais, selon Porter, la diversité des vertus exprime une intelligibilité immanente à l'agir humain antérieurement à sa rationalisation.

<sup>5</sup> La *consuetudo* peut désigner l'habitude ou l'accoutumance de l'individu à un certain comportement mais elle renvoie surtout à la coutume sociale. Dans l'un et l'autre cas, la coutume est, comme la vertu, une «seconde nature», cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 32, a. 2, ad 3: «Id quod est consuetum, efficitur delectabile, in quantum efficitur naturale, nam consuetudo est quasi altera natura». On rapprochera de la notion de coutume celle de «mœurs». Cf., par exemple, Thomas d'Aquin, *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 58, a. 1: «Mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem, nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali». Sur la nature et le rôle de la coutume dans la vie sociale, cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 97, a. 3. Sur la coutume et la loi, cf. D.M. VanDrunen, *Law and Custom, The Thought of Thomas Aquinas and the Future of the Common Law*, New York, 2003; S.P. Grundman, *The Role of 'consuetudo' (Custom) in St. Thomas Aquinas's Philosophy of Law*, Washington, 2005.

<sup>6</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 95, a. 2, s.c.; cf aussi q. 91, a. 3. La description des propriétés de la loi humaine positive par Isidore de Séville (*Etymologiae*, V, c. 21 [PL 82, col. 203]) fait aussi intervenir la coutume, cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 95 a. 3: «Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae (non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis); et secundum humanam consuetudinem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliis morem non gerens»

## 2. L'obscurcissement de la loi naturelle

Ce mode d'accès à la reconnaissance explicite de la loi naturelle à travers l'immersion (critique)<sup>7</sup> de la personne dans une tradition morale déterminée explique que la connaissance de la loi naturelle soit affectée d'un fort coefficient d'historicité puisqu'elle est largement conditionnée par les vicissitudes de l'histoire morale des communautés humaines. Or cette histoire est tout sauf linéaire. Au regard de l'humanisation authentique, c'est-à-dire de l'actualisation des virtualités morales de la nature humaine, l'histoire apparaît comme un lieu ambivalent où d'authentiques progrès coexistent avec de terribles régressions. Par exemple, l'heureuse reconnaissance de l'égalité des droits entre l'homme et la femme coexiste avec le prétendu «droit à l'avortement». Comment comprendre ces reculs de la loi naturelle? A l'a. 6 de la q. 94 de la *Ia-IIae*, saint Thomas se demande justement si la loi naturelle peut être effacée du cœur de l'homme.<sup>8</sup> Dans sa réponse, il reprend la distinction entre d'une part les préceptes premiers de la loi naturelle, évidents en eux-mêmes et de soi connus par tous, et, d'autres part, les préceptes seconds qui dérivent directement des premiers. Les principes premiers, explique-t-il alors, ne peuvent jamais être effacés du cœur de l'homme, du moins considérés sous leur forme générale (la personne humaine a toujours l'obscur conscience que l'homicide est un mal), car leur application concrète peut être entravée par tout ce qui fausse le jugement pratique ultime, à commencer par les passions mauvaises. Par contre, saint Thomas

<sup>7</sup> Si la personne, dans un premier temps, est «socialisée» et «moralisée» dans une culture déterminée qu'elle n'a pas choisie, cette socialisation même la rend capable, dans un second temps, de prendre du recul par rapport à sa propre culture. Une certaine intuition personnelle des principes fondamentaux de la loi naturelle et surtout la confrontation avec d'autres cultures peuvent l'amener à contester certains aspects de sa propre culture au nom des exigences de la loi naturelle.

<sup>8</sup> Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 6: «Ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota, quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinqua principii. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est. Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam apostolus dicit, ad Rom. I».

concède que les préceptes seconds peuvent parfois être effacés du cœur de l'homme et il en donne deux causes. *Primo*, les «mauvaises persuasions (*malae persuasiones*)», c'est-à-dire les erreurs qui vicent le raisonnement pratique. De même que dans l'ordre théorique, l'erreur peut s'introduire même dans un raisonnement qui, de soi, devrait conduire à une conclusion nécessaire, de même, dans l'ordre pratique, l'erreur est possible même dans le cas où la conclusion se rattache nécessairement au principe, comme c'est le cas avec les préceptes seconds de la loi naturelle. *Secundo*, les «mauvaises coutumes (*pravae consuetudines*)» et «les habitus corrompus (*habitus corruptos*)». Les habitus corrompus sont les différents vices personnels qui faussent à la racine le jugement moral puisqu'ils prédisposent et affectionnent le sujet à un comportement déréglé. Quant aux mauvaises coutumes, elles recourent en partie, me semble-t-il, les «structures de péché» de la théologie contemporaine.<sup>9</sup> Il s'agit de conditionnements socio-culturels qui, d'une part, sont les conséquences des péchés personnels au plan social et, d'autre part, favorisent les péchés personnels. A l'a. 6 de q. 94, saint Thomas en donne deux exemples, tirés l'un de la littérature «ethnographique» profane, l'autre de l'Écriture sainte. «Chez certains, signale-t-il, le vol n'était pas considéré comme un péché». L'a. 4 nous avait déjà appris qu'il s'agissait, selon les renseignements fournis par Jules César, des anciens peuples germaniques.<sup>10</sup> Quant à saint Paul, dans la description sans complaisance du monde païen qu'il esquisse au début de l'épître aux Romains, il explique que les «vices contre nature» étaient devenus pour ainsi dire naturels aux païens.<sup>11</sup> Les sociétés qui sont ainsi affectées par des «structures de péché» qui façonnent la mentalité com-

<sup>9</sup> Cf. Jean-Paul II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, n° 36-37; *CEC*, n° 1869: «Les 'structures de péché' sont l'expression et l'effet des péchés personnels. Elles induisent leurs victimes à commettre le mal à leur tour».

<sup>10</sup> Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, *Ia-IIa*, q. 94, a. 4: «Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico».

<sup>11</sup> Saint Thomas mentionne d'autres cas où les coutumes perverses ont laissé s'enraciner dans une culture des comportements contre nature. Il parle ainsi du cannibalisme

mune rendent très difficile à leurs membres d'accéder à une reconnaissance explicite des exigences de la loi naturelle.<sup>12</sup>

Au regard du philosophe, cet obscurcissement de la loi naturelle découle de la faiblesse structurelle de l'homme, situé au confluent tumultueux de la rationalité et de l'animalité. Mais le théologien doit aller plus loin : le conflit de la raison et des passions, la désarticulation de la personne humaine et, par suite, l'obscurcissement de la loi naturelle, sont des conséquences du péché, à commencer par le péché originel. En dernière analyse, c'est le refus de la grâce surnaturelle qui déstabilise la créature dans l'ordre naturel ou qui, à tout le moins, la rend à son instabilité native. Dans la perspective d'une conception séparatiste des rapports entre nature et grâce, on pourrait imaginer que l'ordre naturel réglé par la loi naturelle n'est pas affecté par un péché dans l'ordre surnaturel. Mais c'est une illusion. Car on ne se détourne jamais de Dieu fin dernière de l'ordre surnaturel sans se détourner du même coup de Dieu comme norme de l'ordre naturel. La chose apparaît clairement dans le cas de l'ange. Considéré au seul plan naturel, l'ange est impeccable. Il ne s'écarte jamais de la loi naturelle. Mais l'invitation divine à la vie surnaturelle, qui impliquait pour l'ange, comme pour nous, la «pâque» de la foi, a de quelque manière «déséquilibré» la créature angélique. Elle l'a placée dans une situation où, en même temps que le bien supérieur et inappréciable de l'amitié trinitaire, le péché devenait par accident possible. Or, expliquent les théologiens, ce refus de la vocation surnaturelle est aussi un péché contre la loi naturelle.<sup>13</sup> Pourquoi? Parce que la loi naturelle, du fait qu'elle prescrit d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, exige une disponibilité radicale, une

ou des perversions sexuelles, cf. *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 31, a. 7: «Contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi, vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui, delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam»; *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 1: «Ponit tres modos secundum quos aliqui fiunt bestiales. Quorum primus est ex conversatione gentis, sicut apud barbaros qui rationabilibus legibus non reguntur, propter malam convivendi consuetudinem aliqui incidunt in malitiam bestialem».

<sup>12</sup> Cf. G.T. Doolan, «The Relation of Culture and Ignorance to Culpability in Thomas Aquinas», *The Thomist* 63 (1999), p. 105-124.

<sup>13</sup> Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, d. 43, a. 1, n° 24-55 (ed. Solesmes, t. 4, Paris – Tournai – Rome, 1946, p. 697-708).

«ouverture» constante, à la volonté de Dieu sous quelque forme qu'elle se manifeste. De sorte qu'en se détournant de Dieu dans l'ordre surnaturel, le pécheur fausse aussi nécessairement son rapport à l'ordre naturel. En refusant la divinisation, l'homme se déshumanise. Il est «blessé même dans l'ordre naturel (*vulneratus etiam in naturalibus*)».<sup>14</sup> Il s'en suit que la restauration d'un juste rapport à la loi naturelle (et d'abord d'une pleine connaissance de ses exigences) passe par la grâce de Jésus-Christ, *gratia sanans*.

### 3. L'intégration de la loi naturelle dans la loi révélée

L'histoire de la reconnaissance par les hommes des exigences de la loi naturelle a donc partie liée avec l'histoire du salut. Or, dans la vision de l'économie du salut qui est la sienne (et qui peut se revendiquer, par exemple, de la théologie des premiers chapitres de la *Genèse*), saint Thomas considère qu'à partir d'Adam le péché est allé se multipliant, entraînant un obscurcissement toujours plus épais de la loi naturelle parmi les hommes. Dans cette perspective, il fait sien un thème classique, déjà attesté chez les Pères:<sup>15</sup> Dieu a donné

<sup>14</sup> Le péché originel non seulement a fait perdre à Adam et à sa descendance les dons surnaturels gratuits qui définissent la justice originelle, mais il a aussi blessé l'homme dans sa nature, de sorte que l'homme est moins homme après le péché. Une glose sur l'évangile du bon samaritain résume cette position: l'homme tombé dans le péché «est dépouillé des dons gratuits et blessé dans sa nature». Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 85, a. 1, s.c. 1: «Sicut dicitur Luc. X, 'homo descendens a Ierusalem in Iericho, idest in defectum peccati, expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus', ut Beda exponit. Ergo peccatum diminueat bonum naturae»; *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 2, s.c. 1 (p. 742); d. 30, q. 1, a. 1, ad 3 (p. 768); *Q. de malo*, q. 5, a. 5, arg. 11 (p. 140a).

<sup>15</sup> Cf. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 1 («*Corpus christianorum*, series latina, 39», p. 708): «Par la main du Créateur, la Vérité a écrit, au fond de nos cœurs, ces paroles: 'Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse'. Personne ne pouvait ignorer ce principe, même avant que fût donnée la loi, car il devait servir à juger ceux-là mêmes à qui la loi n'avait pas été donnée. Mais, afin d'empêcher les hommes de se plaindre, et de dire qu'il leur avait manqué quelque chose, on écrivit aussi sur des tables ce qu'ils ne lisaient plus dans leurs cœurs. Ce n'est pas qu'ils ne le possédaient pas comme écrit, c'est qu'ils ne voulaient pas le lire. On plaça donc sous leurs yeux ce qu'ils seraient obligés d'apercevoir dans leur conscience : la voix que Dieu lui fit entendre au dehors, força l'homme à rentrer en lui-même (Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: 'Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri'. Hoc et antequam lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicarentur et quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia videre cogerentur; et quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est)».

aux hommes une loi écrite sur la pierre pour remédier à l'oubli de la loi naturelle inscrite dans les cœurs. Au début de l'état de la loi de nature, l'homme était encore capable de déchiffrer, tant bien que mal, le message de la loi naturelle gravé en son cœur, mais au terme, le péché se multipliant, il en était devenu incapable. Voilà pourquoi Dieu le lui a proposé sous une autre forme, celle d'une loi extérieure positivement révélée,<sup>16</sup> dont le noyau est constitué par ce résumé des exigences de la loi naturelle qu'est le Décalogue.<sup>17</sup> Pour justifier que Dieu ait jugé bon de révéler des vérités morales qui sont pourtant accessibles de droit à la raison, saint Thomas recourt à un raisonnement analogue à celui par lequel il explique la nécessité d'une révélation des vérités naturelles concernant Dieu.<sup>18</sup> L'analogie est d'ailleurs explicite dans l'ad 2 de l'a. 2 de la q. 99 de la *Ia-IIae*:

<sup>16</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1: «Necessarium fuit ea quae naturalis ratio dictat, quae dicuntur ad legem naturae pertinere, populo in praeceptum dari, et in scriptum redigi [...] quia per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato praecipitabantur, jam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat» ; *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 5, ad 1: «Lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturae, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat, vel quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat»; q. 98, a. 6: «Ex parte vero bonorum, lex data est in auxilium. Quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum»; q. 100, a. 5, ad 1: «Fuit autem dandum praeceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum, non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat»; *IIIa*, q. 60, a. 5, ad 3: «Sicut in statu legis naturae homines, nulla lege exterius data, solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur. Postmodum vero necesse fuit etiam exterius legem dari, tum propter obscurationem legis naturae ex peccatis hominum ; tum etiam ad expressiorem significationem gratiae Christi, per quam humanum genus sanctificatur».

<sup>17</sup> Le Décalogue constitue le cœur des préceptes moraux de la Loi et correspond aux exigences de la loi naturelle, cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 100.

<sup>18</sup> Sur la nécessité de la révélation de certaines vérités naturelles sur Dieu. Cf. Thomas d'Aquin, *Q. de ver.*, q. 14, a. 10; *CG*, I, c. 4; *Sum. theol.*, *Ia*, q. 1, a. 1; *Ia-IIae*, q. 2, a. 4...; P. Synave, « La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin », dans: *Mélanges Mandonnet*, I, Paris, 1930, p. 327-370. Dans cette question, saint Thomas emprunte beaucoup d'éléments à Maïmonide, *Guide des égarés*, I, c. 34 (trad. Munk, t. 1, p. 118-130), tout en les insérant dans sa problématique propre. Cf. A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, Un dialogue exemplaire*, Paris, 1988, p. 194-198. On notera toutefois que, lorsqu'il s'agit de la révélation des vérités proprement morales, saint Thomas insiste davantage sur l'obstacle historique du péché que sur les pesanteurs structurelles de la nature humaine.

Ce n'est pas seulement là où la raison est impuissante, c'est aussi là où la raison humaine rencontre de fait un obstacle, qu'il convenait que la loi divine pourvoie à l'humanité. Or, en ce qui concerne les préceptes moraux, la raison humaine ne pouvait se tromper sur les préceptes les plus généraux de la loi naturelle dans leur teneur universelle, bien que l'accoutumance (*consuetudo*) au péché troublât son regard dans le détail de l'action. Sur les autres préceptes moraux qui sont comme des conclusions dérivant des principes généraux de la loi naturelle, la raison de beaucoup s'égarait au point de juger licite des choses qui sont mauvaises de soi. Il fallait donc, contre ces deux sortes de défaillances, venir en aide à l'homme par l'autorité de la loi divine. De même aussi, parmi les objets proposés à notre foi, il y a non seulement ce que la raison ne peut atteindre (comme que Dieu soit trine), mais il y a aussi ce que la droite raison peut atteindre (comme que Dieu soit un), de façon à éviter une erreur de raison humaine qui se produisait chez beaucoup.<sup>19</sup>

Mais la Révélation ne se contente pas de rappeler les exigences de la loi naturelle sous la forme de commandements explicites. Conformément à la nature même de la connaissance humaine, elle les incarne aussi et elle les donne à voir dans un *ethos* historique. *Verbo et exemplo*. Tout d'abord dans l'*ethos* du peuple élu, dont les mœurs sont façonnées par la pratique d'une Loi toute de sagesse. Ensuite et surtout, lorsque vint la plénitude des temps, en la personne même de Jésus-Christ. Car, le Fils, *Logos* et Loi éternelle, est devenu en s'incarnant dans notre humanité la Loi vivante, la norme suprême pour toute éthique. «En sa personne, Jésus-Christ donne à voir une vie humaine exemplaire, pleinement conforme à la loi naturelle. Il est le critère ultime pour déchiffrer correctement quels sont les désirs naturels authentiques de l'homme, quand ils ne sont pas occultés par les distorsions introduites par le péché et

<sup>19</sup>Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 99, a. 2, ad 2: «Legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universalī, sed tamen, *propter consuetudinem peccandi*, obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest, ut Deum esse trinum; sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum; ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis».



les passions dérégées».<sup>20</sup> Bien plus, dans le Christ, les exigences de la loi naturelle sont non seulement rendues visibles mais elles deviennent aussi susceptibles d'être réalisées en raison du don la grâce de l'Esprit saint, Loi nouvelle. Vivant de l'Esprit de Jésus-Christ et pratiquant la *sequela Christi*, la communauté chrétienne, l'Eglise, incarne dans l'histoire cet *ethos*.<sup>21</sup>

Mais le problème soulevé dans l'introduction semble dès lors retrouver toute son acuité. Prétendre que la loi naturelle trouve sa réalisation parfaite dans le Christ, n'est-ce pas la «re-confessionaliser» et, par conséquent, lui interdire de jouer un rôle médiateur dans une société pluraliste en quête d'une éthique universelle?

En fait, il faut prendre acte que, par sa nature même, la loi naturelle est ouverte à une pluralité de réalisations historiques concrètes. Elle n'est pas, en effet, un code tout fait de prescriptions, mais elle indique les grandes lignes normatives d'une humanisation authentique.<sup>22</sup> Certes, la loi naturelle comporte un socle négatif commun. Par exemple, l'interdiction du suicide, dans la mesure où il contrarie directement le dynamisme qui porte tout sujet à conserver, défendre et développer son être conformément à sa nature.<sup>23</sup> Mais

<sup>20</sup> Cf. Commission théologique internationale, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, n° 105.

<sup>21</sup> En raison de l'intégration de la loi naturelle dans la loi nouvelle, le Magistère de l'Eglise revendique une authentique autorité dans l'interprétation de la loi naturelle, cf. Paul VI, Encyclique *Humanae vitae*, n° 4: «Aucun fidèle ne voudra nier qu'il appartient au Magistère de l'Eglise d'interpréter aussi la loi morale naturelle. Il est incontestable, en effet, comme l'ont plusieurs fois déclaré Nos Prédécesseurs, que Jésus-Christ, en communiquant à Pierre et aux apôtres sa divine autorité, et en les envoyant enseigner ses commandements à toutes les nations, les constituait gardiens et interprètes authentiques de toute la loi morale: non seulement de la loi évangélique, mais encore de la loi naturelle, expression elle aussi de la volonté de Dieu, et dont l'observation fidèle est également nécessaire au salut».

<sup>22</sup> Cf. J. Porter, *Nature as Reason*, p. 340: «La théorie thomiste de la loi naturelle identifie dans la nature humaine, considérée comme telle, des constantes qui ont une signification morale. Il est impossible d'établir un code moral déterminé et pourtant universellement contraignant sur la base de ces constantes».

<sup>23</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 2: «Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse *secundum suam naturam*. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur». Il faut noter que la mise en œuvre de ce dynamisme de conservation doit être «conforme à la nature» du sujet en question, c'est-à-dire qu'elle doit tenir compte de la hiérarchie des inclinations qui définissent la nature du sujet. Sur le suicide comme contraire à la loi naturelle, cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 64, a. 5.

les manières d'actualiser positivement ce dynamisme sont multiples et variées. Il y a là une marge d'indétermination qui justifie un certain pluralisme dans la mise en œuvre de la loi naturelle. Cette plasticité de la loi naturelle explique qu'elle puisse se réaliser selon une modalité spécifiquement chrétienne.<sup>24</sup> Ainsi, Jésus-Christ manifeste, *verbo et exemplo*, que la manière la plus authentiquement humaine d'honorer le dynamisme du développement de son être peut être de donner sa vie par amour pour ses amis... Paradoxe certes, mais non pas contradiction, car la charité est effectivement la forme la plus haute d'existence pour une créature spirituelle. Contre tout séparatisme entre nature et grâce, il faut donc tenir que la loi naturelle n'est pas un système moral déjà parfaitement constitué au plan naturel et que la Révélation viendrait simplement rappeler et confirmer de son autorité. Au contraire, la foi doit informer en profondeur la manière dont le chrétien met en œuvre les orientations de la loi naturelle. Il n'y a donc pas à craindre une naturalisation de l'éthique chrétienne *via* la référence à la loi naturelle. Mais, contre tout surnaturalisme, il faut aussi tenir que les exigences universelles de la loi naturelle sont antérieures à l'ordre de la grâce et conservent sous la grâce leur cohérence et leur autonomie.<sup>25</sup>

Concluons avec le bx Jean-Paul II. La loi naturelle, dit-il, d'une part, entretient «un lien fondamental avec la loi nouvelle de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus et, d'autre part, offre une large base de dialogue avec les personnes d'autre orientation ou formation, en vue de la recherche du bien commun».<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cf. J. Porter, *Nature as Reason*, p. 339: «La nature humaine offre un ensemble de points de départ pour l'action et la réflexion et ils ne sont pas simplement 'prévenus' par les considérations théologiques. Cependant, ils doivent recevoir une direction et une forme de la réflexion théologique pour devenir une éthique chrétienne adéquate».

<sup>25</sup> Cf. Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, n° 112: La Loi nouvelle de l'Évangile inclut, assume et accomplit les exigences de la loi naturelle. Les orientations de la loi naturelle ne sont donc pas des instances normatives extérieures par rapport à la Loi nouvelle. Elles en sont une partie constitutive, bien que seconde et toute ordonnée à l'élément principal, qui est la grâce du Christ». Cf. Thomas d'Aquin, *Quodlibeta*, IV, q. 8, a. 2 : «La loi nouvelle, loi de liberté, est constituée des préceptes de la loi naturelle, des articles de foi et des sacrements de la grâce (Lex nova, quae est lex libertatis [...] est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae)».

<sup>26</sup> Jean-Paul II, *Discours du 18 janvier 2002* (AAS 94 [2002], p. 334).



- ▶ ILLUMINARE CON LA VERITÀ DEL VANGELO NEL CONTESTO ATTUALE •  
ENLIGHTENING THE CURRENT CONTEXT WITH THE TRUTH OF THE  
GOSPELS



# TROIS NOTES SUR LES TEXTES DE S. THOMAS AU SUJET DE LA FOI THÉOLOGALE

■ ROBERT WIELOCKX

Pouvant supposer connues les descriptions célèbres de la théologie de S. Thomas sur la foi théologale de la part de maîtres renommés comme J. Alfaro, R. Aubert *et al.*, on se limitera ici à quelques notes relatives aux trois points suivants.<sup>1</sup> 1. Ayant souscrit en I *Sent.* à la thèse selon laquelle les articles de foi sont évidents («per se noti») aux yeux du croyant, Thomas est rapidement passé, depuis III *Sent.*, à enseigner définitivement la thèse formellement contraire. 2. A la différence de ce que H. Bouillard a estimé avoir montré, Thomas a connu depuis III *Sent.* la réfutation augustinienne (*De praedestinatione sanctorum*) du semi-pélagianisme et enseigne, dès la même époque, que non seulement la foi en général, mais aussi et plus précisément le début de la foi chrétienne est don de la grâce. 3. Depuis la *Summa contra Gentiles* III, quand Thomas cite volontiers le *De bona fortuna* (extrait de deux chapitres des œuvres d'Aristote consacrées à l'éthique), il éprouve visiblement une véritable joie à pouvoir mettre sous le nom du Philosophe la conviction selon laquelle la causalité divine est antérieure (non chronologiquement, mais logiquement) à l'agir humain volontaire spontané, soit naturel soit surnaturel, cet agir spontané étant lui-même «antérieur» à l'agir volontaire délibéré.

## I. De «principes évidents» (I *Sent.*) à «principes crus» (III *Sent.*)

### *Rupture avec la position de Guillaume d'Auxerre*

Il y a lieu de prendre acte d'un changement de position considérable advenu après la révision de I *Sent.* et dès la première rédaction de III *Sent.*

Dans le prologue de I *Sent.*, a. 3, qc. 2, ad 2, première version, Thomas soutient la thèse connue pour avoir été celle de Guillaume d'Auxerre, selon laquelle les articles de foi sont évidents «per se noti» pour le croyant. La version revue fut insérée dans l'*exemplar* universitaire parisien en marge et en parallèle avec l'Ad 2 et, suite à cet emplacement, fut insérée par les copistes de l'*exemplar* immédiatement après l'Ad 1, au lieu de suivre immédiatement la fin de

<sup>1</sup> Les abréviations I *Sent.*, respectivement II *Sent.* et III *Sent.* signifient: commentaire de Thomas sur le livre I (respectivement II ou III) des *Sentences* de Pierre Lombard.

l'Ad 2 où est clairement sa place. D'après son incipit «Vel dicendum», la version revue se présente comme une authentique alternative à la première version de l'Ad 2 et n'entend donc pas, dans l'esprit de l'auteur, renoncer à la version d'origine de cet Ad 2. Thomas ne condamne donc pas, dans cette version revue, la thèse de Guillaume d'Auxerre à laquelle il avait commencé par adhérer apparemment sans nulle perplexité.

La thèse soutenue dans la première version et tolérée à titre d'alternative dans la révision doit bien apparaître «ahurissante» à la lumière de l'enseignement constant et ferme mais postérieur de Thomas. Il n'y donc pas de quoi être surpris que la première thèse n'ait pu se maintenir. Elle est formellement contredite depuis III *Sent.* (vers 1254–1255) et elle reste abandonnée pendant tout le reste des œuvres postérieures: le *Super Boetium* (vers 1257–1259), la *Lectura romana super I Sent.* (vers 1265–1268), la *Summa theologiae* (1265–1273) etc.

En III *Sent.*, Thomas met en avant sa théorie de la foi (respectivement de la théologie qui en est une fonction) comme science subalterne de la science bienheureuse. Et il n'y a rien qui fasse disparaître le caractère de non-vision dans cette foi caractéristiquement ambivalente. Certes, pour autant que son objet formel est concerné, cette foi se situe dans une sorte de communion avec l'évidence, car elle est infuse par Dieu et elle a comme objet formel, empreignant tout autre objet cru, la Première Vérité qui, évidemment, est exhaustivement connue par Dieu, puisque connu et connaissant coïncident dans de la connaissance divine. Cependant, quant à la façon de recevoir cet objet formel, cette même foi ne s'appuie aucunement sur Dieu en tant que vu, mais bel et bien sur Dieu en tant qu'il fait embrasser les articles de la foi chrétienne comme *supposés et crus* et, par là, habilite et incline à aller jusqu'au bout des conséquences découlant de ces articles. «Unde fides nostra ita se habet ad rationem diuinam qua Deus cognoscit sicut se habet fides illius qui supponit principia subalternate scientie a scientia subalternante, que per propriam rationem illa probavit».<sup>2</sup>

Peu avant, dans la d. 23, Thomas en vient à nier en termes formels ce qu'il récuse de nier dans la révision de I *Sent.*, à savoir que pour le croyant les articles de foi sont évidents: «per se noti». Après s'être prononcé sur celui qui connaît par intuition et sur celui qui est en possession de l'inférence scientifique, il en vient à définir ce qui caractérise celui qui croit. A la différence de celui qui connaît intuitivement et de celui qui conclut scientifiquement, celui qui croit, en tant que tel, n'est pas conduit à rejoindre par son intelligence

<sup>2</sup> III *Sent.*, d. 24, q. un., a. 2, sol. 2, ad 3.

l'évidence de ses principes, ceux qu'on ne peut connaître comme évidents sans en connaître, du fait même, la vérité: «Credens autem habet assensum simul et cogitationem, quia intellectus ad principia per se nota non perducitur».<sup>3</sup> Et il ajoute immédiatement cette précision notable toujours au sujet du «credens»: «Vnde, quantum est in se, adhuc habet motum ad diuersa, sed ex extrinseco terminatur ad unum, scilicet ex uoluntate».<sup>4</sup>

Encore dans la dist. 23, Thomas insiste, en des formules méritant d'être citées à leur tour: «Sed quia uoluntas hoc modo non determinat intellectum ut faciat inspici que creduntur sicut inspiciuntur principia per se nota uel que in ipsa resoluuntur, sed hoc modo ut intellectus firmiter uni adhereat, ideo certitudo que est a scientia et intellectu est ex ipsa euidencia eorum que certa esse dicuntur, certitudo autem fidei est ex firma adhesionem ad id quod creditur».<sup>5</sup>

Il ne peut être un hasard que les images de la «lumière» sont nettement sur la retraite lorsque Thomas rédige son traité de la foi en III *Sent.* Dans son livre justement célèbre sur la théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle, M.-D. Chenu s'est contenté parfois de mettre en évidence des passages d'où ressort à première vue un parallélisme sans nuances entre la lumière qu'est l'intellect agent et la lumière qu'est la foi infuse, comme d'ailleurs entre les principes scientifiques éclairés par celui-là et les articles de foi illuminés par celui-ci. M.-D. Chenu citait ce passage-ci: «lumen infusum quod est habitus fidei manifestat articula sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter cognita».<sup>6</sup> On se tromperait cependant si on perdait de vue le caractère habituellement relativisant du «sicut» thomasien et si on voulait voir dans ce passage une preuve de ce que Thomas considère ici les articles

<sup>3</sup> III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1. Déjà en III *Sent.*, d. 24, q. un., a. 2, sol. 1, on lit: «Nec iterum ea quae sunt fidei, ad principia visa reducere demonstrando possumus».

<sup>4</sup> Un lieu parallèle dans le *De ueritate*, q. 14, a. 1 ne manque pas d'intérêt (cité selon l'orthographe adaptée): «Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex equo: non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex uoluntate, ut dictum est; sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his que credit quamuis eis firmissime assentiat: quantum enim est ex se ipso non est ei satisfactum nec est terminatus ad unum sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captiuatus quia tenetur terminis alienis et non propriis: II Cor. x «in captiuitatem redigentes omnem intellectum» etc.; inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamuis non in intelligente uel sciente».

<sup>5</sup> III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3.

<sup>6</sup> III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4; M.-D. Chenu, *La théologie*, p. 65.



de foi comme «manifestes». Le contexte de cet Ad 4 mérite d'être pris en considération, pour les trois nuances précises qu'il impose au texte sur lequel M.-D. Chenu s'était appuyé.

D'abord, Thomas ne perd pas de vue que la foi peut être dite «argumentum» pour cette raison précise qu'elle est avant-goût de la vision future, dans laquelle la vérité est connue de façon pleine: «<Fides> potest dici argumentum in quantum est prelibatio future uisionis, in qua ueritas plenarie cognoscitur». «Connaître» ne doit donc pas signifier «connaître pleinement».

Deuxième nuance: dans cet Ad 4, où toute son attention se concentre sur le sens à donner à la foi en tant qu'elle peut être dite «argumentum» (cf. Hébr 11,1 selon la Vulgate), Thomas a intérêt à accentuer tout ce qui fait part du côté «argumentatif» ou «ratiocinant» de la démarche croyante. Et, du coup, bien loin de simplement mettre sur pied d'égalité les principes naturels et les articles de foi en tant que tous deux jouissent de la faveur d'une irradiation directe de la lumière, qu'il soit l'intellect agent ou la lumière infuse, Thomas met l'accent ailleurs. Il compare ici principes naturels et articles de foi en tant que tous deux ont la vertu de se prolonger jusque dans leurs conséquences respectives. Et puisque ce prolongement trouve son milieu naturel dans le travail proprement discursif de la raison, Thomas n'hésite aucunement à comparer, d'une part, le rapport entre la lumière (intellect agent ou lumière infuse) et les principes respectifs (principes de raison ou articles de foi) avec, d'autre part, le rapport reliant ces principes à leurs conclusions respectives. C'est précisément pour autant que la lumière infuse se rapporte aux articles comme ceux-ci se rapportent à leurs conclusions théologiques que ce n'est pas simplement les articles, mais que c'est proprement aussi la foi infuse elle-même à mériter le nom de «argumentum»: «Ipsium lumen quo manifestantur principia sicut principiis manifestantur conclusiones, potest dici argumentum ipsorum principiorum». Dans ces conditions, puisque non seulement les conclusions mais aussi les principes (qui ne pourraient d'ailleurs être principes sans conduire à leurs conclusions) tiennent du travail ratiocinant et argumentatif, il n'y a rien d'étonnant que de tels principes ne puissent prétendre à une équivalence simple avec les principes évidents, ceux-ci contraignant ceux qui les connaissent à en saisir immédiatement la vérité.

Il y a dans cet Ad 4 une troisième donnée importante qui impose une nuance décisive aux parallélismes trop simples entre principes rationnels et articles de foi. Au tout premier début de cet Ad 4, Thomas définit lui-même le sens du mot «manifeste» qui, pris sans la prudence requise, risquerait de faire entendre que, dans les propositions où ce mot figure, Thomas affirme que les articles de foi sont évidents aux yeux du croyant. Un argument, dit-

il, est un processus de la raison allant des choses connues à celles qui sont inconnues et qu'il s'agit de tirer au clair: «argumentum est processus rationis de notis ad ignota manifestanda». Et non content de cette définition, il en éclaire le sens par cette autre, tirée de Boèce: un argument, c'est une raison qui fait foi d'une chose douteuse: «ratio rei dubie faciens *fidem*». C'est, de définition en définition, finalement la «foi» qui finit par définir la «manifestation». Et, corrélativement, c'est celle-ci, qui, au lieu d'imposer sans plus son régime de «clarté», se voit déterminée, en définitive, par le sens lui venant de ce clair-obscur caractéristique de l'adhésion de la foi chrétienne.

## II. Aussi le début de la foi est don de la grâce

### *Le De praedestinatione sanctorum d'Augustin cité depuis III Sent.*

Dans un livre par ailleurs remarquable *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin*, H. Bouillard a émis l'hypothèse selon laquelle Thomas, au début de sa carrière, n'avait pas connu directement le *De praedestinatione sanctorum* d'Augustin, mais que, plus tard, il l'aurait lu et en aurait connu des sections étendues et importantes.<sup>7</sup> On examinera et évaluera ici cette hypothèse en deux étapes. Dans la première, on l'examine et critique dans la forme dans laquelle Bouillard l'a exposée. Dans la seconde, on ajoute une contre-épreuve concernant spécialement à la citation, constatée pendant toute la carrière de Thomas, du fameux passage du *De praedestinatione sanctorum* XV, 31: «ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia ille homo ab initio suo factus est Christus».

#### 1. *Déjà selon III Sent., le premier acte de foi chrétienne est le fruit de la grâce*

La pensée de Thomas selon laquelle le début de la foi est grâce divine dans le libre arbitre humain n'est pas absente de III *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad

<sup>7</sup> H. Bouillard, *Conversion*, 1944, surtout p. 113. Selon M. Paluch, *Saint Augustin et saint Thomas*, 2002, pp. 641-647, l'usage du *De praedestinatione sanctorum* dans les diverses étapes de la carrière de Thomas serait un bon exemple du *procès* d'approfondissement à travers lequel Thomas aurait assimilé les œuvres d'Augustin. Avant le *De Veritate*, q. 14, il serait peu présent et connu de façon uniquement indirecte, tandis que plus tard il paraîtrait deux fois plus et directement. La thèse est fondée sur une statistique quantitative limitée aux mentions explicites du titre de l'œuvre augustiniennne dans les textes de Thomas. Cette façon de procéder est fondamentalement basée sur des arguments *e silentio*. De fait, à cause de cette attention exclusive aux citations expresses du nom de l'auteur et du titre de l'ouvrage, elle prête peu d'attention à la qualité et au poids contextuel des citations anonymes, mais réelles.

1, duquel Bouillard a présenté une lecture rapide et contredite par l'évidence contextuelle. Cet auteur, qui commence par dire: «Il n'est pas nécessaire que les actes par lesquels l'homme se prépare à la grâce dépassent la nature humaine» (avec renvoi à II *Sent.*, d. 28, q. un., a. 4), continue tout de suite ainsi: «Une fois qu'on connaît par la prédication ou par une révélation intérieure les vérités à croire, il est au pouvoir du libre arbitre de passer à l'acte de foi» et il conclut sans autre forme d'argument en suggérant une différence entre l'enseignement de Thomas et celui d'Augustin: «Or, saint Augustin enseignait contre les semi-pélagiens que l'adhésion à la prédication évangélique, quoique libre, est un don de Dieu». <sup>8</sup> Le contexte fourni dans cette qc. 1 par Thomas lui-même n'appuie ni l'idée d'un pareil pouvoir du simple libre arbitre ni celle d'un enseignement opposant Thomas à la réfutation de la position semi-pélagienne de la part d'Augustin. En effet, l'Ad 1 de cette qc. 1 se comprend uniquement si on a commencé par prendre connaissance de son contexte, à savoir: de l'argument (arg. 1) auquel l'Ad 1 fournit précisément la réplique. Or, après l'articulation du titre de la qc. 1 «Videtur quod fidem esse explicitam non sit de necessitate salutis», le premier argument se lit ainsi: «Ad salutem enim sufficit gratia et liberum arbitrium. Sed ad explicationem fidei non sufficit habitus gratuitus fidei infusus, nec etiam liberum arbitrium gratia informatum, sed oportet quod adveniat doctrina fidei determinans, quia fides ex auditu est, Rom. x, 17. Ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis». A norme du contexte immédiat, il est évident que Thomas ne pense pas dans l'Ad 1 à un libre arbitre exempt de la grâce, plus spécialement de cette grâce qui consiste dans l'habitus gratuit de foi infuse et dans le libre arbitre empreint (*informatus*) de cette grâce. Il est pareillement obvie que, dans la réponse à l'argument, Thomas explique expressément que «la spécification des choses nécessaires au salut ou bien est pourvue à l'homme par Dieu à travers la prédication de la foi, comme il est patent dans le cas de Corneille (*Actes* 10) ou bien par révélation et, cette spécification étant supposée, il est dans le pouvoir du libre arbitre de passer à l'acte de foi». Non seulement donc, quand il s'agit de foi chrétienne explicite, les prévenances divines comme la prédication ou la révélation conditionnent l'acte du libre arbitre. Mais l'arbitre lui-même qui est rendu capable de passer à un tel acte de foi chrétienne explicite n'est pas un libre arbitre pur et simple, mais il est empreint (*informatus*) de l'habitus de la foi infuse.

