

## *le* **BEATITUDINI**

*programma di Cristo per l'evangelizzazione  
in ogni tempo e cultura*

## *the* **BEATITUDES**

*Christ's Programme for Evangelisation  
for All Time and for Every Culture*



The Proceedings of the XIV Plenary Session  
20-22 June 2014

**Le beatitudini, programma  
di Cristo per l'evangelizzazione  
in ogni tempo e cultura**

**The Beatitudes, Christ's Programme  
for Evangelisation for All  
Time and For Every Culture**



*Doctor Communis*

---

*The Proceedings  
of the XIV Plenary Session*

# **Le beatitudini, programma di Cristo per l'evangelizzazione in ogni tempo e cultura**

## **The Beatitudes, Christ's Programme for Evangelisation for All Time and For Every Culture**

*20-22 June 2014*



LIBRERIA EDITRICE VATICANA • VATICAN CITY 2015

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 978-88-88353-21-0

© Copyright 2015

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



Nel proclamare le Beatitudini Gesù ci invita a seguirlo, a percorrere con Lui la via dell'amore, la sola che conduce alla vita eterna. Non è una strada facile, ma il Signore ci assicura la sua grazia e non ci lascia mai soli. Povertà, afflizioni, umiliazioni, lotta per la giustizia, fatiche della conversione quotidiana, combattimenti per vivere la chiamata alla santità, persecuzioni e tante altre sfide sono presenti nella nostra vita. Ma se apriamo la porta a Gesù, se lasciamo che Lui sia dentro la nostra storia, se condividiamo con Lui le gioie e i dolori, sperimenteremo una pace e una gioia che solo Dio, amore infinito, può dare”.

(Papa Francesco, Messaggio per la 29ª Giornata Mondiale della Gioventù 2014, 21 gennaio 2014)



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>Introduzione</b> .....	11
<b>Introduction</b> .....	12
<b>Programme</b> .....	13
<b>List of Participants</b> .....	16
<b>Il programma di Papa Francesco sulla centralità evangelica dei poveri e dei più piccoli: le Beatitudini</b> Marcelo Sánchez Sorondo .....	17
<b>Les béatitudes au cœur de la théologie de saint Thomas d’Aquin</b> Serge-Thomas Bonino, O.P. ....	32
<b>The Beatitudes in St. Thomas’ Various Works</b> Terence Kennedy, C.Ss.R. ....	49
<b>Le Beatitudini nel disegno della Summa Theologiae – Premesse sul “disegno” e sull’importanza della lettura in relazione al disegno</b> Inos Biffi .....	58
<b>Beatitudine come trasfigurazione della felicità in Jacques Maritain</b> Costante Marabelli .....	63
<b>The Beatitudes, Prudence (Acquired and Infused), Aristotle, and Aquinas</b> Kevin L. Flannery, S.J. ....	74
<b>Los pobres y el Reino de Dios</b> Pedro Rodríguez .....	100
<b>On Meekness, Piety and Reconciliation</b> John P. Hittinger .....	108
<b>Beati gli afflitti perché saranno consolati</b> Cardinal Kurt Koch .....	121

<b>Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia perché saranno saziati</b>	
Savio Hon Tai-Fai, S.D.B. ....	128
<b>St. Thomas Aquinas and the Beatitude of the Merciful</b>	
Leo J. Elders, S.V.D. ....	131
<b>Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu</b>	
Card. Georges Cottier, O.P. ....	137
<b>Blessed are the Peacemakers – Those Who Sow Peace – For They Will Be Called Children of God</b>	
Luz Garcia Alonso.....	149
<b>La gioia del discepolo di Cristo nelle persecuzioni</b>	
Lluís Clavell .....	155
<b>Las Bienaventuranzas y la Nueva Evangelización</b>	
Cardinal Fernando Sebastián Aguilar, C.M.F. ....	165
<b>La <i>beatitudo</i> come fine ultimo dell'uomo e come principio dell'ordine morale</b>	
Umberto Galeazzi .....	175

## Introduzione

Nel solco della tradizione dell'Accademia di studiare temi che il Romano Pontefice ritiene importanti per i singoli momenti della vita della Chiesa, si è voluto venire incontro al programma di evangelizzazione di Papa Francesco e alla centralità delle Beatitudini nell'annuncio della Buona Novella. Oltre ai numerosi riferimenti ad esse nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, il Romano Pontefice ha proposto di preparare la prossima Giornata Mondiale della Gioventù, da tenersi a Cracovia nel 2016, riflettendo con i giovani sulle Beatitudini evangeliche, che leggiamo nel Vangelo di San Matteo.