Puisque, par ailleurs, la prédication ou la révélation dont il s'agit ici dénotent non pas les conditions génériques de la foi, mais exactement parlant

<sup>8</sup> H. Bouillard, *Conversion*, pp. 102-103.

celles du premier acte à travers lequel commence la foi chrétienne en tel ou tel chrétien comme dans le cas de Corneille, on ne voit vraiment pas pourquoi il serait possible de trouver dans ce texte une opposition à l'enseignement d'Augustin contre les semi-pélagiens, caractérisé par l'insistance sur le fait que non seulement la foi en général, mais plus précisément aussi le début de la foi est l'œuvre de la grâce divine et de la volonté humaine.

Il est utile de se rappeler que, dans le contexte même de III *Sent.*, d. 25, plus précisément dans l'*expositio textus*, Thomas confirme ce qu'il enseigne dans la q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 au sujet de la grâce de la foi infuse opérant dans la foi de Corneille: «Sciendum quod Cornelius habebat fidem explicitam de mysterio incarnationis, quamvis suffecisset ei ad salutem etiam si de hoc fidem implicitam habuisset. Sed non habebat fidem distinctam de tempore incarnationis. Et ideo, quia hoc iam incipiebat esse necessarium ad salutem, missus fuit Petrus ad eum instruendum». La position que Thomas a prise aussi dans la *Summa theologiae* est donc bien loin d'avoir attendu la fin de sa carrière pour se faire jour.<sup>9</sup>

En renvoyant à II *Sent.*, d. 28, q. un., a. 4, H. Bouillard a fait référence à un texte où Thomas commence par distinguer entre providence divine pourvoyant «gratuitement» à toutes créatures ce qui leur convient, d'une part, et quelque «don habituel» reçu dans l'âme, d'autre part, et où il finit par estimer que l'homme est capable de se préparer de son seul libre arbitre à entrer en possession de la grâce sanctifiante («gratum faciens»). Avant d'en inférer que, dans III *Sent.* aussi (d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1, et *expositio textus*) Thomas a maintenu la position prise en II *Sent.*, il aurait fallu montrer trois choses. Pour commencer, il aurait fallu montrer que le passage de II *Sent.* et celui de III *Sent.* parlent d'un même sujet sous le même aspect, ce qui n'est pas forcément le cas, étant donné que la *préparation* à une grâce (II *Sent.*) ne coïncide pas encore avec l'*infusion en acte de cette grâce* (III *Sent.*). Ensuite, même si on pouvait par pure hypothèse admettre que les deux passages traitent d'un même sujet sous le même aspect, il aurait encore fallu montrer que, après la publication de I-II *Sent.* et avant celle de III *Sent.*, Thomas n'a pu changer d'avis concernant des points considérables d'enseignement. Or, pour s'en tenir à un exemple, on a montré ici même (cf. I), que III *Sent.* contredit formellement les analyses présentées dans I *Sent.* au sujet du statut épistémologique des articles de foi. Enfin et surtout, il aurait fallu montrer

<sup>9</sup> III, q. 69, a. 4, ad 2: «Ita etiam ante baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam et uirtutes per fidem Christi et desiderium baptismi, implicite uel explicite, postmodum tamen in baptismo maiorem copiam gratie et uirtutum consequuntur».

ce qui, de fait, est impossible à montrer, à savoir: que Thomas *n'a pu* écrire ce qu'il écrit de fait bien lisiblement en III *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 et, dans la même distinction aussi, dans l'*expositio textus*: quand Corneille a été habilité pour passer à son premier acte de foi explicite en la venue déjà réalisée du Messie, c'est en vertu d'abord d'un libre arbitre empreint de la grâce de foi infuse et explicite dans la venue du Messie et c'est ensuite en vertu de la grâce de la prédication de Pierre informant Corneille de ce que la venue du Messie est désormais chronologiquement désignable dans le ministère déjà advenu de Jésus-Christ.

Du reste, à peu de pages de distance, Bouillard lui-même est de l'avis que Thomas, dans son *Quodlibet* I, a. 7, ait correctement compris l'enseignement précis des semi-pélagiens comme aussi celui qu'Augustin leur oppose.<sup>10</sup> L'opinion semi-pélagienne est décrite par Bouillard en ces termes: «les semi-pélagiens admettaient, il est vrai, que l'homme sans la grâce ne peut même pas commencer une œuvre bonne, loin de pouvoir l'achever. Mais ils entendaient par *opus bonum* l'œuvre inspirée par la charité, que le Saint-Esprit seul répand dans les cœurs. Ils ajoutaient, et c'est là qu'ils s'opposaient aux derniers enseignements d'Augustin, que la nature humaine n'est pas si corrompue ni débilitee qu'elle ne puisse et ne doive vouloir sa guérison et prendre l'initiative de croire. A ceux qui désiraient le don de Dieu et qui croient, Dieu donne le Saint-Esprit. Ils obtiennent par lui l'accroissement de leur foi et leur guérison complète».<sup>11</sup> Faisant ensuite référence au *Quodlibet* I, a. 7, de Thomas, Bouillard ajoute immédiatement: «On voit qu'en termes un peu différents, saint Thomas a caractérisé de façon suffisamment exacte l'erreur des semi-pélagiens. Ils enseignent, selon lui, que le commencement de l'œuvre bonne vient de l'homme lui-même et non de Dieu. Mais l'*initium boni operis* consiste, selon sa manière de parler, dans le consentement du libre arbitre à la foi: il est synonyme d'*initium fidei*».<sup>12</sup> Mais, en admettant que le consentement du libre arbitre à la foi est synonyme de l'*initium fidei* dans le *Quodlibet* I, a. 7, on ne voit pourquoi le consentement du libre arbitre de Corneille, dont Thomas traite en III *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, arg. 1 et ad 1 et dans l'*expositio textus* de la même distinction, ne soit pas à considérer, lui aussi, comme *initium fidei*. Selon le témoignage exprès du texte, un tel consentement est précédé non seulement par la grâce de l'enseignement explicite de la foi ou d'une révélation divine.

<sup>10</sup> H. Bouillard, *Conversion*, pp. 106-107.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

Ce consentement est aussi empreint (*informatus*) de l'infusion de l'habitus de la foi et il est ainsi le fait du libre arbitre de Corneille qui, par les grâces, est rendu capable de passer *pour la première fois*, après prédication ou révélation, à l'acte de foi expressément chrétienne.

Après avoir argumenté, sans preuve et en négligeant les textes à enseignement évident, que, entre ses premières et ses dernières œuvres, Thomas a commencé, à un certain moment, de se rendre compte qu'il fallait mettre aussi le début de la foi sous la mouvance de la grâce, Bouillard s'est ensuite mis à chercher la cause de cette «découverte» thomasiennne. Et, à titre d'hypothèse, il a jugé que, entre-temps, Thomas a fait une «lecture» augustinienne qu'il n'aurait pas faite au début de sa carrière. Ce serait grâce à la lecture du *De praedestinatione sanctorum* que Thomas aurait découvert l'existence de deux formes de pélagianisme: celui combattu par Augustin jusque dans les *Retractationes* et celui critiqué, après les *Retractationes*, dans le *De praedestinatione sanctorum*.<sup>13</sup> Mais s'il est vrai, comme il l'est de fait, que Thomas, déjà en III *Sent.*, enseigne que le premier acte de foi explicitement chrétienne est dû à la grâce infuse et au libre arbitre empreint de telle grâce, et en outre aux grâces de la prédication de la foi ou d'une révélation, il est loin d'être évident que seule une lecture des livres augustinien ait pu porter Thomas à enseigner que non seulement la foi en général est don de Dieu, mais aussi que le début de la foi l'est. Thomas, comme Augustin, était un authentique penseur métaphysique. Une fois pensant en métaphysicien que toute créature doit non seulement certaines parties mais l'ensemble de son salut à la Cause créatrice, il ne pouvait plus être une pensée nouvelle ni pour Augustin ni pour Thomas que, à part la foi en général, plus spécifiquement aussi son début soit grâce divine.

Augustin, quant à lui, n'est pas passé des *Retractationes* au *De praedestinatione sanctorum* par effort spontané de réflexion individuelle. Ce sont les semi-pélagiens, dont l'existence lui a été d'abord rapportée par la correspondance de Prosper et Hilaire, qui lui ont montré le besoin d'insister avec clarté et de formuler par écrit aussi ce qui ne pouvait qu'être une évidence pour lui-même: non seulement la foi, mais aussi son début ne peut qu'être un don divin, comme aucun ne peut croire sans penser et comme aucun ne peut penser sans être mis, de la part du Seigneur miséricordieux, en possession de pensées conductrices.

Quant à Thomas, il n'avait pas besoin de découvrir en carrière avancée le *De praedestinatione sanctorum* pour faire la différence entre les deux sortes

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 108-112.

de pélagianismes. La preuve en est obvie. Sans un texte augustinien cité *ad hoc*, Thomas enseigne sans perplexités (III *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 et *expositio textus*) que le début de la foi est fruit de la grâce non seulement de la prédication ou de la révélation, mais de l'infusion de l'habitus de foi empreignant le libre arbitre et rendant ainsi capable celui-ci de passer pour la première fois à l'acte de foi explicitement chrétienne. Du reste, comme le reconnaît Bouillard lui-même, déjà au moment de commenter les *Sentences* du Lombard, livre II, d. 26, c. 4, n. 4, Thomas a eu sous les yeux le nom d'Augustin, le titre du *De praedestinatione sanctorum* et l'enseignement spécifique d'Augustin.<sup>14</sup> Selon cet enseignement, et à l'encontre des semi-pélagiens, Augustin attribue non seulement le *supplementum* mais précisément aussi le *fidei coeptum* à la miséricorde divine. Le Docteur de la grâce appuie cet enseignement sur la parole biblique de 2 Cor 3,5 «Non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis» et il fait suivre cette parole d'une exégèse promise à une durable réception médiévale: si même la première pensée, nécessaire pour croire, c'est-à-dire: pour «penser avec assentiment», ne nous vient pas de nous-mêmes, mais de la miséricorde du Seigneur, il est obvie que, laissés purement à notre libre arbitre, nous ne parvenons pas à croire.

Thomas passe sous silence cette exégèse dans son propre commentaire (II *Sent.*, d. 26) sur le Lombard. Mais son silence est ouvert à une explication qui, diverse de celle proposée par H. Bouillard, est conforme aux textes explicites repérés déjà dans l'œuvre de jeunesse qu'est le commentaire sur le Lombard.

D'une part, Thomas enseigne déjà en III *Sent.* d. 25 que le premier acte de foi typiquement chrétienne est le fruit de multiples grâces.

Ensuite, en métaphysicien Thomas est solidement convaincu que le salut dans son ensemble, c'est-à-dire dans son être – l'être pénètre toutes les parties de l'étant (I *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1; *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1) – de son premier début à son accomplissement final est suscité grâce à l'initiative de la Cause proprement créatrice. Ce Thomas n'a pas retenu nécessaire d'insister plus qu'Augustin. Quand il avait sous les yeux en Pierre Lombard le texte du *De praedestinatione sanctorum*, c. 2, n. 5, où Augustin distingue expressément *fidei coeptum* et *supplementum*, Thomas n'a pas dû avoir l'impression de faire la découverte d'une pensée proprement neuve.

Du reste, il n'y a pas de quoi être surpris non plus à constater que, déjà en III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1 (titre et sol.) et d. 24, q. un., a. 1, sol. 2, Thomas cite le texte charnière de l'exégèse augustinienne (*De praedestina-*

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 109-110. Cf. *Magistri Petri Lombardi Sententiae* (éd. I. Brady), p. 475.

*tionem sanctorum*) de 2 Cor 3,5: «credere est cum assensione cogitare» à titre de texte archiconnu et reçu avec sympathie personnelle évidente, voire avec attention analytique aiguë de la part du jeune bachelier sententiaire.<sup>15</sup>

## 2. *Déjà en III Sent., le De praedestinatione sanctorum est cité*

Il reste à voir maintenant, dans une seconde étape, et à titre de contre-épreuve de l'hypothèse proposée par H. Bouillard, quelle est exactement la réception, dans la carrière de Thomas, du fameux texte augustinien, *De praedestinatione sanctorum* XV, 31: «ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia ille homo ab initio suo factus est Christus».

Dans sa thèse de doctorat prête à être présentée à la Faculté de Théologie «San Damaso» de Madrid, F. Espa Feded analyse en quatre pas l'usage thomasiens de cette citation tirée du *De praedestinatione sanctorum*. Dans le premier pas, on montre que Thomas utilise cette citation à partir de son commentaire sur les *Sentences* du Lombard. Dans le second pas, on note que les variations dans le mode de citer ne sont pas conditionnées par le plus grand avancement de la carrière de Thomas, puisqu'il arrive que les premières œuvres sont plus fidèles que les œuvres postérieures à l'original d'Augustin: ce sont essentiellement les exigences plus élémentaires de la rédaction, liées aux facteurs contextuels, qui conditionnent la diversité dans le mode de citer. Dans un troisième pas, on prouve, d'une part, que dans les premières et dernières œuvres, le contexte doctrinal de la citation est assez régulièrement la critique, spécialement sous l'influence du Lombard, à l'adresse de la christologie adoptianiste. Et on prouve, d'autre part, que, malgré l'influence du Lombard, les variantes anti-adoptianistes n'empêchent pas nécessairement une citation non contaminée d'Augustin que ce soit dans les premières œuvres de la carrière de Thomas ou dans les dernières. Dans le quatrième pas, on ajoute l'observation que les réminiscences du texte d'Augustin aident Thomas à mettre en évidence, à travers toute sa carrière, le lien significatif du *De praedestinatione sanctorum*, XV, 31, avec le thème du rapport entre la grâce d'union et la grâce capitale.

Pour le moment, il peut suffire de se limiter à l'exposé du premier de ces quatre pas, d'ailleurs fondamental.

Thomas a rencontré plusieurs fois la mention explicite du *De praedestinatione sanctorum* dans les *Sentences* de Pierre Lombard. Dans les livres I, II et III

<sup>15</sup> III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, titre + sol. 1 (Moos 130 et 135-143) et III *Sent.*, d. 24, q. un., a. 1, qc. 2 sol. (Moos 22).



on rencontre dans l'ensemble six citations explicites avec mention du titre de l'oeuvre et du nom d'Augustin, deux mentions par livre respectif: *Sent.* I, d. 39, c. 4, n. 4; *Sent.* I, d. 41, c. 2, n. 2; *Sent.* II, d. 26, c. 4, n. 4; *Sent.* II, d. 36, c. 2, n. 4; *Sent.* III, d. 6, c. 2, n. 6 (citation composite de deux citations successives); *Sent.* III, d. 7, c. 2, n. 2 (citation du titre *in libro ad Prosperum et Hilarem*).<sup>16</sup>

Thomas mentionne explicitement le *De praedestinatione sanctorum* aussi de sa propre initiative, quand donc le Lombard ne lui en donne pas l'occasion directe. Plus précisément il mentionne explicitement la citation du *De praedestinatione sanctorum* XV, 31, «*Ea gratia*» etc. dès le temps où il rédige l'autographe de III *Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, arg. 5 et ad 5 (BAV *Vat. lat.* 9851, fol. 25ra ll. 36-40, fol. 25rb ll. 50-55).

Dans cet arg. 5 faisant partie de la série d'arguments qui précèdent la réponse du jeune bachelier, est arrivé ce qui arrive régulièrement ailleurs au cours de la rédaction de III *Sent.*: Thomas a trouvé son bien en bonne part dans le matériel doxographique accumulé dans les passages parallèles présents dans les commentaires comme ceux de Bonaventure et Albert, mais aussi dans les sources d'usage chez les théologiens contemporains, comme la soi-disant *Summa fratris Alexandri*. Dans le cas sous examen, la citation semble bien empruntée par Thomas soit directement soit indirectement à la *Summa* franciscaine. Les variantes dans le texte cité et dans celui du titre du livre le prouvent.

On présente ci-après en synopse horizontale: A = Augustin, Al = «Alexandre» et T = Thomas. Le trait d'union (-) signifie que tel ou tel élément fait défaut.

A: -

Al: Item, Augustinus, De vocatione Sanctorum:

T: Preterea: Agustinus dicit, in libro De uocatione sanctorum:

A: Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus,

Al: "Ea gratia fit ab initio fidei - homo quicumque Christianus,

T: "Ea gratia fit ab initio fidei - homo quicumque christianus,

A: qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus".

Al: qua gratia ille homo - - - factus est Christus";

T: qua gratia ille homo - - - factus est Christus";

<sup>16</sup> *Magistri Petri Lombardi Sententiae* (éd. I. Brady), t. 1, p. 283, p. 290, p. 475, p. 538; t. 2, pp. 51-52, p. 65.

A: -

Al: sed - homo fit - - Christianus per gratiam adoptionis;

T: set *quicumque* homo fit *ab initio* Christianus per gratiam adoptionis;

A: -

Al: ergo - ille homo *fit* Christus per gratiam adoptionis;

T: ergo *et* ille homo *factus est* Christus per gratiam adoptionis.

A: -

Al: ergo et filius adoptivus.

T: - - - -

### III. La foi comme instinct est motion divine vers la vision

#### *L'apport du De bona fortuna extrait d'Aristote depuis Summa contra Gentiles III*

«Th. Deman, dans une étude déjà ancienne, mais qui reste fondamentale, a montré qu'à partir du livre III de la *Somme contre les Gentils* le *Liber de bona fortuna* devint pour saint Thomas le lieu par excellence de l'une de ses plus importantes doctrines métaphysiques, selon la quelle le mouvement de la volonté ne s'explique pas si l'on ne pose, au principe du premier acte de la volonté, soit absolument, soit dans l'ordre de la grâce, un premier moteur, qui est Dieu». <sup>17</sup>

Plus récemment dans le cadre des travaux en vue de l'édition de l'*Aristoteles latinus*, V. Cordonier a fait remarquer: «Depuis le début de sa carrière et contrairement à Albert, Thomas est conscient de la diversité des interprétations existantes de la doctrine aristotélicienne de la providence: dès l'*Écrit sur les Sentences*, il distingue très bien les idées d'Avicenne, d'Averroès et de Maïmonide et les confronte toutes trois pour en évaluer le bien-fondé. Ce faisant, il se montre d'emblée insatisfait face à un défaut à son avis commun à ces doctrines: le fait qu'elle ne rendent pas compte du soin que Dieu a pour la nature propre de chacune des créatures. Pour Thomas, le seul concept de providence convenant à la perfection du Dieu visé par la foi catholique, pose une providence non seulement exhaustive des êtres, mais aussi *intensive*. Or dans la mesure où les présupposés de la foi n'ont pas pu être contredits par le Philosophe par excellence, celui-ci a dû soutenir que son premier moteur a un tel soin pour les étants autres que lui. Si certains

<sup>17</sup> Th. Deman, *Le Liber*, 1928, pp. 38-58; H. Bouillard, *Conversion*, 1944, pp. 123-134; R.-A. Gauthier, *Somme contre les Gentils*, 1993, p. 83.

ont dit le contraire c'est, dit-il, qu'ils ont plaqué sur le système d'Aristote une doctrine qui est contraire à son intention. Cette conviction qu'il y a un accord de fond entre la thèse d'Aristote et les présupposés de la foi est patente dès l'*Écrit sur les Sentences*. Cependant, Thomas semble avoir eu très tôt conscience que le corpus aristotélicien, une fois purgé de ses commentaires, s'avère avare en formules explicites à ce sujet. Non seulement le Philosophe n'emploie jamais le mot même de «providence», mais à aucun endroit il ne prend position assez nettement et assez explicitement pour permettre de trancher la question. Bref, lorsque Thomas lit les *Sentences* de Pierre Lombard, sa conception de la notion aristotélicienne de providence n'est que la sienne et, comme elle contredit la plupart des interprétations existantes, elle demande à être justifiée au moyen de pièces à conviction qu'il reste encore à produire. C'est ce à quoi Thomas s'attellera dans ses œuvres suivantes, où se constate une double évolution, d'une part dans le sens d'une accusation toujours plus marquée de la différence séparant la doctrine d'Aristote et l'interprétation qu'en ont donnée ses commentateurs autorisés, d'autre part dans le sens d'un approfondissement des sources à disposition et d'une évolution du corpus de références à ce propos. C'est bien sûr ce second aspect de l'évolution du projet thomasiens qui est intéressant du point de vue de la genèse du *Liber de bona fortuna*.<sup>18</sup>

«En rédigeant la *Summa contra Gentiles*, Thomas est donc à l'affût de tous les documents qui pourraient l'aider à approfondir sa perception tant historique que théorique des doctrines de la providence, en particulier dans la longue tradition aristotélicienne. Un détail tiré de l'autographe conservé du troisième livre de la *Summa contra Gentiles* indique que Thomas a, dans cet esprit, entrepris une étude approfondie du traité *De natura hominis* de Némésius d'Emèse, connu dès l'*Écrit sur les Sentences* mais exploité à nouveaux frais à l'époque du séjour italien en matière de providence surtout».<sup>19</sup>

«Il s'agit là d'un point discuté par Thomas depuis le début en dialogue avec Avicenne, Averroès et Maïmonide, mais qui fait ici l'objet d'une discussion autonome et plus méticuleuse. Dès lors, les couches rédactionnelles préservées par l'autographe attestent que Thomas, pour contrer l'interprétation «averroïste», était alors à la recherche non seulement d'arguments nouveaux, mais d'autorités textuelles neuves, tirées notamment des œuvres éthiques d'Aristote. Dans cette optique, la mobilisation de l'*Ethique à Eudème* et des *Magna Moralia* dans le troisième livre de la *Summa contra Gentiles* ne surprend

<sup>18</sup>V. Cordonier, *Sauver le Dieu du Philosophe*, 2011, pp. 98-100.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 102.

plus guère, mais semble s'inscrire dans la continuité du mouvement d'approfondissement du corpus amorcé dès la fin du premier séjour de Thomas à Paris (avec les questions disputées *De veritate*) et poursuivie en Italie par l'invention de textes inédits, grâce notamment aux travaux de Moerbeke.<sup>20</sup>

Il reste à voir deux points plus précis. D'une part, la façon thomasienne de désigner comme *instinctus* telle ou telle motion du Saint-Esprit (ou la motion divine) montre clairement que l'«instinct» dont il est question ne se situe pas simplement au niveau de la «nature», mais aussi de la «grâce». D'autre part, ce langage de Thomas, bien que repérable dans le *De bona fortuna*, se rencontre déjà bien avant le moment où Thomas rédige la *Summa contra Gentiles* III, et concrètement dans le III *Sent.*

Il est significatif que les expressions *instinctus Spiritus Sancti* ou *instinctus diuinus* se présentent du moment où Thomas est occupé à décrire la première promptitude nécessaire au salut, à savoir: notre volonté de consentir librement à la foi en Jésus Christ à cause de la Première Vérité.<sup>21</sup> Significatif aussi est le fait que la mention de l'*instinctus* disparaît du moment où Thomas traite de l'œuvre définitive de l'Esprit Saint, à savoir: de la révélation de la gloire finale des enfants de Dieu.<sup>22</sup>

L'*instinctus*, en effet, est caractéristique du clair-obscur d'une *ratio* qui n'est pas encore *intellectus* et, en tant que telle, d'une motion qui demeure encore en deçà de la vision béatifique. Aussi longtemps que nous sommes seulement *in via*, ce qui en nous est de l'intellection est en réalité mélangé avec de la volonté.<sup>23</sup>

L'*instinctus* n'est cependant pas exclusivement indice de la *ratio* en tant qu'opposée à l'*intellectus*. Il est, en réalité, conjointement, le signe distinctif d'une *ratio* qui est conduite à devenir *intellectus*.<sup>24</sup> Grâce à l'*instinctus interior Dei invitantis*, la volonté de voir est, positivement, aussi une certaine participation à la pleine lumière de la Vérité Première connue avec évidence.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 103. Cf. V. Cordonier – C. Steel, *Guillaume de Moerbeke*, 2012.

<sup>21</sup> *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 9, ad 3.

<sup>22</sup> *Sup. Rom.*, 8, 18-32, lect. 4-6, n. 652-714.

<sup>23</sup> M. Seckler, *Instinkt*, 1961, *passim*; J. Alfaro, *Supernaturalitas*, 1963, pp. 744-752, pp. 762-763, pp. 764-765; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 1969, pp. 53-58, pp. 59-62, pp. 65-69.

<sup>24</sup> J. Alfaro, *Supernaturalitas*, pp. 776-779; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, p. 47.

<sup>25</sup> *Summa contra Gentiles*, III, c. 40: «Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat uidere quod credit ». *S. Th.*, I, q. 1, a. 2. Cf. M.-D. Chenu, *La théologie*, 1969; J. Jenkins, *Knowledge and Faith*, 1997.

En effet, tout *instinctus* comme motion spontanée, ne nous meut pas purement et simplement, mais spontanément, c'est-à-dire en tant que le bien en soi *est aussi* notre bien. Et, quand il nous meut pour le motif de la Vérité Première, comme précisément il arrive quand l'*instinctus est instinctus Spiritus Sancti*, la motion avec laquelle il nous meut ne peut être que spontanée, parce que la Vérité Première *est alors aussi* notre bien. Être mus par l'instinct de l'Esprit Saint, donc, veut dire que, plus nous sommes mus pour le motif de la Vérité Première, plus nous sommes mus pour le motif de notre bien.<sup>26</sup>

Il est vrai que le binôme *diuini instinctus* figure dans le *De bona fortuna* au passage particulièrement apprécié par Thomas: «Racionis autem principium non est ratio sed aliquid melius, quid ergo erit melius et scientia et intellectu nisi deus <?> Virtus enim intellectiua organum. Et propter hoc<,> quod olim dicebatur<,> bene fortunati uocantur qui si impetum faciant dirigunt sine ratione existentes, et consiliari non expedit ipsis. Habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio. Qui autem rationem, hoc autem non habent sed neque diuinos instinctus<,> hoc non possunt».<sup>27</sup> Il faut cependant se garder d'en conclure que c'est uniquement grâce à la brève anthologie extrait d'Aristote que Thomas aurait été à même de faire recours à cette terminologie. Déjà dans III *Sent.*, d. 35, q. 2, a. 4, qc. 1, on rencontre des phrases comme celle-ci: «Sed quia operabilia humana contingentia sunt et possunt deficere ne ad finem intentum perducantur, ideo certitudinem consilii attingere non est humanum, sed diuinum, cuius est per certitudinem euentus contingentiam preuidere. Et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens eleuetur supra humanum modum instinctu Spiritus Sancti: qui enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, Rom. viii, 14. Et ideo consilium est donum».

Pour finir, on peut retenir que, si les *instinctus diuini* évoqués régulièrement par Thomas en relation avec les motions de l'Esprit Saint correspondent littéralement à une expression rencontrée dans le *De bona fortuna* d'Aristote, cette source n'est pas seule en cause dans l'usage fréquent qu'en fait Thomas à partir de la *Summa contra Gentiles* III.

Dans ce chapitre de l'*Ethique à Eudème*, VII, c. 14 (respectivement VIII, c. 2) devenu ensuite la seconde partie du *De bona fortuna*, après avoir écarté l'identité de la «bonne chance» avec la «bonne naissance», ce qui aurait été une façon de réduire la «chance» à la «nature», alors que celle-ci se réalise toujours ou peu s'en faut, Aristote aboutit à retenir deux explications cor-

<sup>26</sup> I. Biffi, *Teologia*, pp. 87-127.

<sup>27</sup> V. Cordonier, *Réussir sans raison(s)*, p. 769-770, ll. 197-114, spécialement p. 770, l. 113.

rectes. Ou bien, chez certaines personnes qui ne suivent que leur impulsion, la chance est trop fréquente pour être simple coïncidence et cet instinct conducteur est alors à considérer comme l'effet propre d'une causalité qui, étant meilleure que la raison et la délibération, est à proprement parler divine. Ou bien, chez d'autres personnes, il y a réussite occasionnelle indépendamment de leur impulsion.<sup>28</sup> Thomas a apprécié ces considérants et a laissé dans l'ombre certaines difficultés textuelles et herméneutiques. Henri de Gand, lecteur aigu de Thomas, a mis plus que Gilles de Rome le doigt sur quelques problèmes et certaines virtualités du texte du Philosophe. Après analyse et comparaison attentives du *De bona fortuna* (seconde partie), avec, d'une part, *Physique* VIII, c. 5 (259a3-27) – passage selon lequel Dieu «meut» les créatures uniquement par l'intermédiaire des causes naturelles –, et avec, d'autre part, *Physique* II, c. 5 (197a8-10) et *Métaphysique* VI, c. 3 (1027a20-29), Henri retient après tout ce point important que, en vertu de ces passages de *Physique* II et *Métaphysique* VI, il n'y a rien qui empêche d'attribuer à Aristote la conclusion du *De bona fortuna* (seconde partie), selon laquelle, à la différence du cas de réussite simplement occasionnelle, la réussite suivant l'impulsion de la personne habituellement chanceuse est l'effet caractéristique d'un instinct suscité et conduit par Dieu.<sup>29</sup> La prudence herméneutique d'Henri ne donne qu'un relief d'autant plus significatif à son accord avec Thomas lorsque tous deux reconnaissent que, selon certains enseignements d'Aristote, l'«instinct divin» joue un rôle considérable dans la réussite «plutôt habituelle». Henri renoue d'ailleurs avec certaines positions relevantes de la *Summa contra Gentiles* III, lorsqu'il estime en outre que, compris correctement ainsi, le texte aristotélicien ne détonne pas dans une théologie chrétienne selon laquelle l'économie de la providence divine s'étend non seulement de façon générique aux processus de la nature, mais aussi et surtout aux destinées propres des personnes humaines gouvernées par des sollicitudes spéciales, irréductibles aux simples causes naturelles, dans l'ensemble du régime universel divin, naturel et surnaturel.

<sup>28</sup> Aristote, *Ethica Eudemia*, 1248b3-7; cf. traduction française V. Décarie-R. Houde-Sauvé, Paris-Montréal, 1984, p. 216.

<sup>29</sup> Henri de Gand, *Quodlibet* VI, q. 10 (éd. G.A. Wilson, Leuven, 1987), pp. 87-127, surtout pp. 106-127.

## Ouvrages consultés

- Alfaro, J., *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*, in *Gregorianum*, 44, 1963, pp. 501-542, pp. 731-787.
- [Aristoteles,] *Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri* (ed. Academia Regia Borussica; ed. altera quam curavit Olof Gigon), Volumen alterum, Berlin, 1960.
- Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae. Series II, tomus 36), 4<sup>e</sup> éd., Louvain, 1969.
- Biffi, I., *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino. Saggi* (La Costruzione della Teologia, 3), Milano, 1995, pp. 87-127.
- Bouillard, H., *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin. Etude historique* (Théologie, 1), Paris, 1944.
- Chenu, M.-D., *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, 3<sup>e</sup> éd. (Bibliothèque thomiste, 33), Paris, 1957.
- Cordonier, V., *Réussir sans raison(s). Autour du texte et des gloses du Liber de bona fortuna Aristotelis dans le manuscrit de Melk 796 (1308)*, in A. Speer – D. Wirmer éd., *1308: Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit* (Miscellanea Mediaevalia, 35), Berlin, 2010, pp. 705-770.
- *Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du Liber de bona fortuna comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine*, in L. Bianchi (éd.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance* (Studia Artistarum, 29), Turnhout, 2011, pp. 65-114.
- Cordonier, V. – Steel, C., *Guillaume de Moerbeke traducteur du Liber de bona fortuna et de l'Éthique à Eudème*, 2012, pro manuscrito.
- Décarie V. – Houde-Sauvé R., *Aristote. Éthique à Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris-Montréal, 1984.
- Demant, Th., *Le Liber de bona fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17, 1928, pp. 38-58.
- Espa Feced, F., *El Papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia. Influencia de S. Agustín en Sto. Tomás*, Facultad de Teología "S. Damaso", Madrid, 2013 (dissertatio ad gradum doctoris in S. Theologia, pro manuscrito).
- Gauthier, R.-A., *Somme contre les Gentils. Introduction* (Philosophie européenne), Paris, 1993.
- [Henricus a Gandavo,] *Henrici de Gandavo Quodlibet VI*. Edidit G.A. Wilson (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2: Henrici de Gandavo Opera Omnia, 10), Leuven, 1987.
- Jenkins, J., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, 1997.
- Paluch, M., *Saint Augustin et saint Thomas. Le De praedestinatione sanctorum dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86, 2002, pp. 641-647.
- [Petrus Lombardus,] *Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae in IV libris distinctae*, éd. I. Brady, 2 vols. (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5), Quaracchi, 1971, Grottaferrata, 1981.
- Seckler, M., *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz, 1961.
- [Thomas de Aquino,] *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, Roma, 1882 ss.
- *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, éd. P. Mandonnet – M.F. Moos, 4 vols., Paris, 1929-1947 (cité selon l'occasion d'après le manuscrit autographe de l'auteur: Città del Vaticano, BAV Vat. lat. 9851).
- *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Epistolas Pauli Lectura*, éd. R. Cai, 8<sup>e</sup> éd., Torino, 1953.

# L'APERTURA DELLA SCIENZA ALLA VERITÀ FILOSOFICA E A QUELLA RIVELATA

■ ENRICO BERTI

L'accordo tra scienza e fede, cioè tra le teorie scientifiche ammesse dalla comunità degli scienziati, e le verità rivelate, è tutt'altro che scontato, cioè non è affatto ovvio o privo di problemi. Uno degli argomenti addotti da Tommaso d'Aquino per mostrare tale accordo, cioè il fatto che tanto la ragione (*lumen naturale*) quanto la fede (*novum lumen*) provengono entrambe da Dio e perciò non possono essere in contrasto,<sup>1</sup> presuppone una premessa che i non credenti in genere non concedono, cioè appunto l'origine della ragione e della fede da Dio. Del resto Tommaso faceva uso di questo argomento non verso i non credenti, bensì verso quei credenti che negavano il valore della ragione affermando un presunto contrasto fra la ragione e la fede. I temi a proposito dei quali si manifesta, almeno in apparenza, un contrasto tra scienza e fede non sono i grandi misteri del cristianesimo, cioè l'unità e trinità di Dio o l'incarnazione del Verbo, i quali esulano dall'ambito della scienza e perciò non pongono problemi a quest'ultima. Essi non sono nemmeno, a mio avviso, alcune teorie scientifiche, quali il darwinismo, che secondo alcuni, sia credenti sia non credenti, sarebbe incompatibile con la nozione biblica di creazione, perché – come Giovanni Paolo II ha insegnato – l'evoluzione dell'universo non è incompatibile con una nozione rigorosa, non antropomorfa, di creazione (dipendenza totale di tutto ciò che non è Dio dall'atto creativo libero e intemporale di Dio).<sup>2</sup>

I temi su cui si manifesta, sempre in apparenza, un contrasto fra scienza e fede sono alcune verità rivelate riguardanti singoli fatti, cioè (per dirla con Leibniz) alcune «verità di fatto»,<sup>3</sup> le quali risultano essere incompatibili con le leggi naturali, quali sono unanimemente riconosciute dalla comunità degli scienziati. Faccio due esempi che ricordo di avere letto in un articolo di Marcello Pera, pubblicato nella rivista «Studium» degli anni Ottanta: la verginità di Maria e la resurrezione di Cristo, entrambi narrati dai Vangeli come «verità

<sup>1</sup> Cf. per esempio Thom. Aq., *Contra Gentiles*, I, c. 7; *Super Boethium de Trinitate*, q. I, a. 1.

<sup>2</sup> Cf. G. Ravasi, *Darwin e il papa. Il falso dilemma tra evoluzione e creazione*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2013.

<sup>3</sup> G. W. Leibniz, *Monadologia*, § 33.



di fatto».<sup>4</sup> La concezione verginale di Cristo è infatti inammissibile dal punto di vista della genetica, secondo cui la specie umana si riproduce per via sessuale, e il codice genetico di ciascun essere umano è composto per metà dei geni della madre e per metà dei geni del padre. Altrettanto dicasi della resurrezione, che dal punto di vista biologico è un assurdo, dato che ogni essere vivente, proprio in quanto vivente, è destinato a morire, e non può rivivere riacquistando integri quegli organi la cui degenerazione ha determinato la sua morte. Ma lo stesso discorso vale per la resurrezione di qualunque essere umano, per esempio la resurrezione di Lazzaro, narrata dai Vangeli, e in generale, direi, per qualsiasi miracolo, il quale è «mirabile» (*miraculum* da *mirum*) proprio perché è in contrasto con le leggi della natura e come tale rivela l'esistenza di un potere superiore a tali leggi.

Il contrasto tra scienza e fede, messo in luce da tali fatti, si risolve solo se si ammette, tra scienza e fede, uno spazio concettuale intermedio, una sorta di «territorio di nessuno», che non è accessibile alla scienza, ma tuttavia non discende dalla fede, nel senso che non richiede la fede per essere ammesso, bensì è interamente dimostrabile dalla ragione. Tale spazio intermedio è la filosofia (la «verità filosofica» menzionata nel titolo), ma non qualsiasi filosofia, bensì una filosofia di tipo «metafisico», cioè capace di andare oltre il mondo dell'esperienza, e non qualsiasi metafisica, bensì una metafisica di tipo trascendentistico, cioè consistente nell'ammettere che il mondo dell'esperienza (natura, uomo, società, storia) non si spiega interamente da sé, ma richiede una spiegazione, cioè un principio, che trascende l'esperienza, cioè che è totalmente altro da essa. Una simile metafisica non discende necessariamente dalla fede, perché è stata professata da filosofi privi di qualsiasi fede in una rivelazione, quali Platone e Aristotele (anche se in maniera imperfetta), ma ovviamente è stata aiutata dalla fede in filosofi «religiosi» (dal punto di vista dello stato di vita) come Agostino e Tommaso, e anche in filosofi «laici» (sempre quanto a stato di vita) come Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Schelling, Kierkegaard, Bergson, Wittgenstein e molti altri.

Se si ammette, infatti, che il mondo dell'esperienza non si spiega interamente da sé, ma richiede un principio trascendente, si dovrà ammettere che tale principio, per poter spiegare interamente il mondo dell'esperienza, deve essere un ente intelligente e onnipotente, cioè creatore, e quindi non soggetto alle leggi naturali che sono opera della sua stessa volontà, ma libero di creare realtà sempre nuove, quali un essere umano concepito verginalmente, o un atto di resurrezione dalla morte, o un qualsiasi altro dei miracoli narrati

<sup>4</sup> M. Pera, *Scienza e trascendenza*, «Studium», 77, 1981, pp. 517-534.

dai Vangeli. Una simile filosofia (attenzione!) non dimostra che tali fatti sono realmente avvenuti, cosa che rimane materia di fede, ma ne dimostra soltanto la possibilità, la non assurdità. Una volta ammessa tale possibilità, l'uomo è libero di credere o di non credere che essi siano avvenuti, senza che la sua scelta sia in nessun modo incompatibile con la scienza e quindi con la ragione.

Naturalmente l'onere di dimostrare la validità di una simile metafisica spetta a coloro che la sostengono, i quali in genere sono filosofi di professione. Il semplice credente non ha bisogno di dimostrare una simile metafisica, perché la presuppone implicitamente. Come diceva il mio maestro Marino Gentile, la vecchierella che assiste alla Santa Messa di mattina presto (non so se ce ne siano ancora), pur essendo ignorante di filosofia, possiede una consapevolezza chiarissima della differenza abissale che passa tra il Dio, a cui ella rivolge le sue preghiere, e qualunque altro potente di questo mondo, sia questi il più potente dei governanti o il più geniale degli scienziati.<sup>5</sup> Tale consapevolezza è il possesso implicito di una metafisica trascendentistica ed è presente in qualsiasi autentico credente. Ma il filosofo di professione ha il dovere di mostrare esplicitamente se tale metafisica è possibile o impossibile. Chi dà per scontato che essa sia impossibile, non è un buon filosofo, proprio perché dà per scontato proprio ciò che deve essere dimostrato (cioè commette la fallacia logica nota come *petitio principii*). A questo proposito va rilevato che, mentre nei due ultimi secoli l'impossibilità della metafisica è stata data quasi per scontata, mediante l'affermazione che «dopo Kant» la metafisica non è più possibile, da qualche tempo una metafisica trascendentistica, chiamata anche col nome tradizionale di «teologia razionale», si è nuovamente diffusa tra i filosofi, specialmente nell'ambito della cosiddetta «filosofia analitica».<sup>6</sup>

In genere coloro che negano la possibilità di una metafisica trascendentistica, presupponendo che il mondo dell'esperienza si spieghi totalmente da sé, ritengono che tale spiegazione possa essere fornita dalla scienza (o sia già stata fornita dalla scienza). Ma non è difficile constatare che tale pretesa è del tutto estranea a qualsiasi scienza propriamente intesa. Nessuna teoria scientifica, concordemente ammessa dalla comunità degli scienziati, pretende infatti di essere la spiegazione totale e definitiva del mondo dell'esperienza, perché tale spiegazione non sarebbe controllabile sperimentalmente

<sup>5</sup> Di M. Gentile si veda soprattutto il *Trattato di filosofia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987.

<sup>6</sup> Cf. M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2010.

e, se comunque lo fosse, dovrebbe poter essere falsificata da ulteriori ricerche, come Karl Popper ha mostrato essere necessario affinché una teoria sia considerata scientifica.<sup>7</sup> Una teoria che presumesse di essere infalsificabile – sostiene Popper – non è una teoria scientifica, ma è appunto una «metafisica», nella fattispecie – aggiungo io – una cattiva metafisica, cioè una metafisica immanentistica, incapace di dimostrare la propria validità con argomenti autenticamente filosofici e pertanto costretta ad assolutizzare teorie scientifiche, facendo loro perdere in tal modo la propria scientificità.

Proprio la scienza, al contrario, è «aperta» alla metafisica trascendentistica, nel momento in cui riconosce che le spiegazioni da essa fornite non sono mai totali e definitive, ma per un verso ammettono domande a cui la scienza non può rispondere (per esempio: da dove proviene il Big-Bang? perché esistono determinate leggi naturali? che cosa è bene e che cosa è male?) e per un altro verso non pretendono di essere infallibili, ma ammettono la possibilità di revisioni, di correzioni, persino di confutazioni, comunque di nuove ricerche, che costituiscono il progresso stesso della scienza. Lo stesso ricorso al «caso», così frequente nell'ambito dell'evoluzionismo neodarwiniano (per esempio in Jacques Monod),<sup>8</sup> è un'ammissione di ignoranza, cioè dell'incapacità di fornire una spiegazione totale dell'evoluzione, specialmente a livello molecolare, e quindi una forma di apertura a verità ulteriori, che trascendono l'ambito della scienza. Ma anche quando un grande scienziato come Stephen Hawking sostiene che l'universo si è formato semplicemente secondo le leggi della fisica, senza bisogno di un creatore, non dice da dove provengono le leggi della fisica, cioè perché esistono, e quindi non offre una spiegazione ultima dell'universo.<sup>9</sup>

La metafisica trascendentistica, a cui la scienza è «aperta», non va tuttavia confusa con quella che Hegel chiamava la «vecchia metafisica», cioè il risultato di una trasformazione plurisecolare della metafisica «classica» (di Platone e di Aristotele) ad opera prima della filosofia araba, poi della Scolastica cristiana, poi della Seconda Scolastica (Suárez), infine della *Schulmetaphysik* tedesca (Wolff), e composta di ontologia, teologia razionale, cosmologia razionale e psicologia razionale, che Kant mostrò non essere una scienza formata di giudizi sintetici *a priori*. Questa metafisica, che possiamo chiamare «tradizionale», ha avuto indubbiamente dei grandi meriti, perché ha elaborato le categorie fondamentali attraverso e quali si è costituita l'intera filo-

<sup>7</sup> K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1970.

<sup>8</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori, 1970.

<sup>9</sup> S. Hawking – L. Mlodinow, *Il grande disegno*, Milano, Mondadori, 2011.

sofia occidentale. Specialmente con Tommaso d'Aquino essa ha raggiunto un vertice di chiarezza e di profondità, quale non è più stato superato. Tuttavia non è facile da difendere nella sua interezza alla luce delle conquiste della scienza moderna e contemporanea, né è necessaria nella sua interezza per aprire la ragione alla possibilità di credere.

La metafisica trascendentistica di cui ho parlato in alcuni miei scritti è molto più umile, cioè povera di contenuti informativi, nel senso che si limita a rilevare l'insufficienza del mondo dell'esperienza a spiegare se stesso, cioè la totale «problematicità» del mondo dell'esperienza, perché questa comporta di per sé la necessità di una spiegazione trascendente, cioè di un Dio personale, sommamente intelligente e quindi buono, e pertanto capace di rivelarsi all'uomo e di prendersi cura del suo destino. In qualche occasione l'ho chiamata metafisica «debole», ma in seguito me ne sono pentito, perché essa è stata confusa con il cosiddetto «pensiero debole», il quale rinuncia ad usare categorie «forti» quali vero e falso, bene e male. Io intendevo la parola «debole» nel senso epistemologico, quello per cui una teoria è debole quando non pretende di esaurire il suo ambito di ricerca, come fanno invece le teorie «forti», ma si accontenta di descriverne una parte. Per riprendere un esempio di Popper, sarebbe forte una teoria che, parlando dei cigni, dicesse «tutti i cigni sono bianchi», mentre sarebbe debole una teoria che dicesse «alcuni cigni sono bianchi». Mentre però la teoria forte è facile da confutare, perché per farlo basta esibire un solo cigno non bianco, la teoria debole è difficile da confutare, perché per farlo bisognerebbe dimostrare che nessun cigno è bianco. Dunque la teoria epistemologicamente più debole è, dal punto di vista logico, la più forte.<sup>10</sup>

Una metafisica di questo tipo non porta necessariamente alla fede, ma è semplicemente «aperta» alla fede, nel senso che rimuove gli impedimenti a credere, cioè il presunto contrasto tra scienza e fede, o tra ragione e fede.<sup>11</sup> La fede, poi, è una scelta, o un dono: termini che implicano entrambi un atto di libertà, sia di colui che sceglie, come di colui che dona. Quando dico che la problematicità del mondo dell'esperienza comporta la necessità di un Dio personale, buono, capace di rivelarsi all'uomo e di prendersi cura di lui, ciò non significa che questo Dio si sia effettivamente rivelato ed abbia fatto

<sup>10</sup> E. Berti, *Una metafisica (epistemologicamente) debole*, «Annuario filosofico», 16, 2000, Milano, Mursia, 2001, pp. 27-41; Id., *Metafisica debole?*, in AA.VV., *Quale metafisica?*, «Hermeneutica», n. s., 2005, pp. 39-52 (ristampati entrambi in E. Berti, *Incontri con la filosofia contemporanea*, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2006).

<sup>11</sup> La metafora dell'«apertura» ricorre continuamente nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (cf. §§ 15, 23, 41, 75, 83, 95).

tutto ciò che la rivelazione giudaico-cristiana dice che ha fatto. Tutto questo rimane materia di fede, una fede che può essere aiutata da indizi di carattere storico, quali la sincerità dei suoi testimoni (le prime comunità cristiane), i quali hanno affrontato anche il martirio per provarla. Ma nemmeno il martirio costituisce una prova della verità della rivelazione, perché molte fedi, anche opposte tra loro, hanno avuto e continuano ad avere, dei martiri. L'atto di fede rimane quindi del tutto libero, anche quando è reso possibile, cioè non contraddittorio, da una metafisica trascendentistica.

Conosco molti uomini, per lo più scienziati, disposti ad ammettere una simile metafisica, a condizione che sia loro presentata nel modo giusto, eventualmente senza che sia nemmeno chiamata «metafisica». Alcuni di loro sono poi disposti a credere nelle verità rivelate (Trinità, Incarnazione, Redenzione), mentre altri non lo sono, segno che né la scienza, né la filosofia possono costringere a credere, né possono impedire di credere. La scienza e la filosofia meritano di essere praticate per il valore intrinseco che possiedono, indipendentemente dal fatto che portino alla fede, ma non possono essere usate per escludere la fede, perché questo sarebbe un abuso, quindi non scienza e cattiva filosofia. La scienza autentica è aperta ad una metafisica trascendentistica, la quale a sua volta è aperta alla fede, senza che tali aperture rendano necessario il passaggio dall'un piano all'altro, ma in ogni caso il termine medio, necessario per rendere possibile il passaggio dalla scienza alla fede, è una metafisica trascendentistica, esplicita o implicita.

# TESTIFYING TO THE TRUTH *USQUE AD SANGUINEM* – *PRO VERITATE MORI*: THE ONGOING RELEVANCE OF THOMAS AQUINAS’S TEACHING ON MARTYRDOM

■ REINHARD HÜTTER\*

“Cuiuslibet martyrii causa est fidei veritas”  
(Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II-II, q. 124, a. 5c).

“*Martyrem non facit enim poena, sed causa, ut dicit Augustinus.*  
... Patitur enim propter Christum non solum qui patitur propter fidem Christi,  
sed etiam qui patitur pro quocumque iustitiae opere, pro amore Christi. Matth.  
V:10: *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*”  
(Thomas Aquinas, *Super Rom.* 8, l. 7 [nr. 724]).

“Solange das Evangelium in dieser Welt verkündet werden wird – also bis an das  
Ende der Zeiten –, solange wird die Kirche auch Märtyrer haben. ... Gewiß, es mag  
Zeiten geben, in denen es weniger, und andere Zeiten, in denen es mehr Märtyrer  
gibt, jedoch behaupten, daß es zu gewissen Zeiten überhaupt keine Märtyrer gegeben  
habe, hieße leugnen, daß es zu jener Zeit eine Kirche gegeben hat  
(Erik Peterson, “Zeuge der Wahrheit”).<sup>1</sup>

## 1. Christian Martyrdom Past and Present

According to the Gospel of St. John, Christ, the Incarnate Logos, through Whom all things were made (Jn 1:3) spoke thus of Himself: “I am the way, and the truth, and the life; no one comes to the Father but by me” (Jn 14:6; RSV). His coming was announced by his precursor, St. John the Baptist, whose mission was to testify: “He came for testimony (*μαρτυρία*), to bear witness (*μαρτυρεῖν*) to the light, that all might believe (*πιστευεῖν*) through him” (Jn 1:7; RSV).

Testifying (*μαρτυρεῖν*) to Christ, who is the Truth, is the principal activity of all whom Christ calls to be his friends (Jn 15:15) and who carry out the love of this friendship – charity – by doing what he commands (Jn 14:15, 23). As the Spirit of truth (*το πνεῦμα τῆς ἀληθείας*) will bear witness

\* Duke University Divinity School.

(μαρτυρήσει) to Christ, so will the disciples bear witness (μαρτυρεῖτε), filled with the Spirit of truth (Jn 15:26f). Even in the earliest apostolic tradition, the Greek verb μαρτυρεῖν takes on the connotation not only of testifying, but also of being a witness *usque ad sanguinem*, in short, of being martyred. Arguably, the First Letter of St. Timothy is a marked instance of what becomes a specific use of the verb μαρτυρεῖν among the early Church Fathers: “In the presence of God who gives life to all things, and of Jesus Christ who in his testimony (τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπί) before Pontius Pilate made the good confession, I charge you to keep the commandment unstained and free from reproach until the appearing of our Lord Jesus Christ” (1 Tim 6:13f; RSV).

After Pentecost, for the apostles and eventually for the whole ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος (1 Tim 3:15), “fighting the good fight of faith” (1 Tim 6:12) came to mean first and foremost to testify to Christ, who is the Truth. For most, if not all of the apostles, and for innumerable faithful after them, such testifying led and continues to lead to a deeper imitation of Christ who, in Thomas Aquinas’s words, “offered the example for all, to die for the truth”.<sup>1,2</sup> Christ’s exemplary death was preceded by the martyrdom of St. John the Baptist and was soon to be followed by the martyrdom of St. Stephen and St. James.<sup>3</sup> Since then martyrdom has been regarded by the Catholic Church as a unique perfection of charity in the imitation of Christ, testifying to the truth *usque ad sanguinem*.

On December 3, 2012, the Catholic layman Devasahayam Pillai was beatified in Nagorcoil, in the southern state of Tamil Nadu, India. Belonging to an upper-caste family, Bl. Pillai had encountered the Christian faith while a soldier. In 1745, at the age of 33, he was baptized and received the name Devasahayam, a Tamil rendering of the Biblical name Lazar, “God has helped”. In 1752, Bl. Pillai was executed for refusing to renounce the Catholic faith despite enduring imprisonment and brutal torture for three long years. The Catholic Church recognized Devasahayam Pillai as having undergone death voluntarily *in odium fidei*. His was a martyrdom *pro fide*.

On May 25, 2013, Fr. Giuseppe Puglisi was beatified in Palermo, Sicily. In 1993, on his fifty-sixth birthday, he had been assassinated by Mafia killers. The Catholic Church acknowledged Bl. Giuseppe Puglisi to have died a martyr. But he did not die because his murderers hated the Catholic faith and thus persecuted the faithful, and especially prelates and priests. This kind of martyrdom *pro fide* would have been typical during the persecutions

<sup>1</sup> “Christus dedit omnibus exemplum pro veritate moriendi” (*In Sent.* IV, d. 7, q. 3, a. 2a, ag 2).

in the first Christian centuries under the pagan *Pax Romana* or – to pick just two among many modern instances – in Portugal after the socialist revolution in 1910 or during the Spanish Civil War.<sup>4</sup> In short, Fr. Puglisi was not killed *in odium fidei*. Rather, he was murdered because of his unequivocal witness as a parish priest to truth and justice. In his local context in Palermo this meant not only to avoid any lie and secrecy about the activities of the Mafia, but rather actively to give witness to truth and justice in order to protect persons, especially teenagers and young adults, from the Mafia’s pernicious influence. The Catholic Church recognized Fr. Puglisi to have died *in odium virtutis et veritatis*.

How does the criterion of martyrdom *pro virtute et veritate* relate to what in recent centuries has been the traditional criterion of martyrdom *pro fide*? Does the former criterion replace, expand, or develop the latter? To put the question in paradigmatic biblical terms: How does the martyrdom of John the Baptist, who “gave his life in witness to truth and justice”<sup>5</sup> – because he denounced Herod’s living in open contempt of the Divine Law (Mk 6:18) –, relate to the martyrdom of Stephen the Deacon and James the Apostle, who were killed because they publicly testified to Christ (Acts 6:8-7:60; 12:1-2)?

In this essay, I wish to demonstrate the ongoing theological relevance of the teaching of Thomas Aquinas on testifying to the truth *usque ad sanguinem*. Thomas’s careful construal of the act of martyrdom gives rise to a nuanced notion of martyrdom that in turn provides a theologically compelling key for understanding how the criterion of undergoing death voluntarily *in odium virtutis et veritatis* is integral to the criterion of undergoing death voluntarily *in odium fidei*, or, to put the matter into the proper positive terms, how the testifying *usque ad sanguinem* to the truth and to justice is integral to testifying *usque ad sanguinem* to Christ, the Word of God, who is the Truth. For, after all, as Thomas states in characteristic brevity in his commentary on the Gospel of St. John, “*Verbum Dei est ipsa Veritas*”.<sup>6</sup>

I will argue that the magisterial tradition has affirmed and simultaneously given precision and circumscription to Thomas’s argument. Affirmed and specified by the magisterial tradition, Thomas’s argument affords a theologically sound integration of martyrdom *pro veritate et virtute* in the paradigmatic martyrdom *pro fide*.

In a brief second part, I will suggest that recent magisterial teaching has affirmed this integral notion of martyrdom. In an even briefer concluding third part, guided by Thomas’s analysis, I will offer some tentative reflections on testifying to the truth *usque ad sanguinem* in the contemporary secular Western societies, where in the twentieth and twenty-first centuries being



killed *in odium virtutis et veritatis* has become a more frequent occurrence – a situation noticeably different from Africa and Asia, where martyrdom *in odium fidei* is dramatically increasing in frequency.

*Nota bene:* The following reflections presuppose the central distinction between inquiring theologically into the nature of martyrdom on the one hand and, on the other hand, establishing canonically the indispensable criteria for demonstrating a case of authentic martyrdom. The latter was undertaken exhaustively by Pope Benedict XIV in the third volume of *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*.<sup>7</sup> The former was pursued in an exemplary way by Thomas Aquinas in his *Summa theologiae*.<sup>8</sup> While the two inquiries belong together like two sides of a coin, I will only pursue the question of the inner theological constitution of testifying to the truth *usque ad sanguinem*, and thus pursue the question of what is proper to the theological notion of martyrdom, but will not discuss the canonical criteria for its demonstration – with one important exception that is of relevance for Thomas’s line of theological argumentation.

## 2. Thomas Aquinas on Martyrdom

### *The Cardinal Virtue of Fortitude*

Thomas Aquinas defines martyrdom as the principal act of the virtue of fortitude. In order fully to appreciate all the entailments of this definition, it is useful to attend to the virtue of *fortitudo*, one of the four cardinal virtues. Different from the theological virtues *fides*, *spes*, and *caritas*, which constitute the firm base on which all the other virtues rest, a “cardinal” or principal virtue is one on which other virtues depend or “hang” just as a door depends or hangs on a hinge (*cardo*).<sup>9</sup> They are the virtues indispensable for the *vita activa*. In *ST II-II*, q. 123, a. 11, Thomas advances another argument why *fortitudo* belongs to the cardinal virtues. This argument trades heavily on the central characteristic of *fortitudo*. The cardinal virtues have a special claim to that which is characteristically common among the virtues. One central characteristic common among all is to act steadfastly (*firmiter operari*). Thomas states:

[F]ortitude above all lays claim to praise for steadfastness. Because he that stands firm is so much the more praised, as he is more strongly impelled to fall or recede. Now, man is impelled to recede from that which is in accordance with reason, both by the pleasing good and the displeasing evil. But bodily pain impels him more strongly than pleasure ... And among the pains of the mind and dangers those are mostly feared which lead to death, and it is against them that the

brave man stands firm. Therefore fortitude is a cardinal virtue (*ST II-II, q. 123, a. 11*).<sup>11</sup>

Among the four cardinal virtues there obtains a distinct hierarchy. Cognizance of this hierarchy is indispensable for a proper understanding of fortitude's principal act, first, in relationship to the other cardinal virtues and, second, in relationship to the theological virtues. The hierarchy of virtues arises from two principles: First, the better a virtue is, the higher it ranks (*tanto aliqua virtus maior est quanto melior est*) (*ST II-II, q. 123, a. 12*), and second, good in human acts depends on these acts being regulated by the due rule (*bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula*). From this principle follows another, namely that human virtue which is a principle of good acts must consist in attaining the due rule of human acts. There exist two such rules, one governing the other. The first is God and the second is reason regulated by God (*ST II-II, q. 23, aa. 3 and 6*). Consequently, the theological virtues, whose object (*obiectum*) is God, directly attain the first rule, God, while the intellectual and the moral virtues only attain the second rule, human reason. Among the theological virtues, the virtue ranks highest that most attains God – charity. Among the cardinal virtues, the virtue ranks highest that most attains the second rule, human reason. Since the *habitus* that perfects reason is prudence, it is the first and highest in the order of cardinal virtues.<sup>10</sup> The virtue of justice realizes this good of reason among human beings, for it is the nature of justice “to establish the order of reason in all human affairs”. Fortitude and temperance safeguard this good by moderating the acts of the sense appetite, the passions, lest human beings are drawn away from the good of reason by the fear of bodily pain and death or by the attraction of sensual pleasure. Because the fear of danger and death has the greatest power to withdraw a person from the good of reason, fortitude ranks above temperance, which moderates or withholds the appetite from sensual pleasure. And so Thomas concludes:

[T]o be a thing essentially ranks before effecting it, and the latter ranks before safeguarding it by removing obstacles thereto. Wherefore

<sup>11</sup> “Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet graviens impellens ad cadendum vel retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem et bonum delectans et malum affligens, sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas. ... Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quae ducunt ad mortem, contra quae firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis” (*ST II-II, q. 123, a. 11*).

among the cardinal virtues, prudence ranks first, justice second, fortitude third, temperance fourth, and after these the other virtues (*ST II-II*, q. 123, a. 12).<sup>iii</sup>

Unlike patience (q. 136) and perseverance (q. 137), which are potential parts, annexed to fortitude as secondary to the principal virtue, “[f]ortitude ... is about the greatest dangers wherein one must proceed with caution” (*ST II-II*, q. 140, a. 2, ad 3). The proper correlate to the cardinal virtue of fortitude is the danger of death (*ST II-II*, q. 140, a. 4), and the principal act of fortitude is endurance, that is, the strength to continue to pursue the good of reason as specified by prudence even under the threat of death, an endurance that moderates fear and curbs daring (*ST II-II*, q. 140, a. 3). The danger of death is faced first and foremost in combat, but also in other dangerous situations:

A brave man behaves well in face of dangers of any other kind of death; especially since a man may be in danger of any kind of death on account of virtue: thus may a man not fail to attend on a sick friend through fear of deadly infection, or not refuse to undertake a journey with some godly object in view [*ad aliquod pium negotium prosequendum*] through fear of shipwreck or robbers (*ST II-II*, q. 123, a. 5).<sup>iv</sup>

The situation of spiritual combat applies finally to the martyr:

[M]artyrs face the fight that is waged against their own person, and this for the sake of the sovereign good [*summum bonum*] which is God; wherefore their fortitude is praised above all. Nor is it outside the genus of fortitude that regards warlike actions, for which reason they are said to have been *valiant in battle* [*fortes facti in bello*] [Heb. 11:34] (*ST II-II*, q. 123, a. 5, ad 1).<sup>v, 11</sup>

<sup>iii</sup> “Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective: et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative, secundum remotionem impedimenti. Unde inter virtutes cardinales prudentia est potior; secunda, iustitia; tertia, fortitudo; quarta temperantia. Et post has, ceterae virtutes” (*ST II-II*, q. 123, a. 12).

<sup>iv</sup> “Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet: praesertim quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum” (*ST II-II*, q. 123, a. 5).

<sup>v</sup> “[M]artyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus. Ideo eorum fortitudo praecipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quae est circa bellica. Unde dicuntur [Hebr. XI:34] *fortes facti in bello*” (*ST II-II*, q. 123, a. 5, ad 1).

Fortitude may subsist in the subject as an acquired *habitus*, but also an analogous *habitus*, infused together with the theological virtue of charity (*ST* I-II, q. 65, a. 3).<sup>12</sup> While the acquired cardinal virtue of fortitude, as well as the other acquired cardinal virtues and their potential parts, are directed to the *bonum commune*, the infused virtue of fortitude, as well as the other infused cardinal virtues and their potential parts, are directed to the supernatural final end, the enjoyment of God, an end that engages the faithful already as the object (*obiectum*) of the theological virtues.<sup>13</sup> The acquired virtue of fortitude is essentially civic fortitude (*fortitudo civilis*) that strengthens a person's mind in matters of human justice, while the gratuitously infused virtue of fortitude (*fortitudo gratuita*) strengthens a person's soul in the good of Divine justice (*iustitia Dei*).<sup>14</sup>

Civic fortitude is a type of the acquired *habitus* of fortitude. Under the condition of human nature wounded by sin (*in statu naturae corruptae*), the acquired cardinal virtues cannot reach the ideal of perfect virtue (*ST* I-II, q. 109, a. 2). However, because civic fortitude is directed to the welfare of the state (*conservatio civitatis*), it is a true, albeit imperfect virtue – imperfect, unless it is referred by charity to the final end and perfect good, the enjoyment of God (*ST* II-II, q. 23, a. 7),<sup>15</sup> whereby it becomes a true virtue *simpliciter*.<sup>16</sup> (And the necessary precondition for reaching this final end is to be justified by God through faith in Jesus Christ by way of sanctifying grace). This matter will be of considerable significance later. For, as we will see, in the case of the martyr who “gave his life in witness to truth and justice”,<sup>17</sup> acts of civic fortitude – guided by right reason and directed to the welfare of the *res publica* – are referred by charity to God such that they fall under the rule of the measure of the Divine law in regard to the supernatural final end.<sup>18</sup> Consequently, such acts of civic fortitude referred by charity to God do become formally congruent with acts of infused fortitude that are always intrinsically informed by charity.<sup>19</sup> While referred by charity to God, such acts of fortitude are guided by right reason that is illumined by divine faith. As we will see shortly, divine faith illuminating the intellect is the final cause that enables charity to command such acts of fortitude and thereby refer them to God.

For both the acquired and the infused virtue of fortitude, the principal act is endurance. In the case of the infused virtue of fortitude, when this principal act is brought to its term in the voluntary endurance of death *pro fidei veritate*, it constitutes martyrdom in its perfect form (*ST* II-II, q. 124, a. 4).

In the next section, I will argue that, according to Thomas, an act of civic fortitude, when referred by charity to God as a witness to the Divine law, a witness endured even in the face of the danger of death and indeed

endured while being put to death, does become formally congruent with the act of martyrdom *usque ad sanguinem* characteristic of the infused virtue of fortitude.

### *Martyrdom – the Principal Act of Fortitude*

First of all, it is imperative not to pass too quickly over the fundamental point Thomas makes: martyrdom is the principal act of fortitude. What does this mean? Fortitude and temperance safeguard and support the human being in the good of reason. What right reason has specified, these two virtues, on the one hand, *safeguard* from attacks, lures, or oppositions of the antecedent acts of the sense appetites, and, on the other hand, *support* with proper consequent acts of the sense appetites.<sup>20</sup>

The good of reason has an object – truth – and an effect – justice (*ST* II-II, q. 124, a. 1). The principle *operari sequitur esse* determines the relationship between the object and the effect of reason, for “it belongs to justice to establish the order of reason in all human affairs” (*ST* II-II, q. 123, a. 12).<sup>21</sup> To establish the order of reason in all human affairs is first and foremost to acknowledge the true order of ends and subsequently to desire that order of ends rightly. The first pertains to prudence, the second pertains to justice.<sup>22</sup> The cardinal virtue of justice includes as one of its potential parts the virtue of truthfulness (*veracitas*) (*ST* II-II, q. 109). *Veracitas* pertains to the moral debt of justice “insofar as, out of equity, one man owes another a manifestation of the truth” (*ST* II-II, q. 109, a. 3). Under the condition of human nature wounded by sin (*in statu naturae corruptae*), the virtues of truthfulness and justice are resisted by the mendacious and the unjust. Thomas states an only all too familiar fact: “[O]n account of justice which he pursues, and also on account of other good deeds, man encounters mortal adversaries” (*ST* II-II, q. 123, a. 11, ad 3).<sup>vi</sup>

As endurance is the principal act of the acquired virtue of fortitude, martyrdom is the principal act of the infused virtue of fortitude, which – being always already informed by charity and sustained by infused patience and perseverance – is intrinsically referred to love of God and neighbor. Martyrdom “consists essentially in standing firmly to truth and justice against the assaults of persecution” (*ST* II-II, q. 124, a. 1).<sup>vii</sup>

<sup>vi</sup> “[H]omini adversarii mortales suscitantur propter iustitiam quam sequitur, et propter alia bona quae facit” (*ST* II-II, q. 123, a. 11, ad 3).

<sup>vii</sup> “Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et iustitia contra persequentium impetus” (*ST* II-II, q. 124, a. 1).

In question 124, article 2, Thomas argues that martyrdom is specifically an act of the virtue of fortitude.<sup>23</sup> In this context he makes explicit that the truth in which the martyr stands firm is the truth of faith, which is nothing but the First Truth (*prima veritas*), faith's object.<sup>24</sup> The martyr does not abandon faith and justice despite the imminent dangers of death (*fidem et iustitiam not deserit propter imminentiā pericula mortis*), an imminence due to a kind of unique contest with his persecutors (*quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus immanent*). What is at stake in this contest for the persecuted faithful, is the unshatterable unity of the interior act of faith and the exterior act of confession. In the exterior act of confession, the truth of the faith becomes an act of the virtue of truthfulness (*veracitas*). Thomas does not hold that the exterior verbal confession of the faith is a constant requirement for every one of the faithful in virtually all possible circumstances. Quite to the contrary. However, when the faith itself is attacked by unbelievers or when the honor of God and the good of the neighbor are at stake, the interior act of faith may not be separated from the exterior act of confession. In such situations, the simplicity of *veracitas* requires the identity of one with the other:

Simplicity is so called from its opposition to duplicity, whereby, to wit, a man shows one thing outwardly while having another in his heart: so that simplicity pertains to this virtue. And it rectifies the intention, not indeed directly (since this belongs to every virtue), but by excluding duplicity, whereby a man pretends one thing and intends another (*ST II-II, q. 109, a. 2, ad 4*).<sup>viii</sup>

Thomas offers three specifications for the kinds of instances when the exterior verbal confession of the faith is due: First, “the end of faith, even as of the other virtues, must be referred to the end of charity, which is the love of God and our neighbor. Consequently when God's honor and our neighbor's good demand, man should not be contented with being united by faith to God's truth, but ought to confess his faith outwardly” (*ST II-II, q. 3, a. 2, ad 1*).<sup>ix</sup> Second, “in cases of necessity where faith is in danger,

<sup>viii</sup> “[S]implicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe, quia hoc pertinet ad omnem virtutem: sed excludendo duplicitatem, qua homo unum praetendit et aliud intendit” (*ST II-II, q. 109, a. 2, ad 4*).

<sup>ix</sup> “[F]inis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipse veritati divinae coniungatur; sed debet fidem exterius confiteri” (*ST II-II, q. 3, a. 2, ad 1*).

everyone is bound to proclaim his faith to others, either to give good example and encouragement to the rest of the faithful, or to check the attacks of unbelievers” (ad 2).<sup>x</sup> Third, “if there is hope of profit to the faith or if there be urgency, a man should disregard the disturbance of unbelievers, and confess his faith in public” (ad 3).<sup>xi</sup> Illuminated by faith, informed by charity, and guided by a well-formed conscience, right reason allows the faithful to recognize the kinds of situations when these specifications obtain and when, consequently, the interior act of faith must be perfected by the exterior act of confession.

Common to each of these three specifications is the centrality of charity. The end of faith and of the other virtues must be referred to the end of charity, the enjoyment of God in friendship with God that includes the love of neighbor for the sake of God’s love for the neighbor. What is referred to the end of charity can only be referred by charity itself, that is, it may be an act elicited by acquired moral virtue or by the analogous gratuitously infused moral virtue.<sup>25</sup> In both cases, charity commands the act of the moral virtue. When an act elicited by acquired moral virtue is referred to God by charity, the act becomes informed by charity so that a formal congruence<sup>26</sup> now obtains between such an act and an act elicited by the analogous gratuitously infused moral virtue that is intrinsically informed by charity. Hence, the chief motive cause of martyrdom is charity:

Charity inclines one to the act of martyrdom, as its first and chief motive cause, being the virtue commanding it, whereas fortitude inclines thereto as being its proper motive cause, being the virtue that elicits it. Hence martyrdom is an act of charity as commanding, and of fortitude as eliciting. For this reason also it manifests both virtues. It is due to charity that it is meritorious, like any other act of virtue: and for this reason it avails not without charity (*ST II-II*, q. 124, a. 2, ad 2).<sup>xii</sup>

<sup>x</sup> “[I]n casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem” (*ST II-II*, q. 3, a. 2, ad 2).

<sup>xi</sup> “[S]i utilitas aliqua fidei speretur aut necessitas adsit, contempta turbatione infidelium, debet homo fidem publice confiteri” (*ST II-II*, q. 3, a. 2, ad 3).

<sup>xii</sup> “[A]d actum martyrii inclinatur quidem caritas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis: fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicentis. Et inde etiam est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicentis. Et inde est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, habet ex caritate: sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet” (*ST II-II*, q. 124, a. 2, ad 2).

Based on Christ's words according to Jn 15:13 (RSV) that "greater love has no man than this, that a man lay down his life for his friends", Thomas regards martyrdom as the strongest proof of the perfection of charity.<sup>27</sup> He confirms this point in the following article. The perfect notion of martyrdom is *usque ad sanguinem*, the act of endurance that entails giving up voluntarily what is most difficult for human beings to part with because it is the recipient of all present good – the body. Consequently, the perfect notion of martyrdom requires that a human being suffer death for Christ's sake (*ST II-II*, q. 124, a. 4).<sup>28</sup>

In the first four articles of question 124 of the *Secunda Secundae*, Thomas establishes that martyrdom is a virtuous act (a. 1), that it is an act of fortitude (a. 2), that it is an act of the greatest perfection (a. 3), and that death is essential to the perfect notion of martyrdom (a. 4). In the fifth article, finally, Thomas addresses directly the question that concerns most the argument of this essay: Is faith alone (*sola fides*) the cause of the act of martyrdom? While earlier arguments have prepared the direction Thomas takes on this matter, the *sed contra* he advances does not permit any lingering doubt. For here he takes a passage from Christ's Sermon on the Mount to refer to martyrdom, an interpretation that is backed by the *glossa ordinaria*.<sup>29</sup> In his response, Thomas first recapitulates what he established in the previous articles:

[M]artyrs are so called as being witnesses, because by suffering in body unto death they bear witness to the truth; not indeed to any truth, but to the truth which is in accordance with godliness, and was made known to us by Christ: wherefore Christ's martyrs are His witnesses. Now this truth is the truth of faith. Wherefore the cause of martyrdom is the truth of faith (*ST II-II*, q. 124, a. 5).<sup>xiii</sup>

Martyrdom is always axiomatically martyrdom *pro fidei veritate*. That is, the final cause of every act of martyrdom is the truth of faith. But since the truth of faith includes the truth of the Divine law that yields the measure for all the moral virtues, the act of martyrdom seems to be "formally" constituted by the truth of divine faith. (For we must remember, in matters of human agency, the form of the act is largely constituted by its end, the final cause). But martyrdom seems to include "materially" the way of life in word

<sup>xiii</sup> [M]artyres dicuntur quasi testes: quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed *veritati quae secundum pietatem* est, quae per Christum nobis innotuit; unde et *martyres Christi* dicuntur, quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cuiuslibet martyrii causa est fidei veritas" (*ST II-II*, q. 124, a. 5).



and deed that gives rise to the *odium virtutis et veritatis* in those who find themselves challenged or even convicted by this way of life. Thomas continues his answer in a way that fully affirms this initial assumption:

But the truth of faith includes not only inward belief, but also outward profession, which is expressed not only by words, whereby one confesses the faith, but also by deeds, whereby a person shows that he has faith, according to James 2:18, *I will show thee, by works, my faith*. Hence, it is written of certain people (Tit. 1:16): *They profess that they know God but in their works they deny Him*. Thus all virtuous deeds, inasmuch as they are referred to God, are professions of the faith whereby we come to know that God requires these works of us, and rewards us for them: and in this way they can be the cause of martyrdom. For this reason the Church celebrates the martyrdom of Blessed John the Baptist, who suffered death, not for refusing to deny the faith, but for reproving adultery (ST II-II, q. 124, a. 5).<sup>xiv</sup>

John the Baptist becomes the paradigm for martyrdom *pro virtute et veritate*. The principles of this martyrdom are: All virtuous acts, in as much as they are referred to God, are professions of the faith. Faith is formally constituted by the certain revealed knowledge that virtuous acts (pursuing good and avoiding sin) are required by God and are integral to friendship with God. This makes faith the final cause of martyrdom.<sup>30</sup> Faith in its proper constitution, however, is informed by charity:

For the act of faith is directed to the object of the will, i.e., the good, as to its end; and this good which is the end of faith, viz., the Divine Good, is the proper object of charity. Therefore, charity is called the form of faith in so far as the act of faith is perfected and formed by charity (ST II-II, q. 4, a. 3).<sup>xv</sup>

<sup>xiv</sup> Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio. Quae quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit: secundum illud *Iac. 2:18: Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam*. Unde et de quibusdam dicitur *Tit. 1:16: Confitentur se nosse Deum, factis autem negant*. Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat. Et secundum hoc possunt esse martyrii causa. Unde et beati Ioannis Baptistae martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit” (ST II-II, q. 124, a. 5).

<sup>xv</sup> “[A]ctus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium obiectum caritatis. Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur” (ST II-II, q. 4, a. 3).

Thomas understands charity as perfecting and thus forming faith in the sense of charity quickening (*informari*) the act of faith (*ST* II-II, q. 4, a. 3, ad 1). Faith, as a perfecting *habitus* of the intellect, makes present to the will the last end (*ST* II-II, q. 4, a. 7), and charity, as the perfecting *habitus* of the will, desires the last end. Hence, in the sense of quickening or informing the acts of all the other virtues, “charity ... directs the act of all other virtues to the last end and ... consequently ... gives the form to all other acts of virtue” (*ST* II-II, q. 23, a. 8).<sup>xvi</sup> Therefore, faith and charity both command the act of all the other virtues, faith as final cause and charity as efficient cause. By making the surpassing good of the ultimate end present to the will, faith as final cause, enables the efficient cause, charity. Faith thereby commands the act of martyrdom in the order of finality. For the sake of love of God and neighbor, charity, in turn, commands the act of martyrdom, now in the order of efficacy:

Inward faith, with the aid of charity [*fides interior mediante dilectione*], causes all outward acts of virtue, by means of the other virtues, commanding, but not eliciting them (*ST* II-II, q. 3, a. 1, ad 3).<sup>xvii</sup>

The higher virtues of intellect and will, especially the theological virtues faith and charity, command the acts of the moral virtues, acts that are mediated by the specific *habitus* to which these acts belong, acts specified by their object. While commanded by the higher virtues, these *habitus* however, immediately elicit their proper acts.<sup>31</sup> The *habitus* of fortitude principally elicits the act of endurance, while the *habitus* of patience elicits its continuation and the *habitus* of perseverance its completion. When commanded by an ever greater charity and thereby referred to God with ever greater intensity, the *habitus* of fortitude elicits its perfect act, which is endurance *usque ad sanguinem*, the act of perfect martyrdom.<sup>32</sup>

In his response to the three objections, Thomas defends, applies, and even extends this principle. All three objections forward in different ways a well-known position: allegedly, faith alone (*sola fides*), that is, the public verbal confession of the Christian faith is the sole cause of martyrdom; the decisive motive cause in the persecutors must be exclusively *odium fidei*.