San Tommaso d'Aquino tratta in modo approfondito delle Beatitudini, seguendo una lunga tradizione, in modo particolare la dottrina di Sant'Agostino. La sua sintesi tra il testo del Vangelo, i doni dello Spirito Santo e le virtù, sia quelle teologali che quelle cardinali, studiate anche da Aristotele, è molto bella e può certamente contribuire a sperimentare la pace e la gioia che solo Dio può dare. Il commento di Tommaso alle Beatitudini è anche un gioiello pieno di fine considerazioni sui più profondi desideri dell'anima umana.

Ci incoraggia a questo studio e dibattito anche il notevole numero di citazioni importanti dell'Aquinate riportate nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, come ad es. quella così decisiva: «L'elemento principale della nuova legge è la grazia dello Spirito Santo, che si manifesta nella fede che agisce per mezzo dell'amore» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 108, art. 1) o quella riguardante la misericordia: «La misericordia è in se stessa la più grande delle virtù, infatti spetta ad essa donare ad altri e, quello che più conta, sollevare le miserie altrui. Ora questo è compito specialmente di chi è superiore, ecco perché si dice che è proprio di Dio usare misericordia, e in questo specialmente si manifesta la sua onnipotenza» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 30, art.4).

Nella vicinanza della beatificazione del Venerabile Paolo VI giova ricordare che, da giovane sacerdote conseguì presso questa Accademia Romana di San Tommaso, la Laurea in Filosofia tomistica come aveva fatto prima anche Pio XI.

## Introduction

Following the Academy's tradition of studying the topics that the Holy Father believes to be important for the individual moments of the Church's life, we decided we would focus on the evangelisation programme of Pope Francis and on the centrality of the Beatitudes in announcing the Good News. Besides the many references to them in the Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, the Holy Father suggested preparing for the next World Youth Day, to be held in Cracow in 2016, by reflecting with young people on the evangelic Beatitudes contained in the Gospel of St Mark.

St Thomas Aquinas thoroughly examines the Beatitudes in the wake of a long tradition, in particular the doctrine of St Augustine. His synthesis of the Gospel, the gifts of the Holy Spirit and the theological and cardinal that were also studied by Aristotle, is very good and can certainly contribute to experiencing the peace and joy that only God can give. Thomas' comment to the Beatitudes is also a treasure-trove of fine considerations on the deepest desires of the human soul.

We are also encouraged in this study and debate by the considerable number of important quotes by Thomas Aquinas included in the Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, such as, for example, the crucial one that says, "the New Law consists chiefly in the grace of the Holy Ghost, which is shown forth by faith that worketh through love" (*Summa Theologiae*, I-II, q. 108, art. 1) or the one on mercy, "mercy takes precedence of other virtues, for it belongs to mercy to be bountiful to others, and, what is more, to succour others in their wants, which pertains chiefly to one who stands above. Hence mercy is accounted as being proper to God: and therein His omnipotence is declared to be chiefly manifested" (*Summa Theologiae*, II-II, q. 30, art. 4).

Since we are close to the beatification of the Venerable Paul VI, I would like to recall that, as a young priest, he graduated in Thomistic Philosophy from this Roman Academy of St Thomas Aquinas, as Pius XI had before him.

# Programme

## ► FRIDAY, 20 JUNE

- 15:00 Saluto/Word of Welcome  
Lluís Clavell President of the Academy
- 15:10 *Le beatitudini nel magistero di Papa Francesco / The beatitudes in the magisterium of Pope Francis*  
H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo
- 15:40 Discussion
- 16:00 *La centralità delle beatitudini nella teologia di S. Tommaso d'Aquino / The centrality of the beatitudes in the theology of St Thomas Aquinas*  
Serge-Thomas Bonino
- 16:30 Discussion
- 16:50 *Le beatitudini nelle diverse opere di S. Tommaso d'Aquino / The beatitudes in St Thomas Aquinas' various works*  
Terence Kennedy
- 17:10 Discussion
- 17:30 Break
- 