Based on 1. Pet. 4:15–16, the first objection argues that one is said to be a Christian because one holds the Christian faith. And “therefore it is only

<sup>xvi</sup> “[P]er caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos” (*ST* II-II, q. 23, a. 8).

<sup>xvii</sup> “[F]ides interior, mediante dilectione, causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo” (*ST* II-II, q. 3, a. 1, ad 3).

the faith in Christ that gives glory of martyrdom to those who suffer”. Thomas grants the principle that faith in Christ is constitutive of martyrdom, but differentiates between the public verbal confession of the faith and the public witness that is entailed in living a virtuous Christian life:

A Christian is one who is Christ's. Now a person is said to be Christ's, not only through having faith in Christ, but also because he is actuated to virtuous deeds by the Spirit of Christ, according to Rom. 8:9, *If any man have not the Spirit of Christ, he is none of His*; and again because in imitation of Christ he is dead to sins, according to Gal. 5:24, *They that are Christ's have crucified their flesh with the vices and concupiscences*. Hence to suffer as a Christian is not only to suffer in confession of the faith, which is done by words, but also to suffer for doing any good work, or for avoiding any sin, for Christ's sake, because this all comes under the head of witnessing to the faith (ST II-II, q, 124, a. 5, ad 1).<sup>xviii</sup>

Hence not only were St. John of Cologne, O.P., and St. Fidelis of Sigmaringen, OFM Cap., who were both killed because of their witness to the Catholic faith, martyrs. But also was St. Maria Goretti, who was killed in defending her chastity, a martyr. The doing of any good work and the avoidance of sin are commanded and thus informed by charity and, by way of charity, they are referred to God. These virtuous acts are as such a testifying of the faith, because divine faith yields the knowledge of God's truth that guides infused prudence in determining how best to refer all specific human acts to God.

Here comes the second objection into play. If a martyr is a kind of witness and witness is borne to truth alone, could one then not be called a martyr for upholding the truths of geometry? This is obviously absurd. Hence only the Divine truth which is held by faith alone is the cause of martyrdom. In his reply, Thomas first points to the crucial connection between martyrdom and truths that pertain to the worship of the Godhead (*pertinent ad cultum divinitatis*) and hence are called truths according to god-

<sup>xviii</sup> “Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod Spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud Rom. 8:9: Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius; et etiam ex hoc quod, ad imitationem Christi, peccatis moritur, secundum illud Galat. 5:24: Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis. Et ideo ut Christianus patitur non solum qui patitur pro fidei confessione quae fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando, propter Christum: quia totum hoc pertinet ad fidei protestationem” (ST II-II, q, 124, a. 5, ad 1).

liness (*secundum pietatem*). Thomas appeals here somewhat obliquely to the virtue of religion, a virtue annexed to the virtue of justice. The first and principal act of the virtue of religion is the interior act of devotion, the submission of one's will to God and hence to the Divine law. All the other acts of the virtue of religion, and indeed, all the other moral virtues have their end and purpose in the act of devotion.<sup>33</sup> As a potential part of justice and being due to God qua creator, the act of devotion, commanded by charity, realizes the rectitude of the will in relationship to God. The act of devotion commits the will to the service of God according to God's will as expressed in the Divine law. All truth according to godliness (*secundum pietatem*) falls under the Divine law. Then Thomas states:

[S]ince every lie is a sin, as stated above (q. 110, aa. 3, 4), avoidance of a lie, to whatever truth it may be contrary, may be the cause of martyrdom in as much as a lie is a sin against the Divine Law (*ST II-II*, q. 124, a. 5, ad 2).<sup>xix</sup>

Hence the defense of any truth, be it theoretical or factual, can become the cause of martyrdom, given that the observance of the Divine Law belongs essentially to the *cultus divinitatis*, to which pertains the virtue of religion and whose principal act is the act of devotion. The devout person does not lie because the Divine Law prohibits lying (which in its core is nothing but duplicity), and prescribes acts of the virtue of *veracitas*. Hence, the defense of any truth can become the cause of martyrdom when its denial is understood as unfaithfulness to the Divine Law and consequently as a betrayal of what pertains essentially to the first and principal act of the *cultus divinitatis*, interior devotion.

The third objection focuses on the common good by arguing that those virtuous acts that are directed to the common good are preferable and more important than those that do not. And since according to *Nicomachean Ethics* I, 2 the good of the body politic (*res publica*) is better (*potior*) than the good of the private person it seems that those who die in defense of the *res publica* should be regarded as martyrs. But this does contradict the established practice of the Church which does not celebrate those as martyrs who die defending their *res publica* in a just war. Hence faith alone must be the cause of martyrdom.

In his response Thomas holds the superiority of the common good over the private good to be true, but integrates this hierarchy of the human good

<sup>xix</sup> “Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra [II-II, q. 110, a. 3] habitum est, vitatio mendacii, contra quaecumque veritatem sit, in quantum mendacium est peccatum divinae legi contrarium, potest esse martyrii causa” (*ST II-II*, q. 124, a. 5, ad 2).

(common good over private good) in the natural order in an encompassing and perfecting hierarchy of the Divine good (where the common good is indistinguishable from the private good) in the supernatural order. The good of one's *res publica* is special (*praecipuum*) among human goods. Yet the Divine good is better (*potius*) than the human good. And the Divine good (being that which the theological virtues already somewhat attain and being that to which all moral virtues are directed by the virtue of religion) is the cause of martyrdom. But then Thomas adds:

[S]ince human good may become Divine, for instance when it is referred to God, it follows that any human good in so far as it is referred to God, may be the cause of martyrdom (*ST II-II*, q. 124, a. 5, ad 3).<sup>xx</sup>

Among human goods the most eminent is the common good of the *res publica*. Hence, the defense of the *res publica* is a good more eminent than any merely private human good. But the Divine good is an infinitely higher common good.<sup>34</sup> Can acts of virtue pertaining to the proximate common good be referred to the ultimate common good? In other words, can a death suffered in defense of the *res publica* and referred to God by charity qualify as martyrdom? Thomas's answer seems to imply a positive response. And, indeed, in an earlier parallel discussion Thomas holds this position explicitly:

The uncreated good surpasses all created good. Hence any created end, whether it be in common or a private good, cannot confer so great a goodness on an act as can the uncreated end, when, to wit, an act is done for God's sake. Hence, when a person dies for the common good without referring it to Christ, he will not merit the aureole; but if he refer it to Christ he will merit the aureole and he will be a martyr; for instance if he defend his country from an attack of an enemy who designs to corrupt the faith of Christ, and suffer death in that defense (*In Sent IV*, d. 49: 5, 3 qa 2, ad 11 = *ST Suppl.*, q. 96, a. 6, ad 11).<sup>xxi, 35</sup>

<sup>xx</sup> “Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa secundum quod in Deum refertur” (*ST II-II*, q. 124, a. 5, ad 3).

<sup>xxi</sup> “[B]onum increatum excedit omne bonum creatum. Unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune sive privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare quantum finis increatus, cum scilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur. Sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit: utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moluntur, et in tali defensione mortem sustineat” (*ST Suppl.*, q. 96, a. 6, ad 11).

This is the position of the young Thomas in the process of completing his extensive commentary on Peter Lombard's *Sentences*. By the time Thomas composes the *Quaestiones disputatae de veritate* his position has developed. This more nuanced position he continues to hold until relatively late in his life when he worked on the *Quaestiones disputatae de malo*. In the *De Veritate* he states:

In one who has charity there can be no act of virtue not formed by charity. For, either the act will be directed to the proper end, and this can be only through charity in one who has charity, or the act is not directed to the proper end, and so is not an act of virtue (*De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 13).<sup>xxii, 36</sup>

On the supposition that the Christian soldier, “who defends his country from an attack of an enemy who designs to corrupt the faith of Christ” (*ST Suppl.*, q. 96, a. 6, ad 11), has charity, he must refer this act, elicited by acquired fortitude, to the supernatural end. Without such a reference, the soldier's act would indeed be a blameful act. Given such a reference, however, the act does become formally congruent with an act elicited by the infused virtue of fortitude, where such a reference is intrinsic to the constitution of the infused virtue. But what about the “matter” of this kind of act of fortitude referred by charity to the supernatural final end? Is it a proper “matter” for martyrdom “before the Church”?

The modern nation states have happily adopted the rhetoric of martyrdom for soldiers fallen in defense of the *patria* – *dulce et decorum est pro patria mori*.<sup>37</sup> The magisterium of the Catholic Church, however, does not acknowledge as a proper “matter” for martyrdom “before the Church” the natural good of voluntary death in battle for the justified defense of the *res publica* (*Christiana*), referred by charity to God, the supernatural final end. In book III, cap. 18 of his *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Cardinal Prosper Lambertini, the later Pope Benedict XIV, offers an extensive discussion of the above text by Thomas and of its commentaries and affirms that a necessary condition for the perfect notion of martyrdom *usque ad sanguinem* is the perfect imitation of Christ, that is specifically, the non-resistance against the attackers, persecutors, and eventually executioners of death.<sup>38</sup> Hence, the “matter” of the kind of act that leads to the death of

<sup>xxii</sup> “[I]n habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis” (*De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 13; Marietti).

the Christian soldier dying in defense of the *res publica* (*Christiana*) referred by charity to God, might per se be a licit “matter”, but one that lacks a crucial perfection characteristic of the perfection of martyrdom: the perfect imitation of Christ. Due to its imperfection, this kind of act does not qualify as proper “matter” for martyrdom “before the Church”.

Noteworthy, the magisterial criterion of non-resistance does not undercut Thomas’s argument. Rather, it provides careful magisterial precision and circumscription in a way that integrates Thomas’s position into the older patristic tradition: Non-resistance constitutes an essential characteristic of the proper “matter” of the kind of acts of martyrdom “before the Church”, because this characteristic resembles most closely the imitation of Christ.<sup>39</sup> This circumscription in place, the magisterium actually affirms the basic thrust of Thomas argument such that it indeed accounts for the martyrdom of Fr. Puglisi.<sup>40</sup> First, Fr. Puglisi witnessed as a Catholic priest to the Divine truth as received by Divine faith. His testifying to the truth entailed his witness in word and action to virtue and justice and to their rule, the Divine law. Second, Fr. Puglisi was deeply committed to the common good of the *res publica* he served in as priest and as citizen, a commitment that as priest he constantly referred by charity to God. Third, Fr. Puglisi underwent death voluntarily without resisting his assassins.

Fr. Puglisi’s case discloses the perennially true core of Thomas’s argument: any act of witness to virtue and justice is a defense of the *res publica*, and if this defense is referred by charity to God, the person who is killed without offering resistance for the sake of the witness to virtue and justice can indeed be acknowledged as martyr “before the Church”. Conversely, Thomas’s thesis, rightly understood, discloses what is unique about the kind of martyrdom Fr. Puglisi’s prophetic witness and death represent; it is a martyrdom whose proximate cause was the zeal for the *bonum commune* of the *res publica* referred by charity to the Divine good, the *bonum commune* of the *Civitas Dei*. For nothing (with the exception of a criminal and corrupt regime) undercuts the *bonum commune* of a *res publica* more than wide-spread organized and secretive crime that involves corruption, fraud, extortion, blackmailing, money-laundering, and murder. When motivated by love of God and neighbor and undertaken with the goal of redirecting the human good of the *res publica* to the Divine good of the *Civitas Dei*, such that the defense of the common good of the *res publica* becomes formally congruent with directing persons to the common good of the Heavenly City – which is the end of faith –, exposing, condemning, and fighting such organized crime can thus be a proximate cause of martyrdom. The case for such a martyrdom is made by Thomas’s argument, as affirmed and magisterially specified by the norm of

non-resistance. Bl. Giuseppe Puglisi's martyrdom *pro virtute et veritate* follows a paradigm set by St. Thomas More and St. John Fisher but now opens up this paradigm in a secular Western world in ways that make it possible to consider along similar lines theologically the death of the servant of God, Archbishop Oscar Romero (and many priests, sisters, and lay persons who were killed in various parts of the world because they testified to the truth by witnessing to virtue and justice) and of Catholic priests and laypersons who were executed or tortured to death under the Nazi-regime.<sup>41</sup>

According to Thomas's analysis, martyrdom is always a divine gift of grace, and what is meritorious about it is the depth of the act of charity, of friendship with God, that follows through on the gift of grace and commands the act of martyrdom. The heroism of martyrdom is in the end always a heroism of friendship with God, by remaining faithful to the will of God as revealed in the Divine Law and thereby testifying to the Truth. While martyrdom's final cause is faith, its primary motive cause is charity, an efficacy perfected by the exterior motion of Divine inspiration, the gift of fortitude. Yet the proximate cause for the act of martyrdom is "all that comes under the head of witnessing to the faith," which includes "the doing of any good work and the avoidance of any sin" (*ST II-II*, q. 124, a. 5, ad 1).<sup>42</sup> Consequently, according to Thomas, martyrdom *pro virtute et veritate* does not replace, expand, or develop martyrdom *pro fide*; rather, the former is integral to the latter: "Cuiuslibet martyrii causa est fidei veritatis" (*ST II-II*, q. 124, a. 5c).

### 3. Recent Magisterial Teaching on Martyrdom

The year 2013 marks the twentieth anniversary of Bl. Pope John Paul II's Encyclical Letter *Veritatis Splendor*. Hence, during this Year of Faith, it is especially appropriate to recall the important teaching on martyrdom that this encyclical letter advances in its third part: "Martyrdom, the exaltation of the inviolable holiness of God's law" (*VS*, §§ 90-94). For in *Veritatis Splendor*, Bl. Pope John Paul II conceives of martyrdom as a witness of fidelity to the holy law of God, a witness that is understood to confirm "the existence of negative moral norms regarding specific kinds of behavior, norms which are valid without exception" (*VS*, § 90). The story of Susanna (Dan 13), John the Baptist, Stephen the Deacon, James the Apostle, and the countless martyrs of Rev. 13:7-10 are explicitly mentioned. The spectrum clearly covers both martyrdom *pro fide* and martyrdom *pro virtute et veritate*, understood by *Veritatis Splendor* "as an affirmation of the inviolability of the moral order, [that] bears splendid witness to the holiness of God's law and to the inviolability of the personal dignity of man, created in God's image and



likeness” (*VS*, § 92). According to *Veritatis Splendor*, martyrdom *pro fide* and martyrdom *pro virtute et veritate* form one integral and seamless unity. Bl. Giuseppe Puglisi falls under it as well as Bl. Devasahayam Pillai. However, in light of *Veritatis Splendor*, Fr. Puglisi’s martyrdom seems to be more characteristic of “today’s growing secularism, wherein many, indeed too many, people think and live ‘as if God did not exist’” (*VS*, § 88) For the encyclical addresses directly the question what it means to testify to the truth in a secular world of deeply disturbing moral waywardness:

[M]artyrdom is an *outstanding sign of the holiness of the Church*. Fidelity to God’s holy law, witnessed to by death, is a solemn proclamation and missionary commitment *usque ad sanguinem*, so that the splendor of moral truth may be undimmed in the behavior and thinking of individuals and society. This witness makes an extraordinarily valuable contribution to warding off, in civil society and within the ecclesial communities themselves, a headlong plunge into the most dangerous crisis which can afflict man: the *confusion between good and evil*, which makes it impossible to build up and to preserve the moral order of individuals and communities. By their eloquent and attractive example of a life completely transfigured by the splendor of moral truth, the martyrs and, in general, all the Church’s Saints, light up every period of history by reawakening its moral sense. By witnessing fully to the good, they are a living reproof to those who transgress the law (cf. *Wis* 2:12). (*VS*, § 93).<sup>43</sup>

Pope emeritus Benedict XVI, in an important letter, continues to emphasize the different shape martyrdom takes in profoundly changed cultural contexts:

The martyrs of the past and those of our time gave and give life (*effusio sanguinis*) freely and consciously in a supreme act of love, witnessing to their faithfulness to Christ, to the Gospel and to the Church. If the motive that impels them to martyrdom remains unchanged, since Christ is their source and their model, then what has changed are the cultural contexts of martyrdom and the strategies ‘*ex parte persecutoris*’ that more and more seldom explicitly show their aversion to the Christian faith or to a form of conduct connected with the Christian virtues, but simulate different reasons, for example, of a political or social nature.<sup>44</sup>

In the Western secular societies, the *odium fidei* on the side of the persecutors of the faith is increasingly camouflaged behind political and social ideals and norms propagating human progress, liberation, and authenticity along the lines of a collectivized radical individualism, ideals and norms that are

increasingly enforced by way of legal regulations that contradict the Gospel and human dignity. Depending on what the particular focus of this witness is, it might become the occasion for strong opposition, for social ostracization, and even persecution. It was not hyperbole or alarmism, but rather sober Christian realism faced with an increasingly militant secularism that moved Francis Cardinal George, Archbishop of Chicago, to make the famous remark to a group of priests that he might very well die peacefully in his bed, but that his successor might quite likely die in prison and his successor would “die a martyr in the public square”.<sup>45</sup>

#### **4. The Ongoing Relevance of Thomas’s Integral Doctrine of Martyrdom**

Contemporary Western secular culture is characterized by two correlated features: on the one hand, on the surface an increasing religious and ideological pluralism and beneath the surface the strong operative belief in the “sovereign self”, and, on the other hand, an increasingly aggressive statist laicism that introduces legal instruments of a de facto naturalist normativity that insinuate matters of transcendent truth as arbitrary and as hence irrelevant to human flourishing. In such a socio-political setting, testifying to the Truth by way of prophetic acts of witnessing to virtue and justice becomes increasingly relevant as a persuasive witness that precedes and prepares the way of a discursive argumentation for the truth of the Gospel. For an increasing number of people, at least in the West, such Christian witness becomes the first indirect encounter with the Gospel. In such a setting, the martyr *pro virtute et veritate* is nothing but a missionary prototype *in extremis* of testifying to the Truth. Thomas Aquinas offers a continuously pertinent theological account for the fact that such a martyr’s witness is perfectly integral to the witness of Christ, which is the truth of divine faith. While not all Christians are called to the perfect act of martyrdom, all Christians are called to testifying to the Truth and hence to acts of inchoative martyrdom. On August 29, 2012, on the occasion of the memorial of St. John the Baptist’s martyrdom, Pope emeritus Benedict XVI stated:

Dear brothers and sisters, celebrating the martyrdom of St. John the Baptist reminds us too, Christians of this time, that with love for Christ, for his words and for the Truth, we cannot stoop to compromises. The Truth is the Truth; there are no compromises. Christian life demands, so to speak, the ‘martyrdom’ of daily fidelity to the Gospel, the courage, that is, to let Christ grow within us and let him be the One who guides our thoughts and our actions.<sup>46</sup>

## Endnotes

<sup>1</sup> Erik Peterson, *Theologische Traktate* (Munich: Kösel, 1951), 176–77.

<sup>2</sup> See also the following statements from various other of Thomas's works: "Sunt enim quidam qui, etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam. Ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit suae mortis exemplo" (ScG IV, c. 55 [20]). "Ut mors Christi non solum esset pretium redemptionis, sed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori" (*Quodlibet* 2, q. 1, a. 2). "Bonus autem pastor ante eas vadit per exemplum. ... Christus autem utraque missione ante eas vadit: quia primus pro doctrina veritatis mortem subiit ... et praecessit omnes in vitam aeternam" (*In Ioan.* 10:4, *lectio* 1; nr. 1374).

<sup>3</sup> See Bl. John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor*, par. 91.

<sup>4</sup> On October 13, 2013, on the 96<sup>th</sup> anniversary of the miracle of the sun at Fatima, Pope Francis not only solemnly consecrated the whole world to the Immaculate Heart of the Blessed Virgin and Mother of God but also beatified five-hundred persons who were martyred pro fide during the Spanish Civil War.

<sup>5</sup> *Roman Missal*, Prayer for the Memorial of the Beheading of John the Baptist, Martyr, August 29.

<sup>6</sup> *In Ioan.* 14:6, *lectio* 2 (nr. 1869).

<sup>7</sup> Rome 1748, originally written in the years 1734–38 (when still Cardinal Prosper Lambertini) while overseeing as Promoter of Faith all canonization processes from 1708–1727 (under Popes Clement XI, Innocent XIII, and Benedict XIII). In 2006, Benedict XVI said of him: "My Predecessor Benedict XIV, rightly considered 'the master of the Causes of Saints' deserves a grateful mention" (Letter of His Holiness Benedict XVI to the Participants of the Plenary Session of the Congregation for the Causes of Saints, 24 April, 2006).

<sup>8</sup> All Latin citations from the *Summa theologiae* (ST) are taken from Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, 3<sup>rd</sup> ed. (Turin: Edizioni San Paolo, 1999); the English citations from the ST are taken from the translation of the Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Bros., 1948; repr. Christian Classics, 1981). Alterations are indicated by brackets.

<sup>9</sup> "[V]irtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmantur sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologicis, quae sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologicis quod super eas aliae virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile; et ideo fides dicitur fundamentum, I Cor III, 2: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est*; spes anchora, Heb. VI, 19: *Sicut animae anchoram etc.*; caritas radix, Ephes. III, 17: *In caritate radicati et fundati*. Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus: vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiuntur morales, est ut ostium ad contemplativam. Ars autem non habet virtutes sibi cohaerentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quae dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur" (*Virt. comm.*, a. 12, ad 24). See also *Virt. card.*, a. 1.

<sup>10</sup> On the absolute centrality of prudence for the moral life, see the instructive discussion by Romanus Cessario, O.P., *The Moral Virtues and Theological Ethics*, 2nd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009), 72–93.

<sup>11</sup> In this essential order of the cardinal virtues fortitude comes to stand in the position close to the lowest, least important

one. In the concrete interplay of the cardinal virtues, however, that is, in the order of operation, there obtains an all-important feedback loop. For the habits of moral virtue correct the sense appetites, and because of these habits, we desire right ends that, when aided by prudence, allow us to make good judgments. In other words, the proper operation of prudence presupposes proper habituation in justice, courage, and temperance (*ST II-II*, q. 47, a. 13, ad 2; *ST I-II*, q. 58, a. 5). Consequently, what comes last in the essential order of the cardinal virtues comes first in their order of operation. Inordinate fear weakens and obstructs the virtue of justice, and most detrimentally, the proper operation of prudence. Without the virtue of fortitude there simply is neither true and perfect prudence nor true and perfect justice. Impaired prudence issues in a tangibly hampered moral life and consequently in diminished human flourishing.

<sup>12</sup> Under the gift of fortitude, Thomas observes: “*Caritas est radix omnium donorum et virtutum*” (*ST II-II*, q. 139, a. 2, ad 2). On the complex and highly controversial question how acquired and infused moral virtues cooperate according to Thomas, see the recent extensive and penetrating study by Markus Christoph, S.J.M., “Justice as an Infused Virtue in the *Secunda Secundae* and Its Implications for Our Understanding of the Moral Life”, Doctoral Dissertation, University of Fribourg (Switzerland), 2011, 522 pages. Regarding the consequences an act of infused virtue implies for acquired virtue as a *habitus*, he states: “Every act of an infused virtue contains per se the perfection of its natural counterpart, and therefore the supernatural act itself works for the development of a positive disposition for good deeds according to the rule of reason. This can be the case although the act in itself is of a higher order (sc. supernatural)” (213). Regarding the consequences an infused virtue as *habitus* implies for the act of acquired virtue, he states: “The graced

agent is directed to supernatural union with God by charity and the infused virtues, and this new orientation becomes the first principle of all of his acts. Consequently, if such a person fulfills any virtuous deed that is determined superficially by natural standards, it will finally be directed to that supernatural end, i.e. it will be always a supernatural act since every moral act is measured in respect to the final end” (213).

<sup>13</sup> See also *Virt. comm.*, a. 10. Lee Yearly offers a helpful summary of the three parts that, according to Thomas, a virtue can have: “First are the qualities, the component parts, that help shape a single virtue’s action; for example, memory and foresight in prudence. Second are those distinctive virtues, allied virtues, that share the essential characteristic of the primary virtue but fail to express it fully, even if they may express other qualities of the primary virtue more fully than it does; for example, the wit to judge when exceptions to rules are needed (*gnome*). Third are those separable and substantially different activities of virtue, the types of a virtue, that appear when the virtue operates in distinct spheres of life; for example, military and political prudence” (Lee H. Yearly, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage* [Albany, NY: State University of New York Press, 1990], 184).

<sup>14</sup> “[J]ust as civic fortitude [*fortitudo civilis*] strengthens a man’s mind in human justice [*iustitia humana*], for the safeguarding of which he braves the danger of death, so gratuitous fortitude [*fortitudo gratuita*] strengthens man’s soul in the good of *Divine justice* [*iustitia Dei*], which is through faith in Christ Jesus, according to Rom. 3:22” (*ST II-II*, q. 124, a. 2, ad 1).

<sup>15</sup> “*Caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat*” (*ST II-II*, q. 23, a. 6).

<sup>16</sup> “*Sic ergo patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis; sicut etiam Philosophus, in VII*

*Phys.* dicit quod ‘virtus est dispositio perfecti ad optimum’. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate” (*ST II-II*, q. 23, a. 7).

<sup>17</sup> *Veritatis Splendor*, par. 91.

<sup>18</sup> It will be discussed later, but it seems appropriate to note that in his later years, Thomas Aquinas was adamant about the fact that for the person who has charity there do not exist any acts of natural acquired virtue (of true, but not perfect virtue) that if not referred by the Christian to God by charity might remain neutral, neither meritorious nor blameworthy. According to Thomas, this is emphatically not the case. “[N]on omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius nel demeritorius, licet omnis sit bonus nel malus. Et hoc dico propter eos qui caritatem non habent, qui mereri non possunt. Set habentis caritatem omnis actus est meritorius uel demeritorius” (*De malo*, q. 2, a. 5, ad 7).

<sup>19</sup> Conversely, as Christoph rightly points out, “the formal object of acquired virtue is inclusively present in infused virtue, granted that the object of the natural virtue is elevated to conform to the divine rule” (Markus Christoph, S.J.M., “Justice as an Infused Virtue in the *Secunda Secundae*”, 211).

<sup>20</sup> Reason governing the passions by aligning them by way of the moral virtues to the order of right reason is intrinsic to the perfection of the moral good. And therefore, passions that are principally to be cultivated are passions consequent upon the judgment of reason, while passions that are principally to be curbed – or transformed into consequent passions – are passions antecedent to the judgment of reason. Passions consequent to the judgment of reason can come about and increase the goodness of an action in two ways:

“Uno modo, per modum redundantiae: quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem

moralem maiorem. – Alio modo, per modum electionis: quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis” (*ST I-II*, q. 24, a. 3, ad 1).

<sup>21</sup> “Intellectus penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est ‘quod quid est’” (*ST I-II*, q. 31, a. 5). “Bonum praesupponit verum” (*De Ver.*, q. 21, a. 3). “Voluntas non habet rationem primae regulae; ... dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis sed et in Deo” (*De Ver.*, q. 23, a. 6).

<sup>22</sup> “Bonum per prius pertinet ad rationem sub ratione veri quam ad voluntatem sub ratione appetibilis” (*ST I-II*, q. 19, a. 3, ad 1).

<sup>23</sup> “[A]d fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis contra pericula, et praecipue contra pericula mortis, et maxime eius quae est in bello. Manifestum est autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et iustitiam non deserit propter imminencia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminet. ... Unde manifestum est quod martyrium est fortitudinis actus. Et propter hoc de martyribus legit Ecclesia: *Fortes facti sunt in bello*” [In Epist. Missae SS. Fabiani et Sebastiani Martyrum, die 20a Ianuarii; *Missale S.O.P.*, p. 351] (*ST II-II*, q. 124, a. 2).

<sup>24</sup> “[V]eritas prima est obiectum visionis patriae ut in sua specie apparet, fidei autem ut non apparet; unde etsi idem re sit utriusque actus obiectum, non tamen est idem ratione; et sic formaliter differens obiectum diversam speciem actus facit” (*De Ver.*, q. 14, a. 8, ad 3; Marietti).

<sup>25</sup> “[I]n moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis: cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in

moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta [a. 7] quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse formam virtutum: nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos” (ST II-II, q. 23, a. 8). “[C]aritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos” (ST II-II, q. 23, a. 8, ad 3).

<sup>26</sup> See *Virt. comm.*, a. 10.

<sup>27</sup> “Martyrium autem, inter omnes actus virtuosos, maxime demonstrat perfectionem caritatis. Quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona praesentis vitae, maxime amat homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem: et praecipue cum doloribus corporalium tormentorum ... Et secundum hoc patet quod martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum: secundum illud Ioan. 15, [13]: *Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*” (ST II-II, q. 124, a. 3).

<sup>28</sup> “[M]artyr dicitur quasi testis fidei Christianae, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur *Heb. 11*. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificatur fidem, se opere ostendens cuncta praesentia contemnere, ut ad futura et ad invisibilia bona perveniat. Quandiu autem homini remanet vita corporalis, nondum opere se ostendit temporalia cuncta despiciere: consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores cor-

poris pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Iob induxit; *Pellem pro pelle: et cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua*, idest pro vita corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum” (ST II-II, q. 124, a. 4). Whence does the motion of grace come for such a perfect act of martyrism? As in the case of Bl. Devasahayam Pillai, a martyrdom *usque ad sanguinem* might occur in the greatest isolation from other faithful and from the consolation the sacraments afford. What sustains martyrdom in any circumstance, but especially in the situation of extreme isolation, is the Holy Spirit’s gift of fortitude. Thomas regards the gifts of the Holy Spirit as the Spirit’s motions of the human mind. “[I]n donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens sed magis ut mota” (ST II-II, q. 52, a. 2, ad 1; see also ST I-II, q. 68, aa. 1 & 2). (For an astute discussion of the gifts of the Holy Spirit, see Steven A. Long, “The Gifts of the Holy Spirit and Their Indispensability for the Christian Moral Life: Grace as Motus”, *Nova et Vetera* [English] 11/2 [2013], 357-73). Subsequent to the theological virtues faith, hope, and charity, the gifts of the Holy Spirit form the crowning cap-stone of the primacy of grace in the life of every Christian, but especially in the martyr’s existence *in extremis*: “Sed ulterius a Spiritu Sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminetia. Quod quidem excedit naturam humanam: quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens” (ST II-II, q. 139, a. 1).

<sup>29</sup>“SED CONTRA est quod dicitur Matth. 5, [10]: *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam: quod pertinet ad martyrium, ut Glossa [Glossa ord.; V, 19 B] ibidem dicit. Ad iustitiam autem non pertinet solum fides, sed etiam aliae virtutes. Ergo etiam aliae virtutes possunt esse martyrii causa*” (ST II-II, q. 124, a. 5sc).

<sup>30</sup>“[M]artyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis firmatur: ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicentem” (ST II-II, q. 124, a. 2, ad 1).

<sup>31</sup>“Hoc enim interest inter elicere actum et imperare, quod habitus vel potentia elicit illum actum, quem producit circa obiectum nullo mediante, sed imperat actum, qui producit mediante potentia vel habitu inferiori circa obiectum illius potentiae” (*In Sent III*, q. 27, a. 2. 4, ad 3).

<sup>32</sup> According to Thomas’s doctrine of faith, the existence of faith under the dispensation of the Old Law allows us to understand the paradigmatic potential martyr of the Old Testament, Susanna (Dan. 13), and the martyrs of 2 Maccabees 7 as precursors to St. John the Baptist. “Illi autem qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant: non enim iustificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti” (ST I-II, q. 107, a. 1, ad 3).

<sup>33</sup> See ST II-II, q. 82.

<sup>34</sup> I agree with Charles de Koninck’s interpretation of the common good according to Thomas Aquinas as advanced in his *Primacy of the Common Good against the Personalists* and as concisely summarized by Yves Simon in his review “On the Common Good”: “The subordination of the temporal common good to the supernatural good should not be mistaken for the subordination of a good that is common to a good that is private; the higher good to which all temporal good is subordinated is itself a common good (p. 19). ‘The supernatural good of the individual person is es-

entially subordinated to the supernatural common good, in such a way that it is impossible to distinguish between the supernatural virtue of a man and the supernatural virtue of the same man considered as part of the heavenly city” (*The Writings of Charles de Koninck*. Vol. 2, ed. and trans. by Ralph McInerney [Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009], 168. De Koninck’s *Primacy of the Common Good* can be found in the same volume, 63–108).

<sup>35</sup> What kind of situation did Thomas have in mind? He might have been thinking of a case like the battle of Legnica/Liegnitz in Silesia on April 9, 1241, where most of an army of Catholic knights and infantry, led by the Polish Duke Henry II, the Pious, lost their lives in defense of their *res publica Christiana* against an invading Mongolian army. To move away from Thomas’s immediate context, a more recent instance supported by Thomas’s argument, would arguably be the death of Polish Catholic soldiers who fell on the field of battle defending their *res publica* in 1939 against the brutal and unjustified attack by Nazi Germany, an attack that, as it became obvious only all too soon, aimed at the destruction of the Polish culture as well as the Polish intelligentsia, and also at the eventual suppression of the Catholic Church.

<sup>36</sup> St. Thomas Aquinas, *Truth*, Vol. 2: Questions 10–20, trans. James V. McGlynn (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1994), 236. See also *De malo*, q. 2, a. 5, ad 7.

<sup>37</sup> For the rhetoric-political transference of martyrdom from dying for the heavenly *patria* to dying for the political *patria* in the context of the emerging late-medieval national kingdoms as France and Italian city states, see Ernst H. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), 232–272: “The Christian martyr ... who had offered himself up for the invisible polity and had died for his divine Lord *pro fide*, was to remain – actually until

the twentieth century – the genuine model of civic self-sacrifice” (234f).

<sup>38</sup> Rome, 3rd edition 1748, pages 225ff. For this information and for a concise summary of Cardinal Lambertini’s discussion, I rely on the commentary in Thomas von Aquin, *Summa Theologica: Deutsch-lateinische Ausgabe (Die Deutsche Thomas-Ausgabe = DTA)*, vol. 36: *Die letzten Dinge*, commentary by Adolf Hoffmann (Heidelberg: F.H. Kehrle; Graz/Vienna/Cologne: Styria, 1961), 409–10, and especially on the commentary in *DTA*, vol. 21: *Tapferkeit, Masshaltung* (1. Teil), commentary by Josef Fulko Groner, O.P. (Heidelberg: F.H. Kehrle; Graz/Vienna/Cologne: Styria, 1961), 485–89.

<sup>39</sup> At this point I leave unaddressed the question whether a death in defense of the *res publica*, referred by charity to God, could be legitimately understood as a case of martyrdom “before God” – not unlike, maybe, the voluntary death in *odium fidei* (for one of the truths of the Catholic faith) or in *odium virtutis et veritatis* of a material, but not formal heretic.

<sup>40</sup> This fundamental affirmation can be found expressly in a specific formulation in Prosper Cardinal Lambertini’s/Pope Benedict XIV’s *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* and is affirmingly cited by Benedict XVI: “The concept ‘martyrdom’ as applied to the Saints and Blessed martyrs should be understood, in conformity with Benedict XIV’s teaching, as ‘*voluntaria mortis percussio sive tolerantia propter Fidem Christi, vel alium virtutis actum in Deum relatum*’ (*De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Prato 1839–1841, Book III, chap. 11, 1). This is the constant teaching of the Church” (Letter of His Holiness Benedict XVI to the Participants of the Plenary Session of the Congregation for the Causes of Saints, 24 April 2006). The decisive passage is “*vel alium virtutis actum in Deum relatum*”. This “other act of virtue related to God” is quite obviously an instance of the set that Thomas under-

stands basically as professions of faith: “[O]mnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei” (*ST* II-II, q. 124, a. 5).

<sup>41</sup> According to the Church’s understanding, St. Teresa Benedicta a Cruce died a martyr as did S. Maximilian Mary Kolbe and Bl. Franz Jägerstätter (1907–1943). Arguably, the same might be true of Fr. Franz Reinisch (1903–1942) and Fr. Bernhard Lichtenberg (1875–1943). Regarding Archbishop Oscar Romero (since 1990 “servant of God”), Benedict XVI, in his Angelus address from March 25, 2007, made the following statement: “The ‘yes’ of Jesus and Mary is renewed in the ‘yes’ of the saints, especially the martyrs who are killed because of the Gospel. I stress this because yesterday, on March 24, the anniversary of the assassination of Archbishop Oscar Romero, Archbishop of San Salvador, we celebrated the Day of Prayer and Fasting for Missionary Martyrs: bishops, priests, religious and lay people killed in fulfilling its mission of evangelization and human promotion”.

<sup>42</sup> There is a perfect consonance on the synthesis of grace and freedom in the martyr’s ultimate act of charity between Thomas’s teaching and that of Benedict XVI: “Once again, where does the strength to face martyrdom come from? From deep and intimate union with Christ, because martyrdom and the vocation to martyrdom are not the result of human effort but the response to a project and call of God, they are a gift of his grace that enables a person, out of love, to give his life for Christ and for the Church, hence for the world. ... Yet it is important to stress that God’s grace does not suppress or suffocate the freedom of those who face martyrdom; on the contrary, it enriches and exalts them: the Martyr is an exceedingly free person, free as regards power, as regards the world; a free person who in a single, definitive act gives God his whole life, and in a supreme act of faith,



hope, and charity, abandons himself into the hands of his Creator and Redeemer; he gives up his life in order to be associated totally with the Sacrifice of Christ on the Cross. In a word, martyrdom is a great act of love in response to God's immense love" (Benedict XVI, General Audience, Papal Summer Residence, Castel Gandolfo, Wednesday, August 11, 2010).

<sup>43</sup> Martyrdom is nothing but the extraordinary perfection of the ordinary testifying to the truth to which all Christians are called: "Although martyrdom represents the high point of the witness to moral truth, and one to which relatively few people are called, there is nonetheless a consistent witness which all Christians must daily be ready to make, even at the cost of suffering and grave sacrifice. Indeed, faced with the many difficulties which fidelity to the moral order can demand, even in the most ordi-

nary circumstances, the Christian is called, with the grace of God invoked in prayer, to a sometimes heroic commitment. In this he or she is sustained by the virtue of fortitude, whereby – as Gregory the Great teaches – one can actually 'love the difficulties of this world for the sake of eternal rewards' [*Moralia in Job*, VII, 21, 24: *PL* 75, 778: 'huius mundi aspera pro aeternis praemiis amare']" (*VS*, par. 93).

<sup>44</sup> Letter of His Holiness Benedict XVI to the Participants of the Plenary Session of the Congregation for the Causes of Saints, April 24, 2006.

<sup>45</sup> Francis Cardinal George, OMI, "The Wrong Side of History", *The Cardinal's Column*, *Catholic New World: Newspaper for the Archdiocese of Chicago* (2010), pg. 1.

<sup>46</sup> His Holiness Benedict XVI, General Audience, Papal Summer Residence, Castel Gandolfo, August 29, 2012.

# LE PROBLÈME CULTUREL DE L'ACCÈS AUX *PRAEAMBULA FIDEI*

■ GEORGES CARD. COTTIER, O.P.

## Introduction

1. La constitution dogmatique *Dei Filius, de fide catholica*, du premier Concile du Vatican, c. 4, *De fide et ratione* (DzSch 3017)<sup>1</sup> contient les principes à partir desquels j'entends vous proposer quelques réflexions. Je prendrai également en compte l'encyclique du Bx Jean-Paul II *Fides et ratio* (1998).

Le texte contient l'affirmation de la capacité de vérité de la raison naturelle, capacité qu'elle tient de Dieu. C'est à cette raison que s'adresse la foi, elle-même infusée dans l'âme par Dieu.

En conséquence quand il y a apparence (*species*) de contradiction entre foi et raison, la cause en est soit une présentation d'un dogme de la foi qui n'est pas conforme à la pensée de l'Eglise soit d'opinions (*opinionum commenta*) tenues pour des assertions de la raison, qu'elles ne sont pas. Cette seconde cause avait déjà été mentionnée par le 5<sup>ème</sup> Concile du Latran.

## L'apologétique

2. La substitution de la théologie fondamentale à l'apologétique peut se prévaloir de motifs valables. Elle s'accompagne d'un déplacement de centre d'intérêt qui peut produire, comme effet indirect, une attention moindre prêtée à l'erreur et à l'obstacle qu'elle oppose à l'accueil de la foi.

Quand elle adhère à la vérité, la raison agit selon sa nature. Destinée de la raison et destinée de la vérité sont indissociables, crise de la raison et crise de la vérité vont de pair.

Au temps de Vatican I, la culture ambiante était marquée par le rationalisme, c'est-à-dire par la prétention à l'autosuffisance de la raison hu-

<sup>1</sup> Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissentio esse potest; cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit animo humano rationis lumen indiderit. Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint vel opinionum commenta pro rationis affatis habentur. "Omnen" igitur "assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus" (c. Lateranum V) (cf. DzSch 1441).

maine. *Fides et ratio* répond à une situation diamétralement opposée. L'encyclique présente le diagnostic d'une méfiance généralisée à l'égard de la raison et rappelle avec force que «le désir de la vérité fait partie de la nature même de l'homme». Désir et amour de la vérité ou défiance à son égard renvoient à des attitudes dont la racine est dans la volonté et l'affectivité, qui font appel à la personne dans son intégralité. Il convient donc d'envisager les problèmes de la raison et notamment celui des sources de l'erreur, non pas seulement selon qu'ils lui sont intrinsèques mais encore selon qu'ils supposent l'engagement du sujet lui-même qui atteint sa fin et son bien grâce à la rencontre saturante de la vérité. C'est là une considération d'ordre existentiel en consonance avec la structure de l'acte de foi. L'épître *aux Romains* (1,18) dénonce ainsi les hommes qui «tiennent la vérité captive de l'injustice» et, dans le discours d'Athènes, Paul après s'être appuyé sur des vérités philosophiques partagées par son auditoire, termine par un appel à la conversion (Ac, 17,30).

Relevons que les affirmations du Concile Vatican I, portant sur des principes, ne sont pas intrinsèquement affectées par un contexte culturel soumis à la variation.

Nous sommes invités à examiner les conditions d'exercice de la raison, qui, faite pour la vérité, est faillible. Elle peut se tromper et, de fait, se trompe souvent.

La doctrine de la foi nous éclaire sur ce fait. L'humanité est marquée par les blessures du péché originel; elle est guérie et soutenue par la grâce rédemptrice du Christ.

Sur ce sujet, la constitution *Dei Filius* (DzSch. 3005) renvoie au texte de saint Thomas (*Sum. Theol.*, I, q. 1, a 1): ...«ad ea etiam quae ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina».

Une première conclusion se dégage des considérations précédentes. L'apologétique doit avoir recours à une double approche. D'un côté, ses analyses portent sur la nature de la raison humaine, de l'autre, sur ses conditions concrètes d'exercice.

Le concept de condition couvre un large éventail de significations. La première est la plus fondamentale: l'humanité est marquée par le péché et rachetée par la grâce du Christ; la seconde, au niveau de la nature, signifie le contexte culturel; la troisième tient compte de coordonnées propres à la personne singulière. Les *Pensées* de Pascal contiennent une apologétique qui se situe au premier niveau.

En conséquence, l'apologétique comportera des traités de nature diverse qui se distribuent entre deux pôles, dont l'un est représenté par l'ouvrage du P. Ambroise Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique* (1912), l'autre par la

*Grammar of Assent* de Newman. Dans le premier cas, on aborde les problèmes à partir de la nature de la raison et de ses intuitions fondatrices ainsi que de son rapport à la surnaturalité de l'acte de foi, dans le second cas, on prend pour point de départ la situation intellectuelle et spirituelle de l'interlocuteur. D'un pôle à l'autre, il y a place pour toute une gamme de contributions épistémologiquement différenciées, qui vont du traité proprement scientifique à une approche qui ressortit davantage à la perception intuitive d'autrui et au jugement prudentiel.

La légitimité de cette dernière approche tient à la nature de l'équation entre la personne et l'erreur qui constitue pour elle un obstacle sur le chemin de la foi. Ignorance, malentendu, préjugé, incompréhension sont autant de motifs d'erreur à considérer. De plus une erreur peut tenir à la part de vérité, dont l'interlocuteur l'en a cru solidaire, de sorte qu'il n'est pas si éloigné de la vérité qu'on pourrait penser. Il en va de même pour la vraisemblance. De plus, il faut tenir compte d'un autre facteur, à vrai dire décisif: l'adhésion de foi n'est pas la conclusion d'une démonstration de la crédibilité d'une vérité révélée. La démonstration conduit à un seuil. Franchir le pas n'est pas au pouvoir de la raison naturelle, mais est donné par le don de la grâce. C'est pourquoi celle-ci, relativement à la situation intellectuelle de telle personne singulière, peut se contenter d'une préparation d'ordre rationnel relativement fragile mais en l'occurrence suffisante. Reste que ce que nous pouvons appeler l'apologétique *ad personam* ou circonstanciée se situe en deçà de la scientificité.

### **La recta ratio**

3. C'est de Dieu que vient à l'âme humaine la lumière de la raison. Et comme Dieu ne peut se contredire, la raison humaine est naturellement ouverte à l'accueil de la Révélation.

Cet enseignement de la constitution *Dei Filius* a valeur de principe, elle n'est pas soumise aux vicissitudes du temps.

L'apologétique, elle, doit s'occuper de ces vicissitudes. Quand le Concile Vatican I énonçait ce principe, l'Église devait répondre à un rationalisme agressif affirmant l'autosuffisance de la raison humaine. De nos jours, le même principe est de nouveau proposé, mais dans le contexte d'une culture qui se méfie de la raison et ne croit plus à sa capacité de vérité. L'encyclique *Fides et ratio* entend donc rappeler la force des ressources cognitives de l'homme et invite la raison à ne pas se dérober devant les questions fondamentales et ultimes qui touchent le sens de l'existence. C'est pourquoi la raison doit redécouvrir ses capacités métaphysiques et spéculatives et ne pas se réfugier dans l'examen de vérités partielles et provisoires.

L'engagement philosophique est une actuation de la recherche naturelle de la vérité, – vérité universelle et absolue, qui est recherche d'un absolu fondateur et définitif. D'où la nécessité d'une réflexion sur la vérité elle-même. Par cette réflexion, la raison prend conscience de sa propre nature. De là l'expression de *recta ratio* (citée FR nn. 4,50), qui signifie la raison qui, conformément à sa nature c'est-à-dire à sa vocation métaphysique et procédant selon ses lois propres, tend à la connaissance des fondements ultimes. Il est précisé que «l'engagement philosophique, qui est la recherche ultime de la vérité, reste au moins implicitement ouvert au surnaturel» (n. 75).

Le climat culturel présent imprégné d'agnosticisme et de relativisme pose à l'apologétique des exigences nouvelles dont nous devons prendre conscience.

Ces exigences sont suggérées *a contrario* par l'expression *recta ratio*. Cependant dans l'actuel contexte, son usage demande à être expliqué. En effet, qui a perdu confiance dans la raison met par là même en cause sa capacité d'atteindre la vérité. La destinée de la raison et celle de la vérité sont conjuguées.

C'est ainsi que l'idée de *recta ratio* varie d'une philosophie à l'autre jusqu'à se voir nier toute signification.

Dans la ligne de *Dei Filius* et de *Fides et ratio*, *recta ratio* signifie la raison en tant qu'elle déploie son activité en conformité à sa nature. Naturellement, la raison cherche la vérité et, quand elle l'a atteint, y trouve son accomplissement et son repos.

Parlant de déviations de la pensée moderne, *Fides et ratio* note que leur aboutissement logique est le nihilisme, pour lequel la question du sens de l'existence est dépourvue de sens.

La *recta ratio* présuppose donc la possibilité de la vérité objective, celle-ci se définissant comme l'*adequatio rei et intellectus* (définition rappelée par *Fides et ratio*, n. 82).

Nature s'entend au sens ontologique. En suivant donc les tendances innées de la nature on connaît leur finalité et leur objet propre.

*Fides et ratio* (n. 30), dans cette ligne, contient une précision fort importante: «Tout homme [...] est, d'une certaine manière un philosophe et possède ses conceptions philosophiques avec lesquelles il oriente sa vie».

C'est là une assertion qui aujourd'hui ne fait plus l'unanimité.

## La défiance méthodique

4. C'est par un mouvement naturel que la pensée réfléchit sur elle-même. Quand nous pensons, nous savons que nous pensons. La pensée moderne a privilégié ce moment de la réflexivité, ce qui en soi est positif. Mais pour certains, ce moment est considéré comme premier et fondateur, jusqu'à être posé comme autofondateur. La pensée autofondatrice est le principe du ra-

tionalisme sous ses diverses formes. La démarche de Descartes, avec le doute hyperbolique, est paradigmatique. Parce qu'il arrive que nos sens nous trompent et donc que notre connaissance est faillible, le philosophe fait du rejet du témoignage des sens la condition de l'accès à la vérité, qui sera atteinte par les idées «claires et distinctes». Les sens sont a priori considérés, non pas seulement comme pouvant faillir, mais comme sources d'illusion. Dans cette perspective, comme le souligne encore plus fortement l'hypothèse du malin génie, l'erreur comme illusion agresse la raison à l'instar d'un agent extérieur. L'erreur ne vient pas de la raison elle-même mais du dehors.<sup>2</sup>

On peut faire des remarques analogues à propos de la conception kantienne de la *critique*. Celle-ci a pour présupposé une nature appartenant à l'ordre du phénomène et une idée de la raison en dépendance d'une épistémologie fonction de la physique newtonienne.

Le «doute méthodique» de Descartes et la critique kantienne posent l'un et l'autre que, pour atteindre la vérité, la raison doit partir d'elle-même, ce qui ne coïncide pas avec sa démarche spontanée.

Il en résulte une conception ésotérique de la philosophie, qui pose comme préalable une rupture avec la pensée spontanée et sa mise hors-circuit. Pour qualifier la modernité, Nietzsche a parlé de «défiance méthodique». Au commencement est le doute délibéré. A un commencement reçu, on entend substituer un commencement dont on ait la maîtrise.

Une première réponse à cette approche est donnée par la mise en valeur du *sens commun*, comme l'a fait le P. Garrigou-Lagrange, dans un ouvrage qui reste une référence.<sup>3</sup> Cette réponse est-elle suffisante? La formule même de «sens commun», arrachée à son lieu propre qui est la philosophie de l'être, a été dévalorisée et vidée de sa profondeur. C'est cet aplatissement qu'elle évoque aujourd'hui. Mais surtout, elle se contente d'opposer une conception correcte de la nature de la raison, à des philosophies qui entendent s'en libérer pour instaurer d'une manière autonome leur propre fondation, sans vraiment les discuter et les réfuter. Le risque est alors de juxtaposer deux positions sans entrer dans le vif d'une *quaestio disputata*.

<sup>2</sup> Descartes admet encore une autre source d'erreur au niveau de la raison elle-même. La vérité est donnée par les idées claires et distinctes. Mais toutes nos idées ne sont pas de cette nature. Le jugement étant affaire de volonté, c'est celle-ci qui, agissant avec précipitation, est source de l'erreur. Rappelons que l'idée de Descartes n'est pas ce par quoi nous connaissons la *res* mais l'objet lui-même de la connaissance (non pas *quo* mais *quod*).

<sup>3</sup> Réginald Garrigou-Lagrange, O.P., *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1909.

C'est pourtant dans cette direction qu'il faut aller. On s'interrogera en premier lieu sur la motivation qui a conduit à poser l'acte d'autofondation de la raison comme point de départ du *philosopher*. Il apparaît qu'on entendait obéir à une exigence de méthode: garantir la rigueur et la discipline de la pensée. La volonté de rigueur est un fait positif, commandé par les impératifs de la science moderne. Mais le passage de cette volonté à l'affirmation de l'autoposition de la raison constitue une extrapolation. Relevons que cette autoposition ne peut pas être attribuée à la nature de la raison et à spontanéité, puisque elle s'impose en allant à contre-courant.

On a donc voulu trouver un contrôle plus strict des démarches de la pensée, en éloignant, et même en arrachant, celle-ci de ses racines.

Cette manière de voir s'est largement imposée dans l'enseignement de la philosophie, au point de créer une *forma mentis* qui est un des traits de la culture moderne. La tendance spontanée à chercher la vérité avec la certitude implicite de sa capacité de l'atteindre ne peut être détruite car elle appartient à la nature de la raison. Elle est occultée et refoulée là où domine la *forma mentis* en question. Une des tâches pédagogiques majeures de l'enseignement de la philosophie est de libérer, au-delà des constructions conceptuelles, l'étonnement – *thaumazein* – qui provoque l'éveil de la pensée.

La philosophie moderne peut se prévaloir d'œuvres de génie à l'élaboration conceptuelle poussée. Leur interprétation exige un examen approfondi qui sache remonter à leur inspiration première, qui mette en lumière leur problématique et qui soit attentif à reconnaître les éventuels éléments de vérité qu'elles contiennent et à mesurer la pertinence de leur appareil conceptuel. Il doit enfin, au regard de ce qu'elles affirment de contestable, démontrer en quoi et pourquoi elles sont erronées. C'est là une tâche difficile, l'honnêteté intellectuelle interdit de s'y soustraire.

## Une proposition

5. Une des principales difficultés de l'interprétation tient au fait que des théories philosophiques différentes empruntent leurs expressions conceptuelles à un patrimoine commun. En conséquence, les mêmes termes renvoient à des significations différentes en fonction de la logique interne du système dans lequel ils sont intégrés. Cela vaut notamment des notions premières. C'est le cas de celles que nous avons rencontrés, la raison, la vérité, la nature.

S'en tenir à des rapprochements verbaux, là où les mêmes mots disent, à chaque fois, autre chose, c'est semer la confusion, c'est, en réalité, quitter le champ de la pensée et lui substituer la rhétorique. Le danger de cette méprise menace spécialement les théologiens qui recourent à des philosophies en croyant pouvoir se dispenser de l'examen critique qu'elles requiè-

rent. Pour affronter les problèmes que je viens de signaler, une histoire philosophique de la philosophie à la lumière des principes de saint Thomas serait une aide précieuse.

Je souligne l'adjectif: philosophique. Cette histoire doit procéder d'une intelligence critique des systèmes. Une œuvre de nature descriptive appartenant à l'histoire des idées ne saurait suffire.<sup>4</sup>

Dans le climat culturel contemporain, où le doute porte sur la capacité de la raison d'atteindre la vérité objective, un tel instrument trouve sa raison d'être. Il s'agirait d'un instrument philosophique, non d'un instrument apologétique, bien que l'apologétique en fasse usage.

Je pense qu'une telle œuvre devrait être une œuvre collective.

Notre Académie ne pourrait-elle pas prendre l'initiative d'un tel projet?

### Sur la mentalité dominante

6. La culture déborde le cadre de la philosophie entendue comme discipline du savoir, elle puise à des sources multiples, scientifiques, artistiques, politiques, religieuses ainsi qu'à ce laboratoire de sagesse qu'est la mémoire d'expériences historiques marquantes. Tout cela conflue pour former la mentalité d'un groupe social ou d'une époque. Il est clair que l'apologétique doit analyser le contenu, qui, selon les cas, favorise l'accès aux *praeambula fidei* ou leur fait obstacle.

Par un mouvement spontané, notre esprit tend et aspire à la connaissance de la vérité. Le message de la Révélation vient au-devant de cette tendance et de cette aspiration naturelles en nous annonçant notre vocation d'éternité à la béatitude qui consiste dans l'union parfaite à Dieu, que nous contemplerons face à face. L'espérance de cette plénitude de bien porte notre marche dans le temps et lui apporte ses mesures.

L'idéologie des *Lumières* qui imprègne encore fortement la mentalité culturelle actuelle, représente un fléchissement, qui va souvent jusqu'au rejet, par rapport à la conscience de cette sublime vocation. Les notions porteuses des valeurs inspiratrices de cette idéologie peuvent sembler à première vue s'écarter à peine des valeurs chrétiennes: raison, nature, bonheur. En fait elles recouvrent une orientation nouvelle: la raison a pour objet principal la connaissance de la nature physique et le bonheur est celui que l'on trouve dans la jouissance des biens de ce monde.

<sup>4</sup> Dans cette ligne, nous pouvons nous référer à des ouvrages dus à des disciples de saint Thomas: *La philosophie morale* de Maritain, *L'être et l'essence* de Gilson, plusieurs écrits de Cornelio Fabro.



Je m'en tiens à quelques brèves remarques touchant les tâches de l'apologétique.

L'idéologie dont nous parlons a ses racines dans la prise de conscience des potentialités contenues dans la nouvelle approche de la nature que constitue la science galiléenne. Il ne s'agit pas tant ici de conscience épistémologique, que de l'interprétation qu'on en donne en relation aux finalités de l'existence humaine: «savoir est pouvoir» (Bacon), devenir «maîtres et possesseurs de la nature» (Descartes).

Ce qui est en jeu, c'est la finalité de la connaissance. On récuse son orientation spéculative, elle n'a plus valeur pour elle-même, son accomplissement n'est plus dans la contemplation. Elle devient subordonnée à la conquête technique du monde.

La conséquence en est une nouvelle organisation interne des activités de l'esprit. Au niveau de son expression, il en est résulté une série de théories philosophiques, tels le positivisme, le scientisme, le matérialisme, le pragmatisme, l'utilitarisme dont l'horizon est fermé à la métaphysique et à tout accès à la transcendance.

Ces philosophies, elles aussi, reposent sur une conception restrictive et, pourrions-nous dire, étriquée de la raison et de son champ d'activité.

Corrélativement, elles présupposent une conception différente de la vérité, le point de référence de l'esprit connaissant étant le phénomène ou l'action.

Par là, l'homme se voit renvoyé à sa propre subjectivité et, faute d'ancrage dans l'absolu, au relativisme.

L'ordre interne des activités de la raison s'en trouve bouleversé. Ces activités ont le principe de leur équilibre harmonieux dans le primat reconnu de la raison spéculative et contemplative. Le renversement de leur hiérarchie produit des distorsions; leurs relations internes se maintiennent au prix d'excroissances et d'atrophies des *habitus*.

Pour prendre la mesure de ces distorsions, il convient de nous interroger sur l'emprise des mentalités et sur leur pouvoir de répression sur les tendances naturelles de la raison. La nature ne saurait être détruite, elle est entravée ou déviée. La tâche apologétique est de réveiller le sens contemplatif de la sorte d'hibernation à laquelle l'a condamné le primat vécu de la *praxis*, car c'est le sens contemplatif avec sa gratuité qui permet d'entrevoir un horizon de transcendance.

Tant qu'il est prisonnier de la mentalité dont nous parlons, l'esprit est enfermé dans l'immanence des préoccupations terrestres. Son aspiration native à l'absolu, étouffée, doit être à nouveau éveillée. Le sens de la beauté – beauté du monde, beauté de la vie, beauté des œuvres d'art – est porteur

d'un appel de la transcendance. Son éveil et son éducation peut représenter une première approche sur la voie de la connaissance des *praeambula fidei*.<sup>5</sup>

## Conclusion

7. J'aimerais conclure par quelques remarques. Dès le premier article de la *Summa theologiae* (I, q. 1, n. 1) où il établit la nécessité de la *sacra doctrina*, saint Thomas étend cette nécessité à des vérités sur Dieu de soi accessibles à la raison naturelle, à cause des difficultés de fait que comporte cet accès. J'ai voulu insister sur certaines de ces difficultés, celles qui dépendent de la culture philosophique et de la mentalité dominante. L'apologétique doit être attentive de ne pas céder au rationalisme et au pélagianisme, sous prétexte qu'il s'agit de vérités d'ordre naturel.

L'écueil du rationalisme est double. Je viens de faire allusion à une première forme, celle que consiste à ne pas tenir compte de la condition d'une humanité portant les blessures du péché originel.

Le second écueil est celui de l'autosuffisance, qui implique *a priori* le rejet de la Révélation et de la grâce.

C'est à cette dernière forme que nous avons affaire aujourd'hui. L'idée d'autosuffisance présuppose celle d'autofondation. A moins de voir là un *a priori* qu'on ne doit pas discuter, ce qui en fait l'objet d'une décision, la réflexion sur la nature de cette autofondation plus elle va au fond des choses, et plus elle rencontre un terrain mouvant; en d'autres termes, cette réflexion aboutit au nihilisme. Ici se situe la crise de la vérité. L'affronter est une tâche préalable à la discussion sur les *praeambula fidei*.

<sup>5</sup> Je me permets de renvoyer à mon article *Éduquer au sens de la beauté*, in *Nova et Vetera*, 2013/1, p. 63-67.



► TESTIMONIARE LA VERITÀ NELLA VITA SOCIALE • TESTIFYING TO THE TRUTH IN SOCIAL LIFE



# **LA SUMMA CONTRA GENTILES DI SAN TOMMASO, ANTICIPO E MODELLO DEL CORTILE DEI GENTILI**

■ LUÍS CLAVELL

Il titolo sembra paradossale: il “contra” esclude, mentre un cortile è di per sé spazio d’incontro e di accoglienza reciproca. Così lo aveva prospettato Benedetto XVI nella proiezione di questa realtà del tempio di Gerusalemme al mondo di oggi negli auguri natalizi ai membri della Curia il 21 dicembre 2009. Ma il paradosso contiene una domanda: in quali modi ci può essere di aiuto questa peculiare sintesi teologica di san Tommaso d’Aquino?

La relazione ha tre parti: 1) la finalità dell’opera di Tommaso vista in rapporto con la descrizione del Cortile dei gentili da parte di Benedetto XVI; 2) Fede e ragione nella preparazione intellettuale per la testimonianza della verità nelle circostanze attuali; 3) il confronto con altre posizioni, oggi in modo particolare con quelle delle scienze.

## **1. La finalità dell’opera di Tommaso guardata dalla descrizione del Cortile dei gentili da parte di Benedetto XVI.**

Nel discorso prima del Natale 2009, il tema fu sviluppato in due tappe. Il Papa ricordò prima l’accoglienza ricevuta nella Repubblica Ceca, un paese con una forte percentuale di agnosticismo religioso e una minoranza attiva di credenti. Ecco la riflessione del Santo Padre: *“considero importante soprattutto il fatto che anche le persone che si ritengono agnostiche o atee, devono stare a cuore a noi come credenti. Quando parliamo di una nuova evangelizzazione, queste persone forse si spaventano. Non vogliono vedere se stesse come oggetto di missione, né rinunciare alla loro libertà di pensiero e di volontà. Ma la questione circa Dio rimane tuttavia presente pure per loro, anche se non possono credere al carattere concreto della sua attenzione per noi”*.

Subito dopo parlò del viaggio a Parigi, quando al Collège des Bernardins presentò la ricerca di Dio come motivo fondamentale dal quale è nato il monachesimo occidentale, e con esso, la cultura occidentale. Questo fatto storico suggeriva un primo passo dell’evangelizzazione: *“dobbiamo cercare di tenere desta tale ricerca; dobbiamo preoccuparci che l’uomo non accantoni la questione su Dio come questione essenziale della sua esistenza. Preoccuparci perché egli accetti tale questione e la nostalgia che in essa si nasconde”*.

Volendo trovare modi di venire incontro alla nostalgia di un Dio ignoto, al Papa viene in mente *“la parola che Gesù cita dal profeta Isaia, che cioè il tempio dovrebbe essere una casa di preghiera per tutti i popoli.”*<sup>1</sup> Egli pensava al cosiddetto cortile dei gentili, che sgomberò da affari esteriori perché ci fosse lo spazio libero per i gentili che lì volevano pregare l'unico Dio, anche se non potevano prendere parte al mistero, al cui servizio era riservato l'interno del tempio. Spazio di preghiera per tutti i popoli – si pensava con ciò a persone che conoscono Dio, per così dire, soltanto da lontano; che sono scontente con i loro dèi, riti, miti; che desiderano il Puro e il Grande, anche se Dio rimane per loro il “Dio ignoto”.<sup>2</sup> Essi dovevano poter pregare il Dio ignoto e così tuttavia essere in relazione con il Dio vero, anche se in mezzo ad oscurità di vario genere”.

Si trattava di difendere la libertà più radicale della persona: quella di poter rivolgersi a Dio. Come Cristo, anche i cristiani di oggi devono facilitare questo spazio interpersonale di libertà profonda. Quindi il desiderio del Papa: *“Io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi aprire una sorta di “cortile dei gentili” dove gli uomini possano in una qualche maniera agganciarsi a Dio, senza conoscerlo e prima che abbiano trovato l'accesso al suo mistero, al cui servizio sta la vita interna della Chiesa”.*

Il Romano Pontefice andava al di là degli incontri interreligiosi: *“Al dialogo con le religioni deve oggi aggiungersi soprattutto il dialogo con coloro per i quali la religione è una cosa estranea, ai quali Dio è sconosciuto e che, tuttavia, non vorrebbero rimanere semplicemente senza Dio, ma avvicinarlo almeno come Sconosciuto”.* Non è visto solo come dialogo con i non credenti, ma con persone che sono in un cammino di ricerca.

Alcuni mesi dopo, nel messaggio per la XLIV giornata mondiale delle comunicazioni sociali, *“Il sacerdote e la pastorale nel mondo digitale: i nuovi media al servizio della Parola”*,<sup>3</sup> Benedetto XVI lanciò questa domanda: *“Come il profeta Isaia arrivò a immaginare una casa di preghiera per tutti i popoli,<sup>4</sup> è forse possibile ipotizzare che il web possa fare spazio – come il “cortile dei gentili” del Tempio di Gerusalemme – anche a coloro per i quali Dio è ancora uno sconosciuto?”*

Da queste parole, sono nate diverse iniziative, in modo particolare quelle ben note del Pontificio Consiglio della Cultura, e più in generale, molti incontri culturali e universitari in tutto il mondo.

Rivolgiamo adesso la nostra attenzione alla *Summa contra gentiles*. Sappiamo che il titolo originale non era quello, ma *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, come si legge nell'incipit dei manoscritti. Qui

<sup>1</sup> Cfr Is 56, 7; Mc 11, 17.

<sup>2</sup> Cfr At 17, 23.

<sup>3</sup> Domenica, 16 maggio 2010.

<sup>4</sup> Cfr Is 56,7.

appare che il tema e lo scopo è la verità della fede cattolica, e che il *contra* non riguarda le persone, ma gli errori opposti a questa verità. Inoltre non si tratta della mia verità o di una verità puramente umana, ma della verità divina, la quale di per sé con la sua luce dissipa l'oscurità degli errori.

Quindi il sapiente cerca di meditare la Verità e di gettare luce sugli errori ad essa opposti, in modo tale che appaiano come falsi o non concludenti. Il secondo compito deriva dal primo, ma sono due aspetti inscindibili del lavoro teologico. Perciò san Tommaso inizia con un capitolo sul compito del sapiente e sceglie come versetto della Sacra Scrittura le parole Prov. 8-7: *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*, espressione rimasta invariata nella Neovulgata e resa così nelle versioni della CEI: “la mia bocca proclama la verità e abominio per le mie labbra è l’empietà” (1974) e: “l’empietà è orrore per le mie labbra” (2008). Mentre la Bibbia Edu interconfessionale: “Quel che dico è la verità; io non sopporto la falsità”.

Molto si è discusso su questa importante opera di Tommaso. Vorrei solo ricordare alcuni punti che emergono dal dibattito. Uno di essi è che questa sintesi così personale prepara scientificamente il cristiano per il suo incontro con uno spettro molto ampio di persone: pagani, islamici, ebrei, eretici.<sup>5</sup> Ma lo fa partendo dalla contemplazione della verità. Non a caso la prima citazione del Vangelo che leggiamo riguarda le parole di Gesù a Pilato, Ioan. 18-37: *ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Affermazione del Signore data per spiegare il significato del suo essere Re: testimoniare la verità.

Tommaso legge quest’affermazione di Gesù sotto la luce della creazione divina: *Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere*. Parole che aprono il portale mediatico della nostra Accademia e molte delle sue pubblicazioni.

La verità come ultimo fine dell’universo non va intesa non in modo solo intellettuale. Infatti, si tratta di conoscere la verità, ma anche di meditarla e poi di professarla con la vita e con le parole, e questo con l’aiuto divino. Come dice Tommaso: *Qui est ex veritate, audit vocem meam, non solum exterius, sed credendo interius et amando ac opere implendo; supra VI, 45: omnis qui audivit a patre et didicit venit ad me. Sed unde hoc homini ut audiat vocem meam? Inde scilicet quia est ex veritate, quae est Deus*.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Cfr D.-M. Chenu, Introduction, p. 248.

<sup>6</sup> *Super Io.* 18:6.



L'Aquinate si sente pienamente coinvolto in questa esposizione della verità divina e fa sue le parole di Ilario: "l'ufficio principale della mia vita al quale mi sento in coscienza obbligato davanti a Dio, è che tutte le mie parole e tutti i miei sentimenti parlino di lui" (*ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur*).<sup>7</sup> Perciò Mark Jordan ha potuto affermare che quest'opera "si preoccupa di persuadere i suoi lettori a praticare le virtù della sapienza cristiana, sia acquisite che infuse" (1986).

Riguardo alle argomentazioni per superare gli errori, A. Patfoort ha visto questa Somma come "una scuola di presentazione agli infedeli della fede cristiana, un tentativo di ecumenismo ante litteram", secondo un modo che "mostra che essa supera le loro difficoltà e coincide largamente con le loro convinzioni" (1983). La sua posizione provocò delle critiche, ma contribuì a riconoscere più chiaramente che l'intenzione di Tommaso non è solo quella di un "apostolato immediato e limitato, ma un'intenzione di sapienza di portata apostolica universale" (A. Gauthier).

Ovviamente ogni grande opera classica appartiene ad un periodo storico, ma ha anche una portata universale o atemporale, che permette ad ogni epoca ritrovare se stessa. In che senso questa sintesi è un modello per il cortile dei gentili? quali elementi di verità ci presenta per la situazione attuale? Sotto quali aspetti in essa troviamo noi stessi?

## **2. Fede e ragione nella preparazione intellettuale per la testimonianza della verità nelle circostanze attuali**

Fortunatamente la teologia contemporanea ha riflettuto molto sulla testimonianza della verità. Nel Vangelo di Giovanni, è questo il modo di esprimere l'evangelizzazione. E in questo contesto è utile sottolineare un bisogno intellettuale importante per molti cattolici. Spesso si rende testimonianza della verità con la propria vita, con le opere di carità, con le più svariate forme di aiuto al prossimo. Ma nell'ambito della vita pubblica, nel dibattito culturale o professionale, molti si sentono sprovvisti dai necessari sviluppi intellettuali e argomentativi. Quasi sembra che la vita intellettuale non sia una parte importante della vita umana.

Alcuni esempi possono mostrare questa lacuna. Ogni tanto si sente: "come credente, ritengo che la presente crisi sia una conseguenza dell'allontanamento da Dio"; oppure in questioni bioetiche: "oltre al fatto scientificamente accertato della presenza di un nuovo codice genetico diverso da quello dei genitori, e quindi di un nuovo vivente, in quanto credente ri-

<sup>7</sup> Lib. I, c. 9.

tengo che ci sia un principio vitale di natura spirituale – l’anima umana – nell’embrione”; oppure in fine, “secondo me, esiste una legge morale fondata nella natura della persona umana”.

In questo modo il credente assume con coraggio il dovere della testimonianza e vuole essere rispettato nella sua fede, almeno in nome del diritto umano alla libertà religiosa. Ciò gli consente in alcuni casi di chiedere di avvalersi dell’obiezione di coscienza. Ma trova spesso negli altri, e forse anche in se stesso, un altro ostacolo: sente di non dovere applicare questa posizione alla legislazione di un paese, in quanto sarebbe un’ingerenza confessionale. Gli manca la necessaria argomentazione, o se ce l’ha, è poco elaborata o troppo distante dal dibattito concreto.

Con parole del patrimonio di pensiero cristiano, sembra diffuso un indebolimento dei preamboli della fede, conseguente a una sfiducia nella capacità della ragione per argomentazioni rigorose che vadano al di là dei metodi di verifica empirica. Alcune volte queste verità fondamentali sulla persona, su Dio, sul mondo, vengono presentate solo come delle ipotesi plausibili; forse logicamente ottime, ma non per questo esistenzialmente convincenti. Oppure si guarda la filosofia come capacità razionale di porre delle domande agli scienziati che aiutano a capire che i vari metodi non esauriscono le dimensioni del reale, e così aprire il lavoro scientifico ad altri livelli.

Da questo punto di vista della distinzione e collaborazione tra fede e ragione, la *Summa contra gentiles* ha il fascino di offrire l’ardimento di Tommaso nel presentare la verità della fede cattolica con il massimo uso della ragione filosofica. Ha qualche punto in comune con il coraggio di Anselmo nel suo cercare di ragionare il più possibile, senza argomenti di autorità. Il suo maestro Lanfranco di Bec ne resta un po’ stupito, ma Anselmo manifesta con semplicità di essere disposto a correggere gli eventuali errori del suo lavoro. La *fides quaerens intellectum* spinge a tentare di comprendere fin dove sia possibile.<sup>8</sup> Solo che Tommaso determina meglio i confini tra ciò che si può dimostrare con ragionamento e ciò che invece si deve accettare per fede, anche quando ci possano essere ragioni di convenienza. Poi l’Aquinata vive e pensa già in ambiente universitario, dove diverse scienze sono in contatto e dove sono arrivati molti altri scritti di Aristotele. D’altra parte, l’Aquinata con grande magnanimità tenta delle grandi sintesi.

In un discorso ai membri di quest’Accademia, presso la quale nel 1922 il giovane sacerdote don Giovanni Battista Montini aveva ottenuto la Laurea in filosofia di S. Tommaso, Paolo VI, il 10 settembre 1965, incoraggiava a

<sup>8</sup> Cfr M. Pérez De Laborda, *Anselmo esencial*.

reagire di fronte allo scientismo e al pericolo del fideismo, all'“abdicazione dell'intelligenza, che tende a rovinare la dottrina tradizionale dei preamboli della fede” e chiedeva di ribadire il “valore indispensabile della ragione naturale, affermata solennemente dal Concilio Vaticano I, in conformità con l'insegnamento costante della Chiesa, di cui san Tommaso d'Aquino è uno dei testimoni più autorevoli ed eminenti”.

L'Enciclica *Fides et ratio* incoraggia questo lavoro: “È necessario, dunque, che la ragione del credente abbia una conoscenza naturale, vera e coerente delle cose create, del mondo e dell'uomo, che sono anche oggetto della Rivelazione Divina; ancora di più, essa deve essere in grado di articolare tale conoscenza in modo concettuale e argomentativo” (n. 66). Sono parole che rispecchiano esattamente lo sforzo compiuto in questi anni, con la fiducia che i preamboli della fede (l'anima umana spirituale e immortale, la legge morale propria della natura umana, l'esistenza di un Dio creatore, ecc.) sono un terreno di confronto razionale con persone di tutte le culture, argomenti per gli aspetti più intellettuali del Cortile dei gentili.

Anche Benedetto XVI, nel suo ultimo Messaggio per la giornata della Pace, scritto l'8 dicembre 2012, afferma a proposito dei beni della vita e della famiglia: “Questi principi non sono verità di fede, né sono solo una derivazione del diritto alla libertà religiosa. Essi sono iscritti nella natura umana stessa, riconoscibili con la ragione, e quindi sono comuni a tutta l'umanità. L'azione della Chiesa nel promuoverli non ha dunque carattere confessionale, ma è rivolta a tutte le persone, prescindendo dalla loro affiliazione religiosa. Tale azione è tanto più necessaria quanto più questi principi vengono negati o mal compresi, perché ciò costituisce un'offesa contro la verità della persona umana, una ferita grave inflitta alla giustizia e alla pace”.

È noto il dibattito su quali sono questi preamboli. Un articolo importante di Guy de Broglie sostenne che per Tommaso i preamboli includono i punti più importanti della teologia naturale (esistenza di Dio, il quale è uno, semplice, perfetto, buono, infinito, incorporeo, intelligente, amoroso, onnipotente, creatore, da cui dipendono tutte le altre realtà, onnipresente), altre verità riguardanti le creature (tra cui la spiritualità e immortalità dell'anima umana, la libertà, l'unione sostanziale di anima e corpo, e le tesi fondamentali della filosofia morale).<sup>9</sup>

Precedentemente Reginald Garrigou-Lagrange aveva precisato in *Le sens commun: la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*,<sup>10</sup> che esisteva

<sup>9</sup> La vraie notion thomiste des ‘praeambula fidei’, in *Gregorianum* 34 (1953), pp. 341-389.

<sup>10</sup> 4. éd. rev. et augmentée, Paris: Desclée de Brouwer, 1936.

anche una conoscenza spontanea dell'esistenza di Dio, dell'anima umana, della libertà e la legge morale, che riceveva una conferma più rigorosa e precisa mediante la filosofia.

In una sessione plenaria abbiamo trattato questo tema sei anni fa e non è il momento di ricordare tutto. Uno dei relatori, John F. Wippel, ha ulteriormente studiato l'argomento *Thomas Aquinas on philosophy and the preambles of faith*, in un volume Festschrift a lui dedicato *The science of being as being: metaphysical investigations*.<sup>11</sup> Wippel ha esaminato pazientemente in modo particolare la *Summa contra gentiles*. La decisione di Tommaso di procedere in due passi offre un campo molto adatto per individuare i preamboli della fede: "primum nitentur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur" (c. 9, n. 5).

Si può dire che la stragrande maggioranza dei capitoli dei primi tre libri sono dedicati alle verità di fede che possono essere argomentati razionalmente nel dialogo intellettuale tra filosofi e teologi di diverse culture e religioni.

L'opera è teologica, ma aggiungerei che proprio per questo viene molto usata la ragione filosofica, sebbene opportunamente corretta dalla fede, senza per questo perdere la sua relativa autonomia.

Poi in modo particolare il libro 4° è dedicato a quelle verità che sono al di sopra della nostra capacità intellettuale:

"Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes" (c. 9, n. 6)

L'ordine è chiaramente teologico: Dio in se stesso; il procedere di tutto il resto della realtà da Dio; e l'ordine di tutto il creato verso Dio come fine ultimo: "Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem" (c. 9, n. 7).

Questo conduce a iniziare con la dimostrazione dell'esistenza di Dio. E la motivazione di una grande forza: "Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur" (c. 9, n. 8).

<sup>11</sup> Edited by Gregory T. Doolan, Washington, DC: Catholic University of America Press 2012, 323 p.

Le conclusioni di Wippel sono molto vicine a quelle di De Broglie e di J.P. Torrell riguardanti i preamboli. Ma hanno la particolarità di rilanciare l'attenzione sull'intero *Liber de veritate fidei catholicae contra errores infidelium*. Infatti, il suo studio può aiutare a una maggiore consapevolezza della distinzione e non separazione tra fede e ragione anche nell'azione pubblica e culturale, senza dare per scontato con troppa facilità che alcune verità siano in realtà solo espressioni di fede o posizioni confessionali.

### **3. Il confronto con altre posizioni, oggi in modo particolare con quelle delle scienze**

Un'altra caratteristica di questa *Summa* è la notevole attenzione dedicata alle creature. È una ricerca che San Tommaso ritiene utile per conoscere meglio Dio e la verità rivelata. Così per esempio, nel libro II tratta con molto dettaglio la questione dell'eternità del mondo; ben trentasei capitoli (cc. 55-90) sono dedicati alla questione antropologica e quindi a discutere in modo molto approfondito la natura dell'anima umana, la sua unicità (c. 58), e la sua distinzione dal corpo senza dualismi: l'unione dell'anima senza intermediari al corpo (c. 71), come sia presente nel corpo (c. 72), la sua incorruttibilità e in un crescendo verso la fine di questo trattato *de homine*: l'anima umana è creata da Dio (c. 87).

Certamente, si può ragionare con rigore senza le ultime conoscenze scientifiche, ma si corrono rischi seri. È stato sempre molto importante il confronto con l'immagine scientifica del mondo, ma particolarmente oggi, che ha raggiunto livelli molto alti di integralità. Non è solo immagine, ma si tratta di una vera conoscenza della realtà, certamente in divenire e con punti meno fermi. Poi perché è anche come immagine domina nell'atteggiamento della maggioranza delle persone, e nel caso di molti credenti come un dualismo interiore di fede e scienza.

Mi limito a fare alcuni esempi. Se torniamo a questi grandi gruppi di verità rivelate ma conoscibili con la luce naturale della ragione possiamo notare l'attualità dell'atteggiamento di Tommaso, di Alberto Magno, di Aristotele.

L'esistenza di Dio creatore e provvidente va opportunamente ragionata con le varie spiegazioni scientifiche sullo sviluppo del mondo, dal punto di vista astrofisico, e da quello riguardante i vari modi di spiegare l'evoluzione biologica, sulle concezioni del determinismo e del caso, sul principio antropico. La collaborazione e stima reciproca aiuta entrambi i ricercatori ad avere una consapevolezza più chiara del proprio metodo e dei suoi presupposti.

L'anima umana, con la sua spiritualità, la sua conoscenza intellettuale e la libertà non possono esimersi di conoscere i principali risultati delle neuroscienze. La collaborazione è molto importante, tal volta anche sofferta,

per mettersi d'accordo sul linguaggio, sulle questioni epistemologiche. È il caso di un singolare libro scritto interamente da un neuroscienziato e da un filosofo.<sup>12</sup> Quando il medico ha avuto occasione di conoscere la dottrina di Aristotele e di S. Tommaso sui sensi interni, ha detto che era quella che meglio concordava con le sue ricerche neuroscientifiche. Fortunatamente cresce il numero di progetti interdisciplinari, perché sono pochi gli scienziati che possiedono una sufficiente formazione filosofica, che permetta di riconoscere i limiti del sapere scientifico e, per tanto di evitare di andare impreparati al di là della propria competenza.

Il modo in cui si parla in CG II, c. 68, n. 6 dell'unione tra anima e corpo può essere uno stimolo a cercare formulazioni non dualistiche. Ad esempio, la celebre affermazione: "Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma".

Con prudenza, l'Aquinate afferma che, a livello umano, l'unità ileomorfica forse è maggiore: "Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum".

La legge morale naturale non dovrebbe abbandonare l'ancoraggio nella natura, a motivo delle accuse di fisicismo o biologismo. Piuttosto può essere necessaria una conoscenza non riduttiva della natura umana. In questo l'opera di R. Spaemann, *Fini naturali*, sembra un tipo di ricerca utile: lo studio dell'avventura storica del concetto di natura, spogliata dalla sua intrinseca finalità è andare alla radice del problema.

Del modo di separazione tra scienza e filosofia e teologia dal tempo di Scotus, si è lamentato B. Ashley, il quale propone di progredire nello stile aristotelico. *The Way toward Wisdom: An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics*.<sup>13</sup> Ashley delinea un programma educativo in Liberal Arts e propone di passare dalla scienza alle questioni meta-scientifiche come un'introduzione alla filosofia prima.

Pasquale Porro ha recentemente disegnato un profilo storico-filosofico di S. Tommaso dedicando ampio spazio alla *Summa contra gentiles*, e guardandola come una messa in pratica dell'epistemologia teologica elaborata nel *In Boeth. De trinitate*.

<sup>12</sup> J.A. Lombo – J.M. Giménez Amaya, *La unidad de la persona humana. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, Eunsa, 2013.

<sup>13</sup> Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 2006.

Questa grande sintesi sulla verità rivelata e sugli errori opposti può essere usata in vari modi, in quanto suggerisce tentativi di ragionamento insieme, una sorta di cortile interdisciplinare. Non è una strada facile, esige molto rigore, parecchia umiltà, ma si tratta di una collaborazione molto arricchente per offrire un servizio migliore alle persone.

# THE LIGHT OF THE TRUTH OF THE GOSPELS FOR THE COMMON GOOD: THE COMMON GOOD OF HUMAN NATURE

■ MICHAEL PAKALUK

## Thesis

I want to consider the idea that man is by nature a social animal as implying a certain common good. There are various common goods. We can speak of the common good of the universe, of political society, or of any voluntary association. What I mean is that human nature is itself a common good, and that recognition of this implies that in various ways considerations about what is good or appropriate for me as a member of natural kind takes priority over considerations about what might be called my individual or private good.

I find that this idea is intuitive, broadly speaking, to the classical mind, but alien to the modern mind. I find it fostered by Holy Scripture, not simply by particular verses, such as “Ecce homo” (Ἴδοὺ ὁ ἄνθρωπος, Jn. 19:5), or Our Lord’s curious characterization of the joy of a mother at the birth of her child as the joy “that a man has been born into the world”, (ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον, Jn. 16:21), but also by the pervasive awareness of the human person before God as precisely “man”, as in “What is man that thou art mindful of him?” (Ps. 8:4).<sup>1</sup>

I find this idea also in the teachings of the Popes, as in Pope Benedict’s Address to the Roman Curia last Christmas, when he lamented those who “deny their nature and decide that it is not something previously given to them, but that they make it for themselves”;<sup>2</sup> or in Pope John Paul II’s insistence in *Redemptor hominis* that “man is the way of the Church”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Or indeed any verse which mentions “man” could be cited, such as “Blessed is the man who walks not in the counsel of the wicked” (Ps. 1:1). Indeed, an unfortunate side effect of gender-neutral translations of Scripture is that they remove these intuitive and immediate expressions of Biblical humanism, as to refer to someone as a person is not yet to refer to him as a man.

<sup>2</sup> Since what is given to all of us is a common good. See Pope Benedict XVI, Christmas Address to the Roman Curia, 21 December 2012.

<sup>3</sup> Or also find in the 30 or more separate references to human nature by Leo XIII in the foundational document of Catholic social teaching, *Rerum novarum*. For example, “It



I find that this idea is presupposed by St. Thomas, and taken to be obvious, as much as it is for the classical and Biblical minds, and it is regarded by him as placed on a metaphysical basis, that “each part naturally loves the whole more than itself, and each individual naturally loves the good of its kind more than its individual good”, (ST Ia, q. 60, a. 5, ad 1).<sup>4</sup> The failure to give due weight or place to this outlook in St. Thomas be bound up with misinterpretations of St. Thomas – as will be my argument in this brief paper today. The conclusion which I shall draw is that for “the mystery of man to be illuminated by the mystery of Christ” today, a certain recovery of this classical and Biblical humanism is practically necessary.

### **Preliminary considerations**

By “the” common good we typically mean the common good of political society. But any cooperative assemblage (*multitudo*) of persons has a common good, by which one means the purpose for which that group associates, and that, precisely, is what its members could not accomplish at all, or accomplish well, apart from that assemblage.

By transference we can also mean by “common good” of an assemblage the sum total of its assets, both tangible and intangible, which its members in general rely upon for attaining the goal of that assemblage. We may call such a common good an “instrumental” common good, so long as we mean merely that they are ordered to, some other good, which is higher relative to them. Obviously intangible assets, such as the culture and traditions of an assemblage, have a greater than merely instrumental worth.<sup>5</sup>

is a most sacred law of nature that a father should provide food and all necessities for those whom he has begotten” (n. 13); “the practice of all ages has consecrated the principle of private ownership, as being pre-eminently in conformity with human nature” (n. 11); “the rulers of the commonwealth must go no further; here, nature bids them stop. Paternal authority can be neither abolished nor absorbed by the State” (n. 14); “Socialists may in that intent do their utmost, but all striving against nature is in vain. There naturally exist among mankind manifold differences of the most important kind” (n. 17).

<sup>4</sup> *Unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei quam bonum suum singular.*

<sup>5</sup> Note that the *Catechism* (following *Gaudium et Spes*), in defining the common good of political society mentions both the instrumental common good, and the common good, strictly. In its definition of the common good as “the sum total of social conditions which allow people, either as groups or as individuals, to reach their fulfillment more fully and more easily” (*Summam earum vitae socialis condicionum, quae tum coetibus, tum singulis membris permittunt ut propriam perfectionem plenius atque expeditius consequantur*, n. 1906), the first phrase (“sum total”) mentions refers to the instrumental common good, but

The “assemblage” which shares this common good of human nature, which I have referred to, is humankind, which we seem to be equally capable of regarding either distributively or collectively. We regard humankind distributively, when we think of any chance human being as standing for any other, and therefore we are able to esteem the entire species when we esteem each as human – as Aristotle says, when he remarks that, through a kind of natural *philanthropia*, any man holds any other man near and dear (*Nic. Eth.* VIII.1).<sup>6</sup> But we regard it collectively when we think of humankind as a species on the face of the earth, with its own proper good, set off in contrast from brute animal species below and the gods or godlike beings above. The Greeks had two words, in fact, to express these different views: the *anthropikon* is what is characteristically human; whereas the *anthropinon* is what is properly human.

I am not interested here in questions of the safeguarding of human physical nature, against threats from eugenics or genetic manipulation, but rather the safeguarding of human moral nature, as when someone might wonder now whether legal abortion has so altered the moral “ecology” of a nation which allows it that we can hardly think our way back to how human life used to be viewed. And although policies and laws are necessary, I am more interested in the prior cultural attitude, of whether we are even disposed to look for what our nature is, so that we might even be in a position to attempt to “correspond” to it, or even (as Pope Leo XIII<sup>7</sup> seems to take for granted) by “obeying” it.

In answer to the vexed question of how we identify what is “by nature” and distinguish that from what is merely incidental to it, one may briefly stipulate that something should may be regarded as “by nature” to the extent that: it seems prompted; seems as if by design; it is something which must be presupposed by convention; it works out easily; it is sustainable; it has unforeseen consequences consistent with one’s purpose; and it “cannot but be” in the sense that it can be acted against and overridden only by some persons, and only for some time, and even then not very successfully, and not without pervasive coercion or deception.

the second phrase, which mentions the *propria perfectio* of persons in groups and as individuals, states the common good, strictly. I do not think that this point has been appreciated by critics of that definition.

<sup>6</sup> As seen in our at least being keen to set even a complete stranger right when we seem him going astray.

<sup>7</sup> Sc. in *Rerum novarum*.

The views which are opposed to the view I am investigating would be, on the one hand, various forms of individualism, and then any view that denies that there is “human nature” or “nature”. Views which would detach the concept of human rights from the concept of a human being, or which deny the significance of gender complementarity, or the natural rights of parents over their children, belong in this group.

I do not see that the theme of the safeguarding of our human nature through preferring our human good over an alleged individual good has been investigated by recent moral philosophers except, if we may allow it, C.S. Lewis in his brilliant lectures on *The Abolition of Man*.

### **First case: Maritain on part and whole**

The view which I am calling attention to may seem obvious, and yet it has been overlooked or contradicted, even by the most astute interpreters of St. Thomas, in what they say, even if not in what they wish to say. As evidence that this is so, I wish to consider briefly two examples, from the work of Jacques Maritain and of Germain Grisez.

I was led to consider Maritain when I began to investigate the theme that was suggested for this paper, which is expressed in the paper’s title. What light, after all, do the gospels shed on the concept of the common good? What I found is that they affirm the common good by affirming that a human person, both by grace and by nature, is and should be regarded as a part of a social whole. But is not this idea inconsistent with Maritain’s claim that it is “a fundamental thesis of Thomism” that “the concept of part is opposed to that of person”? The puzzle became all the more interesting for me when I discovered that Maritain first developed this view in a lecture, distinguishing “individuality” from “personality”, given before this very Academy on November 22, 1945.<sup>8</sup>

That by grace a human person is a part of a whole is made clear by the New Testament. Indeed, the only passage in the New Testament which makes use of the standard Greek term for the common good, *to sumpheron*, is I Cor 12:7: “The manifestation of the Spirit is given to each <Christian> for *to sumpheron*”.<sup>9</sup> To explain this, St. Paul says that each Christian is a

<sup>8</sup> That lecture later became chapter III of *The Person and the Common Good*. It is in chapter IV that one finds the bald claim that, for St. Thomas, *person* and *part* are incompatible.

<sup>9</sup> ἡ ἀνάστω δὲ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. The Vulgate, like other translations, seems to take St. Paul to be referring to some general notion of

“member” of the body of Christ, analogous to a foot or an eye. A “member” (μέλος, Lat. *membrum*) is just what Aristotle referred to as an “organic part”.<sup>10</sup> St. Paul’s teaching was of course reaffirmed by Pope Pius XII in *Mystici corporis Christi*.<sup>11</sup> It is initially difficult to see how the Holy Spirit’s bestowal of a gift would involve imparting a status which was at odds with the personhood of the Christian receiving that gift.

But that by nature, too, a human person is a part of a social whole is clarified by the light of the gospels, at least, as that light is transmitted through the social teaching of the Church. The *Catechism*’s teaching on the *bonum commune* (nn. 1905–1912) systematizes certain fundamentals of Catholic social teaching presented in *Gaudium et Spes*, nn. 25–26. But *Gaudium et Spes* supports its teaching on the common good by a reference to St. Thomas’ commentary on Aristotle’s ethics (Bk I, lectio 1), precisely where St. Thomas explains that an individual is a part in relation to a whole.

In the passage, St. Thomas says that to claim to man is by nature social is to claim that man is by nature suited to be part in relation to two different social wholes (*homo naturaliter est pars alicuius multitudinis*). First, he is by nature a part of the family because, on his own, and without the family for providing the necessities of life, he could hardly “make it through” (*transigi*) this present life at all. Second, he is a part of political society, not simply for the complete supply of goods directed at the needs of the body (*bona corporalia*) – not all of which could not be supplied by a single family – but also, and more importantly, for the supply of goods which pertain to human character and culture (*bona moralia*).<sup>12</sup>

benefit, not the common good in particular: *Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*. Yet even so one might argue that, in the verses which follow, that general notion becomes specified to mean the common good of the body of Christ. Among Catholic translations, *The Jerusalem Bible* has: “The particular manifestation of the Spirit granted to each one is to be used for the general good”. According to the common *reportatio*, St. Thomas glossed the phrase as *dantur ad utilitatem commune* (cap. 12, lectio 2).

<sup>10</sup> As indeed St. Thomas understood it, according to the common *reportatio* of his commentary: *eius perfectio integratur ex diversis membris, sicut ex diversis animae instrumentis; unde et anima dicitur esse actus corporis organici, id est, ex diversis organis constitute* (cap. 12, lectio 3).

<sup>11</sup> *Sicut in natura rerum non ex qualibet membrorum congerie constituitur corpus, sed organis ... ita Ecclesia ea maxime de causa Corpus dicenda est, ... ac diversis est sibi quaeque invicem congruentibus membris instructa* (n. 16).

<sup>12</sup> Here is the passage in full: *Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium*

How can one square this claim, that a human person is by nature a part, with the claim that a person cannot be a part? Obviously, one must draw a distinction. As we know, Maritain draws a distinction between personality and individuality: the human person, *qua* person, cannot be a part of any whole, but *qua* individual, he can be. I will comment on the aptness of such a distinction in a moment. But it should be said that this would not be St. Thomas' way of dealing with the difficulty, as can be seen from the very next paragraph of his *Ethics* commentary, where St. Thomas draws a distinction between the unity of composition and the unity of order:

It should be recognized that this whole – whether the multitude of political society, or that of the household – possesses only the unity or order, as regards which it is not something simply one. Hence the parts of this kind of whole can do something which is not anything done by the whole (as soldiers in an army do something which is not what the army does), while the whole itself can do something which is not assignable to any of its parts, but is what the whole does (engaging in a battle is what the whole army does; and dragging the boat is what the group of men dragging the boat does). There is another kind of whole which has a unity not only of order but also of composition, or connectedness, or, most especially, continuity, as regards which unity it is something simply one. In that case there is nothing a part does which is not something that the whole does.<sup>13</sup>

*ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet.*

<sup>13</sup> *Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius. [The paragraph concludes (not translated above):] In continuis enim idem est motus totius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est totius; et ideo oportet, quod ad eandem scientiam per-*

St. Thomas introduces this distinction to explain why there are three distinct disciplines within moral philosophy which deal with how we should act: pertaining to an individual (*moralia monastica*), to a household (*oeconomica*), and to the state (*politica*). Presumably, the relationship among these disciplines implies a relationship too among types of practical reasoning: for example, just as the individual is a part of political society, so his deliberation about how he should act, in pursuit of what is simply his individual good, takes place within boundaries set by antecedent deliberation about how political society should be ordered: that is to say, the existence of law governing political society is already taken for granted by “monastic” moral philosophy.

Yet St. Thomas’ distinction equally solves the difficulty we mentioned, since now one can say that, although a human person, a substance, cannot be a part of a whole in the manner of composition, yet nothing hinders his being a part in the manner of order. Indeed, that is why St. Thomas freely and easily affirms that a human person is a part of a whole.

Maritain meant never had good textual support for the claim that the notion of person is *in no way* compatible with the notion of part. He cites only *In III Sent. d. 5, 3, 2*, which considers whether the human soul, especially when disembodied, is a person. A *sed contra* states the difficulty: *persona habet rationem completi et totius; sed anima est pars; ergo anima non habet rationem personae*. In the corpus, St. Thomas reasons that, on a Platonic anthropology, the soul is the man, and therefore it would indeed be a person, but on an Aristotelian anthropology, which is to be preferred, the soul stands to the body as form to matter, and therefore the soul, *as being a part like that*, is not properly regarded as a person. That is to say, St. Thomas’ discussion relies solely on the Boethian idea that a person is a substance and the general principle that whatever is part of a composite substance is not a substance; he does not rely on any distinctive marks of personhood, apart from a person’s being a substance. Obviously the resolution leaves it open as to whether there are other important senses of “part” according to which a substance can be a part.

For Maritain, the natural sociability of man – our being by nature parts of a social whole – should be assigned to our individuality, which arises from our materiality, and is something that we strive to transcend and eventually will transcend: “As an individual, each of us is a fragment of a species,

*tineat consideratio talis totius et partis eius. Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius.*

a part of the universe, a unique point in the immense web of cosmic, ethical, historical forces and influences – and bound by their laws. Each of us is subject to the determinism of the physical world”. It is our spiritual nature – distinct, apparently, from our human social nature – which accounts for what, on Maritain’s view, we most cherish and regard as best: “Nonetheless, each of us is also a person and, as such, is not controlled by the stars. Our whole being subsists in virtue of the subsistence of the spiritual soul which is in us a principle of creative unity, independence and liberty”. Maritain goes on to describe a dialectic whereby, as persons, we yearn to be no longer parts, which we can achieve at last only in the beatific vision, by entering into the *communio* of the Trinity: “In relation to the object of the vision, there is no longer a question of being a part but of being identified with the Whole in this society of the blessed”.

Not surprisingly, by the end of his essay, Maritain takes pains to detach his view from what seems an implicit Manichaeism. My claim here is simply that Maritain’s existentialism is not a humanism. That we should regard a human person as a member of a cherished kind, and that an individual’s aspirations *as a person* are sometimes rightly trumped by claims which can be assigned to the natural kind to which he belongs, seem to find no place in his scheme. Insofar as we embrace Maritain’s distinction between personality and individuality, human nature seems not to present us with any distinctive common good.

### **Second case: Grisez on practical reasoning**

If the human person is by nature a part of a social whole, then, by nature, is our practical reason originally individual, or originally social? By saying that it is originally social, I mean, in part, that the practical reason of an individual is, or at least is meant to be, originally a participation in deliberation about a group, say, a dialogue between mother and father. But I also mean something suggested earlier, that by nature an individual originally conceives of his own good, and pursues it, as situated within demands already made and accepted by his being part of a social whole. On this picture, we should, for instance, wish to reject any attempt to derive principles of social life from an individual’s consideration of his own good.

Our acceptance of the Thomistic view of the human person as being by nature a part will therefore affect how we interpret St. Thomas on natural law. In particular, we should not wish to suppose that St. Thomas there is postulating any kind of “pre-moral” stage of practical reasoning.

Consider even the first principle of law, “good is to be done and evil is to be avoided”. So far, it is an unqualified principle: it states a generality *simpliciter*.

Yet clearly some kind of qualification is necessary if it is to be applied to practical reasoning. One can imagine at least two alternatives. First, the principle may be made relative to the individual, and qualified accordingly: “good *for me* is to be done *by me*, and evil *for me* is to be avoided *by me*”. Second, the principle may be made relative to the kind and qualified accordingly: “good *for man* is to be done *by man*, and evil *for man* is to be done *by man*”. (Obviously, to apply the principle in the second form, an additional step becomes necessary, such as: “... he is a man; therefore, he is to do ...”).

Which of these qualifications comes closest to what St. Thomas intended? If the first form of the principle is adopted, we embark on developing a theory of pre-moral prudential reasoning of an individual; we therefore will need, at some later stage, to arrive at law-like principles of morality. (By “law-like” I mean principles which satisfy St. Thomas’ definition of law: precepts of reason, binding upon some multitude, aiming at the common good of that multitude, set down by a relevant authority.) Thus Grisez simply assumes that the first principle should be qualified to apply to an individual, and then he finds that it yields only premoral imperatives to pursue goods, which are not law-like. So he needs to impose “eight modes of responsibility” to arrive at anything like a moral law (*Way of the Lord Jesus*, I.8). Even then we do not quite arrive at law, because a multitude becomes bound by those precepts only in the sense that, it is held, those who in good faith rehearse the same line of reasoning will arrive at the same conclusions. That is, each person reaches a conclusion about how *he* is bound, not how *mankind* is bound – and therefore he as a consequence.

However, if we adopt the second form of the principle, and take it to be qualified relative to the natural kind, then we arrive at precepts of law straightaway: if what is bad for man is to be avoided by man, and if death is bad for man, then death for man is to be avoided by man – and thus “man is not to kill man” (“thou shalt not kill”).<sup>14</sup> Moreover, if we take practical reasoning to be originally law-like, then, as laws either command, forbid, or permit, then the space for individual action which is left by these laws – what these laws permit, or do not touch at all – would correspond to the realm of action (*operatio*) which is left to an individual independently of his being a determinable part of the family and the city, bound accordingly by natural law.

<sup>14</sup> If we take the prescription of a chief violation of some law to stand proxy for all violations of that law.



Nothing in St. Thomas' account of practical reasoning implies that its first precepts must be directed at the good of the individual who is undertaking that practical reasoning, considered as an individual. Considered as a power, practical reason has just the same scope as theoretical reasoning: everything.<sup>15</sup> And if there is nothing about the power of theoretical reason which implies that it must start with the individual who is doing the reasoning, then presumably there is nothing in the power of practical reason which carries with it such a restriction.

Indeed, we would expect that any reasoning, practical or theoretical, begins from general truths about kinds of things. In the *De Anima* commentary, St. Thomas says as much for practical reason, which, when "imperfect", articulates only truths about kinds of things to be done or avoided, of the form "a such-and-such being is to do such-and-such", (*oportet talem tale agere*). This is "universal" practical reason. But then particular practical reason applies this kind of generality to a particular case: "I am such-and-such a being, and that is such-and-such an action, and therefore I should do that".<sup>16</sup>

Similarly, there is nothing about the specific purpose of practical reason, for St. Thomas, which implies that the application of its principles is originally to the individual who articulates them. Practical reason differs from theoretical solely in the purpose for which the reasoning is undertaken: if for the sake of truth, then it is theoretical; but if for the sake of some work or action (*opus*, Gr. *ergon*),<sup>17</sup> it is practical. Yet it is clear that, for St. Thomas, this work need not be a work of the person who undertakes the practical reasoning – since practical reason often terminates in a command that *someone else* do something, as in all instances of administrative or legislative practical reason.

Nor does St. Thomas wish to say that, when someone commands someone, the "work" which he does is issue a command. Generally St. Thomas

<sup>15</sup> Although, for practical reason, this would be everything considered under the aspect of good.

<sup>16</sup> *Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti* (*Sententia De anima*, lib. 3 l. 16 n. 10). Note that the application requires that one confirm that the relevant sorts are verified in the particular case.

<sup>17</sup> St. Thomas refers to *Met. B* for the claim that practical reasoning is for the sake of some *opus*: *Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus* (*Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 2 n. 2). (θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον, 993b22-3).

distinguishes between what reason “says” and what someone “does”, and a command or precept would be something “said” by reason, not done – it is an *oratio imperativa*, which reason issues when it exercises its role of directing and ordering.<sup>18</sup> Indeed, according to St. Thomas, the very reason why the issuing of commands is the distinctive activity (*actus*) of the virtue of prudence is that, among the three parts of prudence – deliberation, judgment, and commanding – the third is closest to the “work” (*opus*) toward which reason as practical must be directed – and, obviously, if the command is closest to the work, then it is distinct from and not the same as the work.<sup>19</sup>

## Conclusion

Both the light of the gospels, and the wisdom of classical thought, teach us to look upon our shared human nature as a common good, an outlook which informs St. Thomas’ moral philosophy also. How this outlook should find expression in Catholic moral philosophy seems an important question. How that outlook should in general be *recovered*, seems a problem which has, as its answer, not a philosopher’s treatise, but rather, an intellectual community –, that is, the realization of genuine Catholic *universities*, marked by a collaborative re-interpretation of the natural sciences in a non-Cartesian fashion; the development within the social sciences of models consistent with the truth about man; and, above all, the development of a culture which, through the thoughtful, common study of the classics and Sacred Scripture, comes to cherish human nature habitually and natively, as did Aristotle and St. Thomas.

<sup>18</sup> See *In Periherm.* I.7.5: Sed quia intellectus vel ratio, non solum concipit in seipso veritatem rei tantum, sed etiam ad eius officium pertinet secundum suum conceptum alia dirigere et ordinare; ideo necesse fuit quod sicut per enunciativam orationem significatur ipse mentis conceptus, ita etiam essent aliquae aliae orationes significantes ordinem rationis, secundum quam alia diriguntur ... tertio, ad exequendum in opere; et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio imperativa.

<sup>19</sup> *Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere ... Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae.* I-II, 47, 8c.

# LA COMUNIÓN ECLESIAL EN LA FE

■ PEDRO RODRÍGUEZ

El tema que se me ha encargado para esta Plenaria de nuestra Academia me exige retomar el discurso sobre la fe en perspectiva directamente eclesiológica. Tiene como título *La comunione ecclesiale nella fede*.

La *communio ecclesialis* aparece ya en el número 1º de la Const. *Lumen Gentium*, que nos dice, en sustancia, que la Iglesia histórica es a la vez la comunión y el sacramento de esa comunión. *Communio* es, en efecto, como diría 20 años después el Sínodo de los Obispos de 1985, «la idea central en la eclesiología del Concilio Vaticano II».<sup>1</sup>

## I. La Iglesia: «el Pueblo de Dios como Cuerpo de Cristo»

Sin embargo, *communio* no fue el concepto que configuró el discurso del Concilio sobre el misterio de la Iglesia. *Lumen Gentium* fundamentó su doctrina eclesiológica en la noción de Pueblo de Dios y desde ella elabora su discurso sobre la Iglesia; un discurso que va integrando en el Pueblo de Dios el mensaje de las otras imágenes bíblicas de la Iglesia: Cuerpo de Cristo, Esposa, Familia, etc. La teología del Vaticano II sobre la *communio* tiene en su base esta meditación bíblica, a la que *Lumen Gentium* dedica su primer capítulo. Debemos, pues, considerar por un momento este subsuelo bíblico de la Constitución para ver después cómo emerge en él la doctrina de la *communio*.

Señalemos, ante todo, que la doctrina del Vaticano II sobre el Pueblo de Dios – en contra de lo que algunos han sostenido – no implica minusvaloración del contenido teológico de las otras imágenes, concretamente de la de Cuerpo de Cristo, como el propio Concilio subrayó y ya habían puesto de manifiesto sus mejores teólogos. Joseph Ratzinger, por ejemplo, lo expresó ya desde su tesis doctoral con esta fórmula: «La Iglesia es el Pueblo de Dios que tiene su consistencia (*bestehende*) como *Cuerpo de Cristo*».<sup>2</sup> El Padre Yves Congar,

<sup>1</sup> «Relatio finalis», II, C, 1 (85); en *Enchiridion Vaticanum* 9/1800. Lo había captado y expuesto ya en los años setenta el canónigo Hans Rossi (Chur, Suiza), en su tesis doctoral presentada en la Universidad de Navarra: *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der komunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1976.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *El Nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, p. 111. En realidad Ratzinger tenía esta comprensión de la Iglesia ya en su tesis doctoral sobre San Agustín (*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*).

por su parte, explicó detenidamente en el primer número de “Concilium” (1965) cómo ésta era, en efecto, la mente del Vaticano II.<sup>3</sup> Y, de manera muy especial al Card. Wojtyła: «la conciencia de la Iglesia como Pueblo de Dios está profundamente transida por la conciencia de la vocación de la persona y la conciencia de esa vocación de personas, que, en la Iglesia–Pueblo de Dios, se realiza precisamente *porque ella es el Cuerpo Místico de Cristo*».<sup>4</sup>

Podríamos concluir por tanto que la Iglesia proclamada por el Vaticano II es «el *nuevo* Pueblo de Dios, cuya novedad consiste en ser, por el Espíritu Santo, el Cuerpo de Cristo»; en palabras aún más breves: «el Pueblo o Familia del *Padre*, que es por el Espíritu el Cuerpo de su Hijo». Esta nos parece que es, en síntesis, la concepción trinitaria y cristológica que nos ofrece la Const. *Lumen Gentium*. La Constitución lo dirá, finalmente (n.4/b), con las célebres palabras de san Cipriano: este pueblo es «un Pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

## II. La Iglesia: «Communio hominum cum Patre et inter se per Christum in Spiritu Sancto»

Ahora ya podemos indagar el núcleo más esencial del misterio, o lo que es lo mismo, cuál es según el Concilio la dimensión más profunda y definitiva de ese Pueblo de Dios, de ese Cuerpo de Cristo; es decir, aquello sin lo cual no se da la Iglesia y que, por tanto, siempre existe en ella, sea en su fase terrena e histórica, sea en su fase consumada y celeste (adelantemos ya que ese algo es la *communio*). Nos estamos, pues, preguntando por la «intima essentia» de la Iglesia, por la «intima et arcana Ecclesiae natura», expresiones que emplearon en los debates conciliares los Relatores de la Const. *Lumen Gentium*.<sup>5</sup> En definitiva, queremos saber cuál es ese núcleo esencial de la Iglesia del que decía Tomás de Aquino que «no comporta imperfección alguna en su razón formal».<sup>6</sup>

Parece que el camino más adecuado para lograrlo es tratar de comprender en la Iglesia lo inicial e incoativo desde lo consumado, la anticipación desde la plenitud; en definitiva, lo imperfecto desde lo perfecto. Interesante notar que éste es el camino connatural a la teología oriental, que «prefiere siempre – escribe Florovsky, uno de sus representantes más ilustres<sup>7</sup> – inter-

<sup>3</sup> Y. Congar, «La Iglesia como Pueblo de Dios», en *Concilium* 1 (1965) 9-33.

<sup>4</sup> C. Wojtyła, *La renovación en sus fuentes*, BAC, Madrid 1982, p. 96.

<sup>5</sup> G. Alberigo-F. Magistretti (dir.), *Constitutionis dogmaticae 'Lumen Gentium' synopsis historica*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1975, p. 439.

<sup>6</sup> STh, I-II, q. 111 a. 3 ad 2: «neutrum in sui ratione imperfectionem importat».

<sup>7</sup> G. Florovsky, *La Sainte Église Universelle*, Neuchâtel 1948, pp. 39s. Vid. Miguel de Salis Amaral, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Eunsa, Pamplona 2003.

pretar el estatuto de la Iglesia militante en los términos de la Iglesia total, que abarca todos los regímenes de salvación».

Esa perspectiva es la que ya tenían Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Escribe Santo Tomás: «Así como el primer *status* (el Antiguo Testamento) es figurativo e imperfecto respecto del *status* del Evangelio, así éste a su vez lo es respecto del *status patriae*, llegado el cual, aquel otro desaparecerá».<sup>8</sup> Solo allí, en efecto, se hará patente, en toda su fuerza, el misterio profundo que se esconde en el germen, en la anticipación. Allí se dará la consumación de esa fe, cuya relación con la *ecclesialis communio* nos corresponde estudiar en esta ponencia. Fíjense cómo se recoge esta tradición en *Lumen Gentium*, 48: «La Iglesia, a la que todos somos llamados en Cristo Jesús y en la que por la gracia de Dios adquirimos la santidad, no será llevada a su plenitud sino en la gloria del Cielo (*in gloria coelesti consummabitur*), cuando llegue el momento de la restauración de todas las cosas (Hch 3, 21) y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado en Cristo (cfr. Eph 1, 10; Col 1, 20; 1 Hch 3, 10-13)».

La presencia de esa misma formalidad última tanto en lo incoativo como en lo consumado – aunque sea en grados diferentes y con estatuto teológico diverso – es, precisamente, lo que nos hace comprender que son la misma Iglesia, y lo que permite (y obliga) a hablar de la Iglesia Una y única. Por eso, empleando las categorías cullmannianas del «ya, pero todavía no»,<sup>9</sup> podemos decir que la esencia íntima de la Iglesia *aparece y se manifiesta* en lo que *ya* es aquí (y no dejará de serlo, sino que se plenificará). Pero ese *ya* sólo se entiende y se discierne desde su plenitud celeste, como afirma santo Tomás: «Allí, en el Cielo, está la verdadera Iglesia, que es nuestra madre, a la que tendemos, y de la cual nuestra Iglesia militante toma su imagen».<sup>10</sup>

Todo el cap.VII de la Const. *Lumen gentium* tiene esta idea como gozne de sus consideraciones: «Hasta que el Señor venga en su majestad (...) una parte de sus discípulos peregrina en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican; otros han sido glorificados y contemplan ‘en plena claridad al mismo Dios uno y trino, *sicuti est*’. Pero todos, en grado y manera diversos, estamos unidos (*communicamus*) en el mismo amor a Dios y al prójimo y cantamos a nuestro Dios el mismo cántico de alabanza. Porque todos los que son de Cristo, por

<sup>8</sup> S. Th., I-II, q. 106 a. 4 ad 1.

<sup>9</sup> Oscar Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968.

<sup>10</sup> In Eph 3, lect. 3 (Marietti, 161): «Ibi (Ecclesia coelestis) est vera Ecclesia, quae est mater nostra et ad quam tendimus et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata».

tener su Espíritu, forman juntos una única Iglesia (*in unam Ecclesiam coalescunt*) y unos con otros tienen su cohesión en Él (cfr. Eph 4, 16)» (LG 49).

Este pasaje del Concilio nos brinda todos los elementos necesarios elementos para discernir y captar la *communio ecclesialis* como formalidad profunda de la Iglesia, común a sus diversos momentos. La *communio* como «intima esencia» de la Iglesia, como «intima et arcana Ecclesiae natura», empleando expresiones de los Relatores de *Lumen gentium*. El Cardenal Ratzinger lo afirmó de una manera terminante a raíz del Sínodo de 1985: «Esta eclesiología de la *communio* ha llegado a ser el auténtico corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia, el elemento nuevo y, al mismo tiempo, enteramente ligado a los orígenes que este Concilio ha querido ofrecernos».<sup>11</sup>

Digámoslo con toda claridad en esta especie de definición que les propongo: la «esencia íntima» de la Iglesia es sencillamente «el misterio de la comunión de los hombres con Dios (Padre) y entre sí por Cristo en el Espíritu Santo».<sup>12</sup> Esta realidad – la *communio* – se da ya aquí, en la historia.

La comunión que es la Iglesia es, pues, comunión de personas. Primero, de las personas humanas con las Tres Personas divinas: una comunión esencialmente trinitaria. Como consecuencia inmanente de esa comunión trinitaria, se da la comunión entre sí de esas personas humanas. Es algo que acontece porque Cristo, el Hijo Eterno de Dios hecho hombre en las entrañas de María y muerto y resucitado por nosotros, nos da su Espíritu de parte del Padre para «crisificarnos» y participar así de su filiación divina (de Cristo); así, en el Espíritu, quedamos unidos al Padre por el Hijo y unidos entre nosotros.<sup>13</sup> A la esencia íntima de la Iglesia pertenece, por tanto, que la comunión con Dios es *per Christum*: «desde ahora hasta la eternidad somos y seremos hijos en el Hijo»,<sup>14</sup> formando un cuerpo, como dice *Lumen Gentium* 9, «constituido por Cristo *in communionem vitae, caritatis et veritatis*». Santo Tomás ya había explicado la razón: porque Cristo «tiene virtud y potencia para infundir su gracia a todos los miembros de la Iglesia, según aquello de Juan 1 14: *de plenitudine eius omnes accipimus*».<sup>15</sup>

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, p. 10.

<sup>12</sup> En mis cursos de eclesiología, para fijar el concepto, proponía a mis alumnos la «esencia íntima» a manera de definición en lengua latina: «Ecclesia, hoc est, mysterium communionis hominum cum Deo (Patre) et inter se per Christum in Spiritu Sancto».

<sup>13</sup> Vid. el artículo de Y. Congar citado en nota 3.

<sup>14</sup> F. Ocáriz, *Vivir como hijos de Dios. Estudios sobre el Beato Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 1993; «La doctrina della filiazione divina di San Tommaso nel Catechismo», XII Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso, Roma 2012; vid. P. Faynel, *La Iglesia*, II, Herder, Barcelona 1974, p. 239.

<sup>15</sup> *S. Th.*, III, q. 8, a. 1.

La comunión que constituye la «esencia íntima» de la Iglesia es el fruto de esa «cristificación», de ese ser un solo cuerpo con Cristo, que se nos da «*en*» el Espíritu Santo. Es *per Christum in Spiritu Sancto*. Tomás de Aquino tenía bien claro que la novedad del nuevo Pueblo radica en que Jesucristo nos hace una cosa con Él, pero decía explícitamente que la *communio* surge por la donación del Espíritu Santo: «*In uno Spiritu* los que estamos divididos tenemos ahora *per Christum* acceso *ad Patrem* (cfr. Eph 2, 18)». El Concilio Vaticano II lo dijo así: «Para que incesantemente nos renovemos en Él (cfr. Eph 4, 23), nos concedió participar de su Espíritu, que siendo uno y el mismo en la Cabeza y en los miembros, de tal manera vivifica, unifica y mueve todo el Cuerpo, que su operación pudo ser comparada por los Santos Padres con la función que realiza el alma o principio de vida en el cuerpo humano» (LG 7).

La raíz o base ontológica de la *communio* está, pues, en la «incorporación» de las mujeres y de los hombres a Cristo. Por eso la Iglesia no está *junto* a Cristo, sino *en* Él: es una cosa con Él. «Cristo más la Iglesia no es más que Cristo solo». <sup>16</sup> Cristo y la Iglesia son, al decir de Santo Tomás, como un único sujeto, «quasi una persona mystica», que vive filialmente con el Padre. Oigámoslo al mismo Santo Tomás: «hay que darse cuenta de que Cristo y la Iglesia son una única persona, cuya cabeza es Cristo, y el cuerpo son todos los justos: cada hombre justo es, según San Pablo, un miembro de esta cabeza: *et membra de membro* (I Cor. XII, 27)». <sup>17</sup> Digámoslo ya formalmente: esa *mystica persona* de que habla Tomás, aquí y en muy diversos lugares, <sup>18</sup> es la íntima esencia de la Iglesia, la *communio* que estudiamos en nuestra relación.

### III. La comunio surge de la fe y vive de la fe

Ya se ve por lo dicho que la *communio* de que nos hablan la Escritura, la Tradición, Tomás de Aquino y el Vaticano II es como la inserción de las personas humanas en la vida de las Personas divinas; como la novia del Cor-

<sup>16</sup> *In Ephesios*, citado por Juan Pablo II, *Saludo a los universitarios*, Madrid, 3-XI-1982, n. 4. No hemos sabido encontrar el texto de esta cita. Es más frecuente atribuir esa expresión a San Agustín.

<sup>17</sup> *In Col lect.* 6: “Sed intelligendum est, quod Christus et Ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus, corpus omnes iusti: quilibet autem iustus est quasi membrum huius capitis, I Cor. XII, 27: et membra de membro”.

<sup>18</sup> *In III Sent.*, d. 18 q. 1 a. 6 sol. 1 ad 2; *S. Th.*, III q. 19 a. 4; q. 48 a. 2 ad 1; q. 49, a. 1. Para nuestro tema es un arsenal de datos Heribert Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia. La Iglesia como el misterio del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos: «una persona en muchas personas»*, Secretariado Trinitario, 2ª ed. Salamanca 1998. El original alemán tiene el título que ha hecho célebre a esta obra: *Una mystica persona*, tomado de la expresión de Santo Tomás.

dero, la Iglesia, que el Padre entrega definitivamente a su Hijo para ser, ambos, como una persona *mystica*. A una mente cristiana esta afirmación lleva de manera inmediata a pensar, sencillamente, en el Cielo, en la perfecta felicidad que es el Amor a Dios *en Dios*; es decir, Amor al Padre como hijos en su Hijo Unigénito, que es, además, por Amor, Primogénito de muchos hermanos. La unidad y la comunión es tal que Cristo y sus hermanos somos todos *in Spiritu Sancto* (por el don del Espíritu) “una *mystica persona*”, la Familia de Dios, cuyos miembros singulares participan de la relación única con Dios Padre que tiene el Hijo, Cristo, nuestro hermano. Esto es lo que se da, y se dará, eternamente en el Cielo. Pero el misterio y la gracia de Dios está en que ese misterio se anticipa aquí en la tierra.

La pregunta ahora es: ¿Cómo se da en la historia humana esta *koinonia* – *communio* de que hablamos, la Iglesia?

Una respuesta histórica exigiría la narración detenida de la economía de la Salvación. Pero una respuesta teológica nos lleva a decir sencillamente que la *communio* es el fruto continuo de la Revelación y autodonación de Dios al hombre en Jesucristo. Acontece ahora: *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio* (Heb 1, 2). La Revelación es un regalo, un don del Dios Uno y Trino a los hombres. San Juan lo dejó escrito con una expresión definitiva: “Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito”. Por eso, la Encarnación, Vida, Pasión, Muerte y Resurrección de N. S. Jesucristo son la cumbre histórica de ese Amor misericordioso y redentor del Padre. A través de los actos de Cristo, Dios Padre perdona los pecados del mundo, y, por la misión del Espíritu, ofrece a los hombres su amistad, los invita a reconocer a Jesús como al Primogénito entre muchos hermanos y a unirse en esa fraternidad con el Hijo que es comunión con el Padre y con el Espíritu Santo. Es esencial recordar de nuevo lo que ya dijimos: que la *koinonia* en relación a Dios es primera y causal respecto a las relaciones de comunión de los hombres entre sí. Como decía Santo Tomás, es la *coniunctio ad Deum*<sup>19</sup> la que hace posible y determina la *coniunctio inter homines*.

Pero para poder dar razón de la fe en el seno de la *communio* es del todo necesario que, llegados aquí, nos preguntemos por la forma que la *communio* toma en su fase histórica. Lo diremos en una palabra: la Iglesia fundada por Jesucristo, la *communio* que describen los Hechos y las Cartas de los Apóstoles está dotada de una estructura institucional, es una comunidad estructurada, con unos elementos institucionales de origen divino, en los que se

<sup>19</sup> Annuntiatur enim in Evangelio coniunctio hominis ad Deum, quae est bonum hominis (*Ad Rom.* cap 1, lect. 1).



enmarca la realidad trascendente de la *communio*. Por eso, en esta fase terrena, la Iglesia es no solo la comunión, sino además el *sacramento de la comunión*, la instrumentación, podríamos decir, que el Señor da a su Iglesia para que las gentes puedan entrar en la comunión.

La descripción de esos elementos y de su interrelación sería un tratado de eclesiología. Baste ahora recordar que la estructura histórica de la comunión toma la forma de Iglesia universal e Iglesias particulares, dotadas de su dimensión jerárquica de la Iglesia (sacerdocio ministerial) y de la acción libre y responsable de todo el Pueblo de Dios (sacerdocio común de los fieles); todo ello ordenado (misión) a ofrecer al mundo la salvación a través de la Palabra de Dios (el Evangelio) y de los sacramentos.

¿Y cómo el sujeto humano recoge ese ofrecimiento y entra históricamente en esa *communio*?

Se entra por la Fe en Jesucristo Salvador del mundo, que lleva a pedir el Bautismo, que nos abre la puerta de la *communio ecclesialis*. Así lo dice la Const. *Dei Verbum*: «Al Dios que se revela hay que prestarle la *obediencia de la fe* (Rom. 16, 26; cf. Rom. 1, 5; 2 Cor. 10, 5-6), por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad, y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él».<sup>20</sup>

Pero la Fe no es sólo la entrada en la *communio ecclesialis*, no se entra y la Fe se queda a la entrada. Durante el *ya pero todavía no* de la historia, es la propia *communio* la que está configurada por la *fe*, antes de ser sustituida por la *visión*. Más todavía, la *communio* es ella misma *comunión en la fe*. Por eso el texto conciliar nos introduce a este segundo punto de nuestra ponencia, en el que hay que examinar cómo y por qué la *communio ecclesialis* es, como dice el título, *comunión en la fe*.

Para ello, tengamos presente que lo originante de todo el proceso que hace nacer la *Communio* es, como hemos dicho, la donación de su Amor misericordioso que el Dios Uno y Trino hace a la humanidad. Pero lo que ahora debemos subrayar es que esta autodonación divina incluye la vocación de cada hombre (*klesis*) a la *Communio* de los convocados (*ek-klesia*), vocación que lleva consigo la gracia que “libera la libertad” y que, por tanto, hace posible responder a Dios con la Fe. Eso es lo que el Concilio llama con San Pablo la “obediencia de fe”, que es libre respuesta de Amor al Amor y a la vez aceptación de la Verdad que ese Amor porta consigo. Es decir, el don divino hace posible el acto de Fe personal y la consiguiente inserción

<sup>20</sup> Dei Verbum, 5.

del sujeto en la *communio ecclesialis*, que es comunión de relaciones personales; comunión, ante todo, con las Tres Personas divinas y, en Ellas, con las demás personas llamadas, hombres y mujeres.

Se comprende que podamos afirmar con todo rigor que la *communio ecclesialis* es, ante todo y radicalmente, *comunión en la fe*. Al dar este título a nuestro tema – *La comunione ecclesiale nella fede* –, los autores del programa no han elegido un aspecto menor de la *communio*, sino que han ido de manera directa a la esencia de la comunión. Y esto es así por la doble razón que hemos examinado: a) ante todo, porque el ser de la Iglesia como comunión surge de la fe y, además, b) porque el vivir de la Iglesia no es sino esa fe vivida y operativa; fe, por tanto, como la entendía el Apóstol San Pablo: *fides quae per caritatem operatur* (Gal 5, 6).

#### IV. La Fe: «credere Deo, credere Deum, credere in Deum»

Ayuda a comprender lo que decimos el hecho de que la tradición del Símbolo de la Fe haya tomado en la historia, casi desde sus inicios apostólicos, la forma de “Credo in Deum Patrem... et in Filium... et in Spiritum Sanctum”. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC) lo dice explícitamente (n. 190), con palabras tomadas precisamente del *Catecismo Romano* (CR).<sup>21</sup> Ambos Catecismos siguen el movimiento del Símbolo, que es la fe – entregada y amante: *credo in Deum* – en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo.<sup>22</sup> Como se ve, la estructura del Símbolo no viene dada ante todo por la venerable división en los doce artículos, sino que es en realidad tripartita, “trinitaria”. San Agustín hizo una concentrada teología del Símbolo de la Fe cuando dijo que tener fe es: «Credere Deo, credere Deum, credere in Deum».<sup>23</sup>

*Credere Deo*: creer a Dios, que se revela y me sale al encuentro; es lo propio de la criatura ante su Creador. *Credere Deum*: Creer todo lo que Dios dice y revela, empezando por su propia existencia; creer, pues, las verdades que Dios comunica en ese encuentro personal. Pero Agustín subraya sobre

<sup>21</sup> CR, I,1,4.

<sup>22</sup> El CR explica detenidamente este tema agustiniano, que ha sido recuperado por De Lubac en la teología moderna. Vid. CR, I,10,22, titulado: “Non ut in Deum, ita in Ecclesiam credendum est”. Sobre la naturaleza de la fe en el CEC, vid. J. Ratzinger, *Che cosa crede la Chiesa?* Presentación del CEC en el Sínodo Pastoral de la Diócesis de Roma, en “L’Osservatore Romano”, 20.I.1993.

<sup>23</sup> San Agustín, *Sermón*, 144, 2 (BAC 95, 868); *In Ioann.*, tr. 29, 6 (BAC 139, 627); *S. Th.*, II-II q. 2 a. 2. Sobre este tema vid. P. Rodríguez, «El Catecismo de la Iglesia Católica: interpretación histórico-teológica», en J.M. Estepa Llaurens y otros, *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1996, pp. 1-45.

todo el dinamismo “teo-lógico” de la fe, que es el del Símbolo: que la fe es, además, *credere in Deum*, que si lo tradujéramos a la letra como «creer en Dios», correríamos el riesgo de que se nos escapase la riqueza de lo expresado. Yo no encuentro otra salida para explicar lo que significa *credere in Deum* que traducir por «creer y amar a Dios». El mismo Agustín lo decía: «credo amo, credo deligere».<sup>24</sup> Dios no solo me sale al encuentro y no solo me comunica verdades, sino que yo, al recibir al Señor, al encontrarme frente a Él recibiendo su Verdad, en el momento mismo que le afirmo y le reconozco, no puedo menos de amarle y tender hacia Él. Ese es el in con acusativo, que se ha perdido en castellano: *in Deum*, ponerme en marcha hacia Él. Por eso, creer en Dios hasta el final es creer con fe viva, es creer y amar: Creo en Ti, Señor, y te amo.

Este tercer aspecto, *credere in Deum*, el asumido en el Símbolo, significa que en el núcleo intelectual de la fe reconozco a Dios y lo afirmo no solo como Verdad, sino como el fin de mi vida; le reconozco como el Bien y la Belleza a la que debe tender y lanzarse la totalidad de mi persona. Por eso, cuando no se da esa tendencia – porque el pecado no ha dejado sitio al amor –, la fe se queda informe, el *credere in Deum* pasa a ser formalidad sin sustancia, hasta el extremo de que Santo Tomás de Aquino puede decir que el *in Deum* solo se da en sentido propio en los que tienen la fe informada por la caridad.<sup>25</sup> El *credere in Deum* es, pues, el aspecto de la fe que nos la presenta como operativa, como fundamento de toda la vida cristiana, como exigiendo el despliegue de todas las virtudes humanas y sobrenaturales. Ya se ve cómo la mera consideración de la fe como virtud intelectual, a la que nos ha acostumbrado un tomismo mecanicista, no es la fe de la que hablan tanto el Evangelio como el propio Tomás de Aquino.

El *credere in Deum* así entendido – *fides quae per caritatem operatur* – señala el *ya pero todavía no* de la *communio* y a la vez apunta a su continuidad en la plenitud de la *communio* (la Jerusalén celestial), cuando la fe deje paso al ver y, en la perfecta fraternidad con el Hijo, veamos a Dios *sicuti est* (1 Jn 3, 2) – Padre, Hijo y Espíritu – y siendo “todo en todas las cosas” (1 Cor 15, 28).

## V. Comunión en la fe y tarea ecuménica

Si hacemos ahora esta alusión a un tema de suyo tan abarcante, es para poder ubicar nuestra última palabra acerca de *la comunione ecclesiale nella fede*.

Consiste en señalar e insistir en que ese acto de fe que, mediando el Bautismo, nos introduce en la *communio* es, por una parte, *el sí del intelecto hu-*

<sup>24</sup> San Agustín, *ibíd.*

<sup>25</sup> II-II q.1 a. 9 obj. 3 y ad 3.

mano a la Palabra de Dios: *credere Deo* – *credere Deum*, creer en la autoridad de Dios que habla y creer las verdades que ese Dios nos revela, empezando por su propia existencia. Es en este horizonte del *credere Deo/Deum* donde se inscribe la Autoridad de los Apóstoles y de sus sucesores (el Papa y los Obispos) para determinar, con la asistencia del Espíritu Santo, los contenidos de la fe y señalar así sobre qué verdades recae el asentimiento de fe.<sup>26</sup>

Pero por otra parte, como hemos insistido una vez y otra, el movimiento salvífico de la fe no lleva sólo a la afirmación intelectual de unas verdades. *Credere in Deum* significa que en el núcleo intelectual de la fe reconozco a Dios no solo como Verdad, sino como fin y felicidad de mi vida; le reconozco como Bien al que tiende mi persona y como la Belleza que subyuga mi amor. Por eso, si no se da esa tendencia – porque el pecado no ha dejado sitio al amor –, el *credere in Deum* pasa a ser formalidad sin sustancia. Santo Tomás de Aquino llega a decir que el *in Deum* de la Profesión de Fe solo se da en sentido propio en los que tienen la fe plena, la fe informada por la caridad.<sup>27</sup>

Todo este discurso sobre las dos dimensiones del acto de fe – el *Deum* y el *in Deum* – es del todo necesario para abordar la cuestión a la que apunta, en el fondo, una ponencia que se titula *la comunione ecclesiale nella fede*. Se trata, como bien saben Vds., del problema del ecumenismo. Ese es el objetivo de la tarea ecuménica: lograr la plena comunión en la fe de todos los cristianos. El pasaje emblemático del Decr. *Unitatis redintegratio* es éste (n.3/a): Los que hoy nacen en esas comunidades cristianas separadas de la Iglesia de Roma, «no pueden ser tenidos como responsables del pecado de la separación, y la Iglesia Católica los abraza con fraterno respeto y amor; puesto que quienes creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente, quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia Católica. Efectivamente, a causa de las varias discrepancias existentes entre ellos y la Iglesia Católica en lo referente a la doctrina, a la disciplina y a la estructura de la Iglesia, se interponen a la plena comunión eclesiástica no pocos obstáculos, a veces muy graves, que el movimiento ecuménico trata de superar. Sin embargo, *justificados por la fe en el bautismo, quedan incorporados a Cristo* y, por tanto, reciben el nombre de cristianos con todo derecho y justamente son reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia católica».

<sup>26</sup> En el Símbolo de los Apóstoles, la profesión de fe en las divinas personas – una vez confesada la fe en la Tercera Persona: *et in Spiritum Sanctum* – se prolonga en la o las “cláusulas eclesiológicas y escatológicas”, que contienen ya *in nuce* – ahora bajo la forma *credo Ecclesiam* – todas las demás verdades de la fe desplegadas en *vida* cristiana.

<sup>27</sup> *S. Th.*, II-II q. 1 a. 9 obj. 3 y ad 3.

Ya se ve que la noción de *communio* aquí empleada es teológica y no propiamente canónica. Desde el punto de vista del Código del 17, se está o no se está en comunión con la Iglesia. Por el contrario, como va a explicar el Concilio, la comunión es teológicamente susceptible de un más o de un menos, de grados, según la participación mayor o menor que la persona o la comunidad tenga en los elementos esenciales de la Iglesia. Esto es lo que permite al Concilio, como ya antes a León XIII, hablar de *comunión plena y no plena, de comunión perfecta y no perfecta, de «cierta comunión»*, etc. Según el Concilio, en la Iglesia Católica se encuentra la plena comunión; en las comunidades separadas se da «una cierta comunión, aunque no perfecta»; Dios quiere que los que ya están en *alguna* comunión lleguen a la comunión *plena*. Así aparece el dinamismo de la obra ecuménica: avanzar hacia la perfecta comunión, con la ayuda de Dios, a partir de la realidad imperfecta de comunión que ya existe entre los cristianos.

En el pasaje citado del Decreto se reconoce que nuestros hermanos no católicos, a pesar de los graves obstáculos que se oponen a la plena comunión, “están justificados en el Bautismo por la fe”. Y esto es así porque en sus comunidades, sigue diciendo el Decreto (n. 3/b), “puede encontrarse la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad”. Permítanme traer a colación la celebración litúrgica de hace unos días: los Mártires de Uganda, 3 de junio. Es sabido, y así lo hizo notar Pablo VI en la canonización (1964), que la persecución y el martirio recayó sobre católicos y anglicanos. Este es el punto que yo quería traer a colación para calibrar a fondo cómo la fe configura y expresa la *communio*.

Es evidente que entre los “contenidos” de la fe que profesan y declaran los otros cristianos no está todo lo que cree la Iglesia Católica. Empleando nuestras categorías y las del Símbolo, podríamos decir que es incompleto el *credere Deum* y el *credere Ecclesiam* que profesan. Y sin embargo, el martirio como testimonio de Cristo Salvador pone de manifiesto de manera impresionante la presencia en esos cristianos del *credere in Deum*, de la entrega amorosa a Dios por Cristo en el Espíritu Santo, que introducen al sujeto en la plenitud de la *communio* con las Personas Trinitarias, aunque no tuvieran la comunión plena en los contenidos de la fe.

El caso límite del martirio muestra que es una realidad, también en las otras Iglesias y comunidades cristianas, la auténtica vida cristiana que se ve con frecuencia en esas comunidades: “la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad”, como dice el Concilio. Allí también hay *fides quae per caritatem operatur*.

Esta visión de la fe en la *communio ecclesialis*, que nos propone el Concilio, significa, al menos, estas dos cosas, con las que quiero poner punto final:

Primera. Ecumenismo hoy implica redescubrirnos unos a otros los cristianos de las distintas confesiones, para reconocer los valores evangélicos que hay en ellas, para agradecerlos al Señor y fomentar la raíz cristológica de nuestra identidad.

Segunda, a darnos cuenta de cómo esa *communio* es el fundamento teológico, espiritual y antropológico para una fuerte presencia de los cristianos en la vida social, cultural y política de las naciones; una presencia que afirme la calidad humana de aquellos valores y muestre la inconsistencia científica de los movimientos relativistas que atacan al Cristianismo.

# LA VERDAD DEL AMOR HUMANO

■ MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

«En la medida de su disponibilidad libre, los pensamientos y los afectos, la mentalidad y el comportamiento del hombre se purifican y transforman lentamente, en un proceso que no termina de cumplirse totalmente en esta vida. La ‘fe que actúa por el amor’ (Ga 5, 6) se convierte en un nuevo criterio de pensamiento y de acción que cambia toda la vida del hombre».  
(cf. Rm 12, 2; Col 3, 9-10; Ef 4, 20-29; 2 Co 5, 17).<sup>1</sup>

La expresión de *Porta fide* que la «fe actúa por el amor», nos plantea la cuestión del concurso de la inteligencia y de la voluntad, de la intelección y del amar, en el acto de creer. Nos lleva a aludir, solamente como un preámbulo al tema a desarrollar, a la psicología teológica tomasiana sobre el acto de creer, acto interior de la fe, acto del creyente, en que asume la fórmula agustiniana, *credere est cum assensione cogitare*.<sup>2</sup> En el acto de creer se da la fusión de dos elementos que podrían parecer antitéticos, el movimiento y el reposo, la *cogitatio* y el *assensus*, en un solo acto intelectual. Sin embargo, ambos son perfectos en su orden. La fe al ser un asentimiento es del orden intelectual, es conocimiento especulativo, puro acto intelectual de adhesión firme y determinada a la verdad.<sup>3</sup> Frente a la epistemología clásica, en que la certeza como adhesión firme sin temor a errar se adscribía a la ciencia en oposición a la opinión que ofrecía una adhesión fluctuante y dubitativa, el Angélico ofrece un nuevo tipo de asentimiento: el de la fe, que significa un quiebre, una excepción en la doctrina de los «asentimientos». No es una ruptura con las leyes psicológicas del espíritu humano, sino más bien que nuestras facultades resultan elevadas por la trascendencia del objeto. El asentimiento que la fe implica, lejos de ser insustancial, suple la adhesión intelectual firme y determinada a la verdad de la certeza científica, por ese misterio psicológico de un *asentimiento por voluntaria elección que no es del orden cognoscitivo sino afectivo*. Santo Tomás ha concebido con riqueza y profundidad sapiencial, la posibilidad de una virtud teologal, como es la fe, que se adhiere a su objeto, la *suma Verdad*, la cual es, a la vez, *sumo Bien* y fin de la voluntad.

<sup>1</sup> Benedicto XVI: *Porta Fide*, n. 6.

<sup>2</sup> *ST*, 2-2, q. 2, a. 1 corpus.

<sup>3</sup> «*Sententia* autem est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis: *assentire autem a sententia dicitur*». *De Veritate*, q. 14, a. 1.

El acto de la fe, entonces, puede expresarse en la fórmula: *credere Deo, credere Deum et credere in Deum*,<sup>4</sup> en cuanto el objeto de la fe puede tomarse de parte del entendimiento o de parte de la voluntad. De parte del entendimiento: «creer a Dios» (objeto material) porque nada se nos propone como objeto de fe si no es por orden a Dios y «creer por Dios» (objeto formal) que es la Verdad primera, porque la fe no asiente a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios, por la autoridad de Dios que revela.<sup>5</sup> Es la ilustración infusa de la fe que da la percepción inmediata y sobrenatural del motivo de creer. De parte de la voluntad: «creer en Dios», que refiere a la moción del entendimiento por la voluntad, porque la Verdad primera tiene razón de fin como Bien sumo. Es la inspiración afectiva en la voluntad, que suavemente inclina a ésta a imperar el asentimiento de fe por el afecto a los bienes eternos. Es desde la moción afectiva de la voluntad en el acto de creer, que habré de establecer el nexo conceptual con el tema a desarrollar, por esto que: «El entendimiento del que cree es determinado al acto no por la razón, sino por la voluntad. Por lo tanto, el asentimiento se toma aquí por el acto del entendimiento en cuanto determinado por la voluntad».<sup>6</sup>

La moción voluntaria es necesaria en el acto de creer, es causal y previa, sin embargo no es formalmente el acto de creer, *ya que no es la voluntad la que conoce y asiente*.<sup>7</sup> Sin embargo, la moción voluntaria es esencial y, en cierto modo, concurre de modo intrínseco en el acto de creer. Además, su moción es complemento de la moción objetiva del entendimiento, por cuanto el objeto es insuficiente para determinar por sí solo el asentimiento que la fe implica. En consecuencia, se es libre para creer o para dejar de creer y, también, para lo contrario, para disentir o no creer. Por ello, el acto de fe divina es esencialmente libre, tanto en el ejercicio como en la especificación, con libertad inmediata participada de la voluntad. La razón está en que el objeto de la fe es sobrenatural y, por ello, esencialmente inevidente (aún poseyendo las razones extrínsecas de creer), por lo que no se hace manifiesta la verdad interna de sus misterios sobrenaturales, y el entendimiento permanecería indiferente. Es, entonces, la libre elección de la voluntad que puede determinar la adhesión intelectual de una fe oscura, moviendo al entendimiento a creer por una nueva

<sup>4</sup> *ST*, 2-2, q. 2, a. 2 corpus.

<sup>5</sup> *ST*, 2-2, q. 2, a. 1 corpus.

<sup>6</sup> *Ibidem*, ad 3.

<sup>7</sup> Así lo precisa Tomás de Aquino: «Se cree bajo el imperio de la voluntad» (*ST*, 2-2, q. 2, a. 9); la fe es un acto intelectual determinado por la voluntad (*Ibidem*, a. 1 ad 3); el entendimiento «es movido por elección libre de la voluntad» (*Ibidem*, a. 2; q. 1, a. 4; q. 4 ad 2; *De Veritate*, q. 14, a. 2 ad 10).



carga afectiva o motivo extrínseco, que es su disposición amorosa hacia la bondad del objeto movida por la gracia. Y, por lo mismo, el acto de fe puede ser *meritorio*. El creyente con fe firme y que busca razones para robustecerla, no por ello, por una parte, anula la obscuridad fundamental ni, por otra, la moción libre especificativa de la fe. Las razones de credibilidad, en cambio, reavivan el ímpetu de creer, aumentando el mérito: apartando los obstáculos; haciendo patente la racionalidad de las creencias; aportando mayor luz a las verdades reveladas; intensificando así la fe y la caridad.<sup>8</sup>

La virtud teologal de la fe, como juicio de afirmación e inspiración afectiva de la voluntad, comportan una elevación de la racionalidad humana y una purificación del amor humano por la gracia. Además, siendo que la voluntad y el amor permanecen libres en el acto del creyente y, como la gracia no anula sino que eleva lo naturalmente dado, se hace necesario indagar si la naturaleza humana es capaz de un *amor en la verdad*. Cuando afirmamos que *creemos a/por Dios como Verdad primera*, y que *amamos en/a Dios como Verdad primera*, estamos significando que tanto la inteligencia como la voluntad se complementan en el acto de creer porque comparten la racionalidad del ser humano, pero una racionalidad plena, que reconoce la riqueza de todas sus posibilidades.

Una nueva crisis de la racionalidad que afecta la fe y la moral desde la segunda mitad del siglo XX, y que se agudiza con la postmodernidad, ha comportado una «desvalorización de la razón humana», y sus notas configurativas han sido blanco de críticas o directamente de negación. Desacreditación de la razón que puede afectar, en parte o en todo, a su potencial natural, o sea: como *facultad natural* del ser humano; como *razón práctica*; como *razón normativa*; en cuanto pueda ostentar *un nivel científico*; y, por último, negación de la razón natural en cuanto pueda gozar de una *apertura a lo sobrenatural*.

El gnosticismo que se ha reformulado desde la antigüedad hasta nuestros días, y que aparece bajo expresiones muy variadas, es un oponente cada vez más difundido que se enfrenta a la fe y a la moral de la teología católicas.<sup>9</sup> Si el gnosticismo toma su caracterización del término griego *gnosis* (cono-

<sup>8</sup> «El acto de la fe se ordena, como a su fin, al objeto de la voluntad, que es el bien. Y este bien, que es el fin de la fe, a saber, el bien divino, es el objeto propio de la caridad. Por lo tanto, la caridad se dice forma de la fe en cuanto perfecciona e informa el acto de ella». *ST*, 2-2, q. 4, a. 4 corpus.

<sup>9</sup> *Cfr.* García Bazán, F., *Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina*. Gerión- Revista de Historia Antigua, Univ. Complutense de Madrid, 2008, 26-2, 111-13. Investigador argentino especialista en el tema, que acredita muchas publicaciones especializadas sobre el gnosticismo.

cimiento), en sentido específico el gnóstico es «el que posee el conocimiento», incluso más, «el que posee el conocimiento de la profundidad», se entenderá que interprete la fe revelada como una forma de conocimiento inferior e incompleto, porque piensan que la realidad espiritual contiene mayores posibilidades de experiencia cognoscitiva. Esto se debe a que los gnósticos alegaban tener una clase de conocimiento especial o peculiar, de carácter esotérico (o sea, reservado a sus elegidos), y que ese conocimiento los hacía superiores o mejores, espiritual y moralmente hablando. Es difícil de definir. No es una religión, pero pretende ser religioso; no es una filosofía, pero pretende ser una visión del hombre y del mundo, así como una clave de interpretación; no es una ciencia, pero se apoya en leyes «científicas».<sup>10</sup>

Vivimos en una época en la cual no cesamos de admirarnos por los maravillosos pasos que la investigación ha sabido superar en estos campos. Todos podemos experimentar en la vida cotidiana los beneficios que provienen de estos progresos. (...) De este modo, la ciencia y la tecnología corren el riesgo de transformarse en los nuevos ídolos del presente. Es fácil en un contexto digitalizado y globalizado hacer de la ciencia nuestra nueva religión, a la cual dirigir nuestras preguntas sobre la verdad y el sentido de la esperanza, sabiendo que sólo recibiremos respuestas parciales e inadecuadas. Nos encontramos frente al surgir de nuevas formas de gnosis, que asumen la técnica como una forma de sabiduría, en la búsqueda de una organización mágica de la existencia que funcione como el saber y el sentido de la vida. Asistimos a una afirmación de nuevos cultos. Éstos proponen, en modo terapéutico, prácticas religiosas que los hombres están dispuestos a vivir, estructurándose como religiones de la prosperidad y de la gratificación instantánea<sup>11</sup> (*Lineamenta para la 13ª Asamblea General Ordinaria*

<sup>10</sup> El movimiento de la *New Age* puede considerarse como una suerte de doctrina gnóstica, que incluso cuenta en la actualidad con teólogos de renombre, como Ian Bradley ministro de la Iglesia de Escocia, quien afirma: «Para encontrar el evangelio ‘verde’ en el corazón del cristianismo necesitamos, sin embargo, borrar siglos de un pensamiento antropocéntrico que ha colocado al hombre y no a Dios en el centro del universo, y que ha hecho de la Iglesia, al menos en Occidente, uno de los primeros soportes y uno de los más importantes cómplices de la explotación y contaminación de los recursos de la tierra». *Dios es «verde»*. *Cristianismo y medio ambiente*, Sal Terrae, Santander, 1993, p. 15. En este libro, desde la primera página de la Introducción, se acusa a la Iglesia de Occidente de ser cómplice de un proceder anti-ecológico, a pesar que, sostiene, la fe cristiana es «intrínsecamente verde». Al respecto, propone una interpretación ecologista extrema del cristianismo en general.

<sup>11</sup> *Lineamenta para la 13ª Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos 2012 sobre la Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe Cristiana*, cap. 1, n. 6.

*del Sínodo de los Obispos 2012 sobre la Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe Cristiana*, cap. 1, n. 6).

En lo que respecta al amor humano, la crisis de la racionalidad ha llevado a reavivar nuevas formas de gnosticismo (en algunos casos fetichismos), viejos dualismos o paralelismos entre cuerpo y espíritu. Mucho ha influido al respecto la visión psicoanalítica de la afectividad de Sigmund Freud, para quien el nombre del amor es sexualidad, porque concibe al amor como narcisista, imaginario y pulsional. Bajo todos los enfoques fragmentarios que el amor ha merecido en la historia del pensamiento, se ha frustrado, por una parte, la conciliación entre naturaleza, vida y espíritu y, por otra, entre espíritu y sensibilidad. Además, estas conciliaciones *ontológicas* están a la base de hacer posible la purificación del amor humano para mover al entendimiento a creer por su disposición amorosa hacia la bondad del objeto elevado por la gracia.

### 1. Fetichismo y amor. Sigmund Freud

«*Fetichismo* significa religión de los fetiches. La palabra *fetich* se deriva del portugués *feitiço* y éste del latín *factitius* (*facere*, hacer), lo que significa hacer por el arte, algo artificial. De *facio* se derivan muchas palabras que significan ídolo, idolatría, o brujería. Más tarde el latín acuñó a *facturari*, para hechizar, y *factura*, para brujería. Por lo tanto, el portugués *feitiço*, el italiano *fatatura*, o el francés *faiture*, denominan la brujería, la magia. La palabra probablemente fue aplicada por primera vez a ídolos y amuletos hechos a mano y se supone que poseían energía mágica». <sup>12</sup> El *fetichismo* resulta, entonces, la creencia mágico-religiosa en los poderes sobrehumanos de objetos naturales o artificiales llamados «fetiches», independientemente que tal capacidad les sea manifiesta.

En el caso de Freud, el concepto de «fetiche» refiere a un sustituto del deseo que, como objeto sexual, es adecuado para explorar cuáles objetos son deseados y consumidos. <sup>13</sup> «El fetichismo según Freud es ‘una desviación

<sup>12</sup> En la primera parte del siglo XVI, la nave portuguesa, explorando el oeste de la Costa de África, se encuentra con nativos utilizando objetos materiales pequeños para su adoración religiosa. Éstos los llamaron *feitiço*, pero el uso del término no se ha extendido más allá de los nativos de la costa. Otros nombres son *bohsum*, los fetiches tutelares de la Costa de Oro [actual golfo de Guinea]; *suhman*, un término para un fetiche privado; *Grado-grado* en la costa de Liberia; *monda* en el país de Gabón [hoy África central]; *bian* entre los caníbales; Fang [Guinea ecuatorial]; en el Níger *ju-ju* – posiblemente del francés *joujou* (Kingsley) y *grou-grou*, es decir, una muñeca o un juguete. Cfr. *Enciclopedia Católica*.

<sup>13</sup> Cfr. Dint, Tam, «Fetishism and the social value of objects», en *Sociological Review*, Lancaster University, UK, 1996, vol. 44(3), pp. 495-416. El artículo hace referencia tam-

del propósito sexual de la copulación tendiente a liberar la tensión sexual ... un deleite análogo a satisfacer el hambre (Freud 1977<sup>a</sup>: 61). Envuelve una sobrevaloración sexual del objeto sustituto que, si bien se refiere a un objeto sexual, no es menos apropiado que el propósito sexual normal. Los objetos fetiches, o bien son partes del cuerpo (pies, cabellos) o bien objetos conectados a la persona que ellos sustituyen (ropa, ropa interior)». <sup>14</sup> Para Freud, el fetichismo sexual no siempre es patológico, salvo que se use en los casos en que el sujeto no se pueda sobreponer a la vergüenza, al disgusto, al horror o al dolor. «Un cierto grado de fetichismo está habitualmente presente en el amor normal, especialmente en aquellas situaciones en las que el objetivo sexual normal parece inalcanzable o es impedido su cumplimiento (Freud 1977<sup>a</sup>: 66)». <sup>15</sup> Freud se refiere, en el caso del «amor normal», a la *renuncia de lo pulsional* y a la sustitución por un fetiche, «renuncia que tendría por consecuencia una duradera tensión de displacer, al no conseguirse rebajar la intensidad pulsional misma por medio del desplazamiento de energía». <sup>16</sup>

Destaca Freud dos razones que provocan la renuncia de lo pulsional y la consecuente búsqueda de un sustituto (fetiche). Una primera, cuando ante una exigencia pulsional de naturaleza erótica o agresiva elevada por el «ello» que, naturalmente sería satisfecha con alguna acción del «yo», «el yo omite satisfacer la pulsión en atención a obstáculos exteriores, a saber, si entiende que la acción correspondiente provocaría un serio peligro para el yo. Semejante abstención de satisfacer... – diríamos: en obediencia al principio de realidad –, en ningún caso es placentera». <sup>17</sup> La segunda razón ocurre cuando «en el curso del desarrollo individual, una parte de los poderes inhibidores situados en el mundo exterior es interiorizada [*razones interiores*], formándose dentro del yo una instancia que se contrapone a lo ordinario, observando, criticando y prohibiendo. Llamamos *superyó* a esa nueva instancia... Pero mientras que la renuncia a lo pulsional debida a razones externas es solo displacentera, lo que ocurre por razones interiores, por obediencia al *superyó*, tiene otro efecto... Cuando el yo le ha ofrendado al *superyó* el sacrificio de una renuncia de lo pulsional, espera a cambio, como recompensa,

bién a la presencia del fetiche en Marx, referido al valor-de-cambio de la mercancía al nivel de las relaciones de producción, en el sentido del valor-de-uso del consumo de las mercancías.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> Freud, S., *Moisés y la religión monoteísta* (1937-1939), Obras completas, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 112.

<sup>17</sup> *Idem*.

ser amado más por él mismo [orgullo]». <sup>18</sup> La explicación freudiana es que el superyó es sucesor de los progenitores, de los educadores, de la autoridad, continuando la acción de ellos, de forma tal que «este sentimiento bueno solo puede cobrar el carácter de orgullo, que es específicamente narcisista, luego que la autoridad misma ha devenido parte del yo». <sup>19</sup>

Sin embargo, Freud, no se detiene en analizar un fenómeno del yo individual, sino que lo extiende a toda la humanidad, para explicar el surgimiento de la espiritualidad y, de allí, de lo sagrado y de la religión. «Estamos, por tanto, ante el fenómeno que, en el desarrollo de la humanidad, lo sensual es avasallado poco a poco por lo espiritual y los seres humanos se sienten orgullosos y enaltecidos por cada progreso en este sentido... Y luego sucede, además, que la espiritualidad misma es avasallada por el fenómeno emocional, de todo punto enigmático, de la creencia. Es el famoso *Credo quia absurdum*... La religión que se ha iniciado prohibiendo las imágenes de Dios se desarrolla cada vez más, en el curso de los siglos, como una renuncia de lo pulsional... Dios es apartado por completo de la sexualidad y enaltecido el ideal de una perfección ética... En estas estipulaciones no podemos menos que ver los comienzos de un orden ético y social... pues cuando la sociedad y el superyó han entrado en escena, en lugar de los progenitores, se instala 'lo bueno' o 'lo malo', 'lo virtuoso' o 'lo vicioso'». <sup>20</sup> «Lo que en la ética nos parece grandioso, misterioso, cosa místicamente evidente, debe tales caracteres a su nexa con la religión, a su origen en la voluntad del padre». <sup>21</sup>

He convocado a Freud con su visión del amor humano porque, si nos esforzamos en prescindir de su esquema psicoanalítico, con matices variados, ha calado muy hondo en la cultura contemporánea. ¿Acaso la «represión de la libertad sexual» no se la conecta estrechamente con prohibiciones éticas cuyo sustento es religioso, particularmente católico? ¿Qué otra cosa nos dice el «ensalzamiento de la sexualidad» escindida de un amor comprometido y responsable entre varón y mujer? ¿Un amor así desnutrido y desnaturalizado no es el peor enemigo de la disponibilidad para tener fe? Es que

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 112-113.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 118. El fantástico relato freudiano del origen de la religión refiere a un *parricidio original* perpetrado por el clan de los hermanos contra su imperio despótico, sustituido por un animal *totémico* venerado como sagrado. Así se dio inicio al monoteísmo y al retorno a lo reprimido con una serie de restricciones que quebrantaron el poder ancestral: clan «fraterno», derecho materno, exogamia, prohibición del incesto, etc. Tales «represiones» marcaron el inicio del orden social, de las leyes éticas y de la religión.

la razón ha perdido las «dos alas del espíritu», sumiéndose en la oscuridad de la soberbia que nos niega la visión clarividente del misterio. Y es éste el punto de la imaginería freudiana, en sus propias palabras: «Como si el universo no presentara suficientes enigmas, se nos propone por añadidura la tarea de comprender de qué manera algunos pudieron adquirir la creencia en el ser divino, y de dónde cobró esta creencia su poder enorme, que avasalla ‘la razón y la ciencia’».<sup>22</sup>

## 2. El amante busca lo amado. Naturaleza del amor<sup>23</sup>

Tomas de Aquino en el Comentario al *De Divinis Nominibus* (c. IV, l. 12, n. 455) analiza la definición que propone Dionisio sobre la naturaleza del amor: *Intelligimus per nomen amoris quamdam virtutem unitivam et concretivam*. El género de la definición de «amor» se designa con el término *virtus*, que no tiene aquí el significado de una pasión ni de un hábito, porque el amor no es ni uno ni otro, sino «todo lo que lo que tiene eficacia para realizar algo», es decir, principio de movimiento u operación. Por eso el amor es más radical que las tendencias o es raíz de toda tendencia.

Se da un primer momento (*fase pasiva: especificación del bien*) en el amor por esa *coaptación*<sup>24</sup> *unitiva* con el bien amado, en que el amante se complace en la atracción del objeto y en la información que él produce.<sup>25</sup> Y aquí se registra, entonces, una semejanza entre el amor y la intelección pues, al igual que la intelección, el amar amando se identifica por semejanza real con lo amado,<sup>26</sup> y tiende a transformarse en lo amado. Sin embargo, se da una diferencia con la inteligencia pues, para el amor, el objeto no es atrayente desde la existencia intencional, sino a través de tal existencia como fin/bien de tal movimiento, y por eso en él se complace. En esta instancia: *el amor es el primer contacto o relación de nuestro apetito con el bien, del que brotarán, por el despliegue de su virtualidad interna, los restantes movimientos tendenciales*. Pero, esta información inicial por la seducción del apetito ante el bien no da razón del impulso tendencial para transformarse en el otro en que el amor propiamente

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 118-119.

<sup>23</sup> Cf. Donadío Maggi de Gandolfi, M.C., *Amor y bien. Los problemas del amor*. En *Santo Tomás de Aquino*, ISBN 950-523-104-0, Educa, Buenos Aires, 1999.

<sup>24</sup> Del verbo «coaptar»: proporcionar, ajustar o hacer que convenga algo con otra cosa.

<sup>25</sup> «Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicuius, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis», *Ibid*.

<sup>26</sup> «Et sic constat quod eodem actu diligitur diligens et actus eius; et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse». In *Sent. I*, d. 17, q. 1, a. 5 ad 4.

consiste. Así ingresamos en el segundo momento (*fase activa: tendencia al fin*) en el que hemos de reparar en la atracción del fin que se ejerce como una seducción continua. Cuando el fin cesa de ser causa y se incorpora como término del movimiento, también cesa el amor en su sentido propio. Pues, entre el amor y el fin-término media el deseo y el gozo (ya que tiene de los dos) porque es raíz de ambos: impulso-arrebato, complacencia-quietud, para alcanzar lo amado y fundirse en él. Esta unión, sin embargo, por íntima que sea, respeta la distinción entre amante y amado y, en consecuencia, la virtud unitiva también es *concretiva*, es una suerte de «concentración» o «condensación» en la unidad del amor, sin anular la alteridad y sin caer en la dispersión. En la segunda instancia, *el amor es un movimiento inmanente del apetito, originado en la unión concretiva del apetito con el bien como forma, por la que se proporciona al bien como fin, de lo que resulta el acto que es la operación.*

En este punto cabe preguntarnos por cuál sea la raíz y la razón de la *coaptación* y el *impulso* en que reside la índole propia de la naturaleza del amor. «Todo el que apetece, lo apetece en cuanto tiene alguna semejanza con eso mismo... conforme a una semejanza con la existencia real».<sup>27</sup> La semejanza que sustenta la unión concretiva del amor no determina una «unidad formal perfecta», como la semejanza entitativa que se da entre entes que comparten una misma forma específica, sino una «unidad formal imperfecta» del tipo de los que permanecen diferentes. En el orden afectivo, la semejanza siempre permanece imperfecta y la unión siempre es potencial y cuando se vuelve perfecta, entonces, el amor se hace gozo. En esta última instancia, *amar es asemejarse afectivamente al otro: a Dios como fuente suprema de amor y a los otros conforme al orden de las naturalezas hacia un mismo bien común.*

### 3. El amante se transforma en lo amado. Espíritu y vida

En sus naturalezas, los entes finitos poseen el fin por antelación, que será la participación plena en el acto de ser, como *amor natural* de lo que le es connatural y perfectivo. Este amor es una «unidad potencial» con el bien, teniendo por sujeto el *apetito natural* que es la misma naturaleza del ente y la de sus facultades operativas. Por su parte, en los entes cuyos apetitos sobrevienen a la presencia intencional del bien, animales y hombres, la tendencia se concreta a través de un *amor ilícito* que tiene por sujeto una potencia especial del alma, diferente del conocimiento y principio próximo de operación. En el amor ilícito se registra una «unidad actual», que nace del amor natural para remediar a través de la operación el destino existencial del ente.

<sup>27</sup> *De Verit.* q. 22, a. 1 ad 3.

Pero ambos amores se continúan y complementan en la búsqueda del último fin, es decir la recomposición del acto originario al encuentro del mismo Acto de Ser Subsistente y Bien Sumo. Sin embargo, y desde siempre, concepciones laudatorias de una autonomía ontológica absoluta del espíritu humano, obstaculizaron la conciliación entre espíritu y naturaleza, más particularmente entre espíritu y vida, por un falso ascetismo frente a la afectividad sensible. Hago propias las observaciones de Gustave Thibon:<sup>28</sup>

El espíritu en el hombre se abre de modo lento y penoso; el despliegue intelectual y afectivo de este espíritu depende en amplia medida de su elección y de su esfuerzo. No tiene mérito ser piedra, bestia o ángel; sólo lo tiene ser hombre. Todos los otros seres son lo que son. El hombre llega a ser quien es. Debe conquistar su esencia. Y quien dice conquista dice combate ... Pero no es menos cierto que por profundo que sea este dualismo interior, el hombre es uno y, en consecuencia, el conflicto entre espíritu y vida desemboca en la ruina común de ambos si se lo lleva más allá de ciertos límites o si se erige en absoluto. El hombre es indiscutiblemente vida y espíritu; toda opción en exceso brutal a favor de ésta o de aquél resulta, consecuentemente, inhumana.<sup>29</sup>

El conflicto entre espíritu y naturaleza surgiría de una concepción determinista de la naturaleza y de la vida, solamente predicable de las formas infrahumanas de vida. Desconocerían que es la «naturaleza misma del hombre» la que posibilita y sustenta la vida del espíritu. En el caso del amor humano, es el juego entre la *voluntas ut natura*, y la *voluntas ut ratio*. La ruptura de la conciliación entre vida y espíritu, que generalmente sucede por opresión de las fuerzas vitales, provoca una falsificación de los valores espirituales y la contaminación del espíritu por las energías vitales reprimidas. Por su parte, en la teología cristiana, la conciliación entre naturaleza, espíritu y vida, ha suscitado problemas muy profundos y discutidos, como el del amor «desinteresado», proponiendo o bien una solución metafísica, por dominación del espíritu sobre la sensibilidad, o bien una solución teológica<sup>30</sup> en la otra vida por el amor de caridad.

<sup>28</sup> *Sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 1965.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>30</sup> Como la teoría del «amor puro», que excluye de la vida afectiva del hombre toda esperanza o deseo de perfección. Posiciones en la Edad Media como la de Abelardo, la Secta de los Hermanos del Libre Espíritu, Raimundo de Tarrega, Dionisio Foulchat, Nicolás Serrurier. En la Edad Moderna: Lucero, Bayo, Jansenistas, Miguel Molinos, Fernelón, Semiquietistas. Cf. Santiago Ramírez, *La esencia de la caridad*, Bibl. de Teólogos Españoles, Madrid, 1978, pp. 216-274.



El problema del amor «desinteresado» aparece planteado formalmente por Pierre Rousselot,<sup>31</sup> sobre si es posible en el pensamiento de Santo Tomás un amor natural que no sea egoísta, habida cuenta que el amor de sí pareciera ser la raíz de todas las tendencias naturales. Particularmente la posibilidad del amor a Dios por él mismo, único Fin último y Sumo Bien. Pero, a su vez, siendo Dios el objeto del amor virtuoso de caridad, único fin último y autor de los apetitos naturales, será en el amor de Dios que uno puede encontrar la explicación de todo amor desinteresado. Según R. la conciliación de un amor de sí, amor de la felicidad personal, que él considera «interesado» (concepción *física*), y un amor de benevolencia, amor de amistad y «desinteresado» (concepción *extática*), se logra en la vida eterna.

Fuera de la histórica disputa a nivel teológico de la posibilidad en el hombre de un *amor desinteresado*,<sup>32</sup> claro es advertir que el problema metafísico del amor humano queda sin resolver. Ante todo, Tomás nos hace reparar que se da una clara distinción entre «amor de sí» y «amor del bien propio». El amor de sí es el amor del bien particular que consiste en la posesión de la propia perfección sólo por la felicidad que le aporta, amor sustancialmente reflejo y limitado. Pero, más allá de la felicidad deseada, el apetito natural tiende al bien absoluto por intermedio del «bien propio», hacia aquel Ser Subsistente, Inteligencia suprema y Apetecible superlativo.<sup>33</sup> Incluso, en lo que respecta al amor de caridad, el sacrificar nuestra perfección personal sería contrario a la caridad por serlo contra la naturaleza, y contra la virtud de la esperanza.<sup>34</sup> Todo ente tiene una identidad con su propio

<sup>31</sup> Rousselot, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster, 1908.

<sup>32</sup> Dio lugar a una fuerte disputa en la *Revue Thomiste* en las décadas del 40 y 50 con respuestas por momentos muy confrontadas. Intervinieron: L.-B. Gillon, R. Gagnebet, M.-J. Nicolas, A. Malet, S. Pinckaers, J.-H. Nicolas. Simultáneamente, en otras publicaciones, se sumaron: H.-D. Simonin, L.-B. Gillon, Th. Deman.

<sup>33</sup> «Natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, numquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est; sed quia bonum est: bonum enim est per se obiectum voluntatis». *Sent.* II, d. 3, q. 4, a. 1 ad 2.

<sup>34</sup> «Mais il ne se peut que la possession réelle ne soi béatitude et ne comble mon appétit... Puisque la béatitude se présente au terme de l'amour, un mouvement spécial naît dans l'âme, où la béatitude est prise en considération: il s'appelle l'espérance... Dieu étant pour elle celui par qui l'homme doit être rendu heureux. Mais prenons garde que Dieu de cette manière n'est pas aimé en opposition à l'amour de charité. Il y a l'espérance informe et l'espérance formée. Celle-là ne suppose pas dans l'âme la charité et elle tend au bien de la béatitude en Dieu, indépendamment de tout amour d'amitié conçu pour Dieu. Mais l'espérance formée

acto de ser, y así el acto de ser le es lo más amable (unión *cuasi habentes unam formam*). Es muy simple, *si no se amara no amaría*. El amor de su bien propio es condición ontológica insoslayable del amor al bien. El ser humano sólo tiene una forma de acceder al bien y es haciéndose bueno.

Por lo mismo, todo apetito natural, incluso la voluntad humana, es naturalmente recto, por lo que busca trascender el bien particular de sí mismo. No es tarea fácil, pero tampoco es un proceso solitario, pues, el mismo apetito natural, descubre que todos comparten un bien común. No es que el amor del bien propio se hace comunitario, sino que *el amor del bien propio es un bien común*. Pero, entendámoslo adecuadamente, no es que el apetito natural advirtiéndolo que «su» bien es un «bien común» usara del amor de los otros para alcanzar el propio. Nunca dejará de querer el bien propio, pero sólo en el *olvido del amor de sí* accederá de la mejor manera al bien propio, que es el amor de *amistad*, en la búsqueda del bien que es ontológicamente común.<sup>35</sup> No es un traspaso al orden moral, ya que la superación de sí mismo en el amor de amistad es «ontológicamente» necesaria para alcanzar lo mejor de sí mismo.<sup>36</sup> La dialéctica del amor al bien común aflora, entonces, como el punto de conciliación entre *naturaleza-espíritu-vida* en la interpretación de la esencia propia de todo amor, y en particular del amor humano.

#### 4. La verdad del amor humano. Espíritu y sensibilidad

La forma superior de apetito es el apetito elícito,<sup>37</sup> sensitivo e intelectual, que es consecuente a la presencia intencional inmediata del bien en el co-

accompagne la charité. Elle tend vers cette béatitude que doit trouver l'homme dans la possession de Dieu aimé pour lui-même. Une telle béatitude n'est possible que là où se trouve la charité». Deman, Th., OP, *Eudémonisme et charité en théologie morale*, (pp. 50-51) en «Ephemerides Theologiae Lovanienses», n. 29, 1953, pp. 41-57.

<sup>35</sup> «D'ailleurs il faut, à ce stade, écarter les notions d'intéressement ou de désintéressement, qui sont ultérieures (...). Cet acte fondamental de l'activité volontaire qu'est le vouloir de la béatitude, est riche virtuellement de l'amour de la amitié en lequel il s'épanouira naturellement quand il apparaîtra que son bien est aussi le bien des autres et par excellence celui de Dieu», Nicolas, J.-H., *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, Revue Thomiste, 6, n. 1, 1956, pp. 5-42, p. 22.

<sup>36</sup> «Unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse (...). Manifestum est quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amare unaquaque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus». *Sum. Theol.* I-II, q. 109, a. 3c.

<sup>37</sup> «Actus alicuius potentiae vel habitus potest esse dupliciter: vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum. Ille autem actus proprie a potentia *elici* dicitur qui immediate ab ipsa potentia procedit (...) sed per *imperium* voluntatis et liberi arbitri moventur etiam aliae potentiae in suos actus». *In Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 3c.

nocimiento, por la que el ente cognoscente tiene posibilidad de una forma nueva de amar, la capacidad no sólo de ser él mismo sino otros, pero no amándolos «en cuanto conocidos», sino en cuanto le sea connatural, que sea para él un bien. El apetito sensitivo «juzga» la bondad del objeto, no por referencia al bien universal sino por la conveniencia o inconveniencia con el sujeto cognoscente, por lo que ante lo deleitable, no puede no apetecerlo (modo *pasivo* del amor), ya que el animal no es dueño de sus actos. Mientras que en el modo *activo* del amor, el agente se mueve a sí mismo, se dirige y ordena al fin con conocimiento perfecto de la razón de fin, el cual es propio y exclusivo del hombre, porque sólo él es *agente por intelecto* y de ahí dotado de apetito racional. La libertad humana, como propiedad del apetito intelectual o voluntad, se despliega dentro de este horizonte de tendencia. No es que la voluntad quiera indeterminadamente cualquier objeto, o de un modo ilimitado, sino que el hombre tiene una peculiar automoción ante el fin, por la que supera a los demás vivientes, y que hace a la voluntad realmente motora y *dueña de sus actos*.

Pero en todos, la dialéctica del amor se explica profundamente por el amor natural de todo lo creado hacia Dios, quien siendo la Bondad suma, resulta el Fin último realmente saturante de toda tendencia amorosa. Ésta es una dialéctica *común e insoslayable* a todo ente. Sin embargo, ¿es tan natural y armónico este plan de vida cuando se le ofrece al sujeto libre que es el hombre? En algún momento del proceso, ¿no es preciso apelar a la noción de sacrificio o postergación? y si así fuera, ¿como superar la inversión psicológica que ocasiona la pérdida del mejor deseo de sí, aunque la opción sea por Dios, cuando un ente es consciente de ello? ¿Será, tal vez, que el espíritu del hombre, prisionero en su cuerpo no puede salvar su propia armonía y por ello no tiene forma de armonizarse en el todo?

Sin embargo, se ha de decir que se complementan.<sup>38</sup> La conciliación entre el amor natural, el amor sensible y el amor espiritual, se da por la ausencia de oposición o contradicción entre el amor del bien propio, el amor de concupiscencia y el amor de amistad. Porque lo naturalmente amable y conveniente a la esencia del hombre es lograr el pleno desarrollo de sus posibilidades perfectivas (*amor natural*), que es un estado plenamente saturante y bienaventurado (*amor del bien propio-concupiscencia legítima*). Pero un tal estado no se alcanza sino en el encuentro objetivo y verdadero con las otras

<sup>38</sup> Cf. L.-B. Gillon, *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, Rev. Thomiste, 54, n. 2, 1946, pp. 322-329; G. Thibon, *Sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 1965; A. Wohlman, *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, Rev. Thomiste, 81, n. 2, 1981.

personas, especialmente con el Absoluto personal (*amor de amistad*) en el que se consume todo bien en la unidad de su Acto de Ser Subsistente. El amor humano en sentido cabal, es búsqueda del amor propio en la realización de un bien personal como *bien de una comunidad de personas*. Todo lo contrario del *amor de sí (concupiscencia ilegítima)*, que es un amor reflejo y egoísta, mientras que aquél ama su bien amando el bien.<sup>39</sup> Y no es necesario recurrir a un sacrificio apático de postergación.<sup>40</sup> El mismo amor natural, raíz de todo afecto, desde su origen, que es una forma incoada e imperfecta como amor del bien propio (primer sentido, *apropiación*), se consume y perfecciona al transformarse en el mismo bien (segundo sentido, *difusión*), al amar el bien de los otros tanto como el suyo.

Además, como la semejanza es raíz y causa de la unión afectiva entre los amantes, también se aplica a Dios por eminencia, ya que siendo por modo de semejanza la *participación* en el ser de todo lo creado, es por semejanza participada que las *cosas son y son buenas*. Y en el amor divino, el hombre, y sólo él, tiene una participación en la forma más alta de *amor como difusión del bien a otro*. En verdad, Dios al amar difunde ser y bondad para prodigar la máxima semejanza con su divina esencia: *el orden de los múltiples y diversos grados de ser expresan más perfectamente su ser y la inmensidad de su amor*. Ahora bien, si en Dios se expresa de modo más inminente lo que en la criatura es menos perfecto, el amor en su sentido más perfecto significa *provocar la unión*

<sup>39</sup> El amor de concupiscencia, como un sentido restringido del amor natural, tiene, a su vez, otra aplicación en el apetito sensible: anexa una posibilidad más vinculante en su vida afectiva. No sólo puede acceder a la unión real por el movimiento de la inclinación natural, que es mera coaptación del bien propio, sino que anexan el placer en la operación que ejecutan en vistas del bien que le es connatural. De este modo, en ellos se registra una apertura más plena al bien común del todo, pues «más deleitable es la conservación de la especie y más aún la conservación de la vida».

<sup>40</sup> «El problema humano no consiste en escoger entre los sentidos y el espíritu, sino entre la *dominación* de los sentidos y la *dominación* del espíritu. No se trata de castigar con la exclusión tal o cual forma de la vida humana; se trata solamente de saber cuál de entre estas formas debe ocupar en nosotros el puesto central e impregnar y regir las otras. La alternativa entre la posición favorable a los sentidos y la posición contraria no existe. La gloria del pensamiento católico es no estar *contra* nada – tan sólo contra el mal, que es nada – y estar *a favor* de todo, pero dando a cada cosa el lugar y los límites que le convienen (...). El hombre sólo puede escapar a estas deformaciones sincerándose consigo mismo y asumiendo lealmente en su conciencia y en su amor todo su universo interior (...). La «noche del sentido» de San Juan de la Cruz, no es más que el efímero artífice de una eterna resurrección de los sentidos. La aurora *comienza* a medianoche. En el punto más bajo del opaco abandono sensible ya apunta la redención de las pasiones espiritualizadas», Thibon, *op. cit.*, pp. 119-125.

*afectiva al difundir un acto semejante.* En *I-II, Sum. Theol. q, 19, a. 2c.*, Tomás de Aquino nos dice claramente que la *naturaleza* del amor, o sea el apetito *natural*, puede ser entendido en dos sentidos: a) «Inclinación natural respecto del bien propio, para adquirir aquello que no posee, o descansar en aquello que tiene» y b) «La inclinación natural de la voluntad al bien propio que busca difundirse a otros, acorde a lo que le es posible». Armonizando todos estos sentidos podemos formular una noción de amor en plenitud:

*El amor es la comunicación de bien a otro, en base a la semejanza participativa en un mismo bien común y a semejanza de Aquél que al amar crea la bondad.*

## 5. La verdad del amor humano. Verdad, bien y belleza

Siendo que la belleza se da en la intersección de la verdad y el bien, que son propiedades del ente, sería enriquecedor poner en la perspectiva de la belleza la plenitud del amor humano. La verdad y el bien, por una parte, tienen una connotación sustantiva, en cuanto perfectas y, por otra, guardan una relación al sujeto humano. Si bien tal relación hace a la misma índole de la verdad y del bien, la disolución del ser en el espíritu humano – que tantos avances ha tenido desde la modernidad hasta nuestros días – ha afectado la nitidez de lo que por sí son la verdad y el bien, con la paralela distorsión en el concepto y en la percepción de la belleza que abrevia de ambas.

Existe esta idea en la que se fusionan la verdad y el bien, la inteligencia y la voluntad, porque, al integrarlas y rebasarlas, condensa y logra en ella esta compenetración del ser y del espíritu, así como su vida entera. Es la idea de belleza, cuya mejor definición consiste en declararla la verdad del bien o la bondad de la verdad... Mientras que la unidad es la identidad del ser consigo mismo, la verdad es su identidad con el pensamiento, y el bien es su identidad con la voluntad, la belleza es ciertamente la identidad del ser con el espíritu, porque no es la unidad del ser con una función del espíritu, sino con todo el espíritu... Es cosa admitida que la belleza expresa una relación al deseo, porque es deleitable; así, mueve el deseo y produce el amor y el gozo... La verdad es el conocimiento del ser; el bien es su atracción; la belleza es su gozo. Siendo bueno y verdadero, el ser es bello, es decir, el gozo y la felicidad del espíritu.<sup>41</sup>

La belleza se da en la intersección de la verdad y el bien, pero colmando el deseo de la inteligencia y la facultad de gozar en el conocer.<sup>42</sup> Es el placer

<sup>41</sup> Marc, André, *Dialéctica de la afirmación-Ensayo de Metafísica reflexiva*, Trad. del francés Caballero, Salvador, Gredos, Madrid, 1964, pp. 249-250.

<sup>42</sup> «Quia causa semper est nobilior causato; unde si causatum est perpetuum, oportet quod causa prima sit aeterna; et sic de aliis. Perfectissima pulchritudo intelligitur filius.

de la verdad, por lo que exige la *conciencia de sí* en que surge el gozo estético y la *consonancia* y la *armonía* del espíritu consigo mismo y con el ser. La belleza es lo agradable a las potencias de conocimiento, principalmente a la inteligencia y a los sentidos superiores, pero en el gozo de la contemplación añade una razón de bien. Añade el bien a la verdad y la verdad al bien.

La espiritualidad le concede a la persona este mundo exclusivamente suyo: la aprehensión intencional o contemplación de la verdad (*primera dimensión*), el amor y prosecución de la bondad (*segunda dimensión*) y la realización y goce de la belleza (*tercera dimensión*)... La marcha ascensional en pos de la verdad, bondad y belleza, constituye su movimiento por la trina dimensión de su mundo propio en pos del perfeccionamiento o actualización de su ser, sólo realizable en la consecución plena de aquéllas, o de su ruina en caso de desviarse de la ruta ascendente a tales términos.<sup>43</sup>

La trina dimensión del ser y de la persona, a la vez que colma todas las aspiraciones perfectivas de la persona, por la belleza nos libra de diluirla en el puro esteticismo del gozo intelectual o sensible. Si la plenitud de la verdad que es luz se encuentra en la belleza, tal como la plenitud de la belleza se encuentra en la verdad, esto es posible porque media el bien, ya que la belleza es un bien. Si la conciencia de sí, en el juego de inteligencia y sentido, en que se da la concordancia y armonía del espíritu consigo mismo y con el ser, se produce el gozo estético, es porque tal conciencia de sí es buena; es un bien. Es a este nivel, en la trina dimensión de la persona, que tocamos el sentido más profundo y ontológico de belleza, que es el de la belleza interior o espiritual.

Por eso, una estética integral debiera ser una estética de la virtud, ya que siendo la belleza ontológica un bien, la actitud subjetiva que provoca, es decir, la belleza estética, será necesariamente un bien ya que el gozo brota de la belleza del alma misma. Pues la bondad moral es cierto tipo de belleza, y la belleza que engalana al alma comienza siendo el arte sobre uno mismo en la realización de la virtud, para luego proyectarla en la materia plasmando las obras artísticas. Por ello, Tomás de Aquino ha relacionado la belleza y la

Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportione... Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis». *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3 expos. «Dicit enim, quod Deus est causa omnis pulchritudinis in quantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem». *Ibid.*, lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1 co.

<sup>43</sup> Derisi, Octavio Nicolás, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, El Derecho, UCA, 4ta. Edición, Buenos Aires, 1980, p. 300.

fealdad con el bien moral, siguiendo las tres condiciones que ha de cumplir la belleza (y por oposición la fealdad): «Para que haya belleza se requieren tres elementos: primero, la *integridad o perfección*; pues los que son inacabados por ello son feos. Segundo, la *debida proporción y armonía*<sup>44</sup> y, por último, la *claridad*, de ahí que los que tiene un color nítido se los llama bellos».<sup>45</sup> «Las cosas deleitables lo son en orden al que obra con el que convienen según su propio hábito. Las cosas bellas lo son según la debida articulación de sus partes, pues la belleza consiste en la proporción de sus partes. Las cosas buenas lo son respecto del fin».<sup>46</sup> Contrariamente, la deleitación indebida incluye una deformidad o repugnancia, por lo que lo desagradable o ingrato es análogo en lo bello y en lo malo.<sup>47</sup> Claro es advertir que el auténtico deleite no está condicionado a la repercusión subjetiva sentimental y se aparta de todo relativismo estético o moral, porque las cosas deleitables se «proporcionan y armonizan» con la razón.

### **Corolario: Transgredir o recomponer**

El apetito natural es recto, porque responde a la orientación del finalismo natural presente en todo ente. Esto es lo mismo que decir que todo apetito es por naturaleza recto, ya que cualquier apetito se configura desde el apetito natural. Por lo tanto, no cabe corrupción en el apetito natural. Éste es el sentido originario de *concupiscencia*, propio del primer momento del amor natural, como movimiento fundamental del apetito hacia la consecución del bien. Pero se registra otro amor de *concupiscencia* como movimiento impulsivo del apetito animal que sigue al conocimiento sensible. En este segundo sentido, podría darse una *alteración o desorden del apetito*, por la falibilidad de la operación que no da acabamiento al apetito natural. En el

<sup>44</sup> «Por tal contrariedad, lo repugnante [*turpis*], es decir deshonesto, se opone a decente, es decir honesto, mientras que feo [*foedus*], es decir deforme en su cuerpo, se opone a bello». *Expositio Perihermeneias*, lib. 1 l. 11 n. 10. En muchos textos se encuentra esta conexión semántica entre *turpis* y *foedus*.

<sup>45</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8 corpus. [La cursiva es mía]. Además, en *Summa Theologiae* II-II, q. 142 a. 4co. «Quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles».

<sup>46</sup> *In Ethicorum*, lib. 1 l. 13 n. 6.

<sup>47</sup> «La medida de los actos humanos es el bien que dicta la razón, de ahí que el virtuoso se abstiene del mal, le huye y teme lo que fuera inconveniente a la razón, que es lo repugnante; y este temor es anexo a cualquier virtud». *Super Sent.*, lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 3 co.

caso del hombre, por su natural composición corpórea y espiritual, también se registra el amor placentero o deleitable que es el amor de concupiscencia. Sin embargo, la posibilidad natural del hombre de amar sobrepasa los límites del apetito sensitivo y lo eleva a un nivel en el que puede dar de sí lo máximo sin anularse. Esto sucede por la presencia de la razón, y así en él se cumple el amor en toda su plenitud como apertura al bien mismo. De forma tal que, si en el caso del animal nos referíamos a la posibilidad de *alteración o desorden* de la operación del apetito sensitivo, en el hombre cabe también la posibilidad de *transgresión del orden natural*. El amor humano puede propiamente corromperse, cuando el hombre por su operación (sensible o racional) desvía o tergiversa la orientación de su apetito natural, al constreñir toda su capacidad amatoria a la óptica del amor de concupiscencia como *amor de sí mismo*.<sup>48</sup>

En esta situación dejamos el tratamiento metafísico o antropológico del amor humano e ingresamos en terreno moral. En verdad, por todo lo dicho, la dialéctica del amor, desde su misma configuración ontológica, respeta un mecanismo de armonía en ascenso por los distintos grados de la afectividad hasta alcanzar el amor más pleno y perfecto. La distorsión del amor sensible o espiritual, la tiranía de uno sobre otro, la absorción de uno por el otro, el sometimiento de los bienes bajo una sola fuerza de atracción, no hace nada más que desdibujar y empobrecer el amor humano, precisamente por manchar las riquezas amatorias del espíritu y de la sensibilidad. Aquí, la libertad humana, arrogándose una prepotencia demiúrgica, atenta contra su naturaleza, y comete la rebelión más brutal contra su Creador y contra su propio deseo de plenitud, pues obstaculiza el proceder del amor que, por la unión afectiva al fin, es el único remedio posible a su finitud originaria.

Por otra parte, siendo la belleza una especie de bien y un bien humano – pensemos en los productos estéticos y en la obra artística – nos preguntamos si nos corresponde alguna *responsabilidad* respecto de la belleza. ¿Cabe distinguir, entonces, entre una belleza exterior y una belleza interior y de esta última, cabría honestidad o indignidad y, por lo tanto, ya no sería belleza? Y, en tal caso, su contrario, la *fealdad*, ¿sería una forma de mal en cual-

<sup>48</sup> «La sublimación puede definirse como una especie de reflujo ascensional del espíritu hacia los orígenes inmatriciales del ser humano, como la integración *cualitativa* de los ritmos sensibles en la pura melodía de la vida interior. Subjetivamente va acompañada por un sentimiento de equilibrio, paz y plenitud íntimas, por una impresión de libertad respecto a las servidumbres y disonancias de los apetitos inferiores y una especie de transparencia espontánea de todas las profundidades de la naturaleza ante el resplandor del ideal del espíritu». Thibon, *op. cit.*, p. 101.



quier ocasión en que se percibe algo feo? Para responder a estas cuestiones habremos Tomás distingue entre una belleza y una fealdad «exteriores» («natural o física») y una belleza y una fealdad «interiores» («espiritual»), las cuales, según los casos, pueden invertir su cualidad de «bello» o «feo».

¿Podemos, entonces, calificar moralmente a la belleza? Nos dice Tomás de Aquino: «En las virtudes morales encontramos belleza por participación, en cuanto participan del orden de la razón; principalmente de la templanza que reprime las concupiscencias que, en grado máximo, oscurecen la luz de la razón».<sup>49</sup> «A la templanza la caracteriza una proporción moderada y conveniente, en la cual consiste la razón de belleza».<sup>50</sup> Es decir, las bellezas pueden ser oscurecidas, no tal vez a la mera visión física de las mismas, sino en lo que ontológicamente las sustenta: la verdad y el bien. Por otra parte, la fealdad, la deformidad, pueden manifestar una dignidad –belleza– interior de la persona. «En los cuerpos de los mártires se manifiesta cierta belleza de la virtud en las mismas cicatrices de los cuerpos... los cuales sufrieron en nombre de Cristo y hasta murieron. Por eso, en ellos no hay deformidad, sino cierta dignidad en el cuerpo (aunque no como corporal), y así resplandece la virtud de la belleza».<sup>51</sup> O bien, la fealdad puede tener la deformación del vicio ya que «el vicio de la incontinencia [*intemperantia*] es lo muy repugnante [*turpissimum*] y máximamente reprobable».<sup>52</sup>

Si retomamos, en este punto, el planteo inicial del mutuo concurso en el acto de creer, entre la percepción intelectual inmediata y sobrenatural y la inspiración afectiva de la voluntad por la gracia, podemos decir que, también, la plenitud de la fe y del amor se dan por una interacción recíproca. A su vez, la belleza, que está situada en la intersección de la verdad y el bien, colma el deseo de la inteligencia y la facultad de gozar en el conocer, al aportar la *conciencia de sí* en que surge el gozo estético y la *consonancia* y la *armonía* del espíritu consigo mismo y con el ser. La virtud teologal de la fe, como comienzo de la justificación, es también el principio de toda la purificación del alma, en la verdad, el bien y la belleza, porque por ella el hombre se desprende del *amor de sí (concupiscencia ilegítima)*, elevándose hacia Dios fuente de toda pureza. Por otra parte, el ser humano es capaz de entablar una comunicación con Dios, para la cual no basta el amor que el hombre le profese sino que es preciso que Dios nos comunique su bienaventuranza, sobre la cual se cimenta una *amistad sobrenatural con Dios*. «De esta comuni-

<sup>49</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a. 2 ad 3.

<sup>50</sup> *Ibidem*, q. 141, a. 2 ad 3.

<sup>51</sup> *Super Sent.*, lib. 4 d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3 arg. 3. Praeterea.

<sup>52</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 144 a. 1 ad 2.

cación se dice: ‘Fiel es Dios que os llamó a entablar sociedad con su Hijo’ (I ad Cor. 1, 9), y el amor fundado en esta comunicación es la caridad. Por eso es claro que la caridad es una amistad del hombre con Dios». <sup>53</sup> De este modo, la fe recibe su especie última de la caridad, al ser orientada al fin último que es el Bien divino, objeto de la caridad. <sup>54</sup> La caridad es forma de la fe de modo *accidental* y *extrínseco*, en el orden operativo, como lo hace con los actos de las demás virtudes, moviendo e imperando hacia el fin último, imprimiendo en ellos, con esta tendencia al bien divino, su cualidad de «actos meritorios», propios de la virtud sobrenatural perfecta. <sup>55</sup>

<sup>53</sup> *ST*, 2-2, q. 23, a. 1 corpus.

<sup>54</sup> *ST*, 2-2, q. 4, a. 3 corpus.

<sup>55</sup> *De Veritate*, q. 14, a. 5 corpus; *Q. D. De Caritate*, a. 3 corpus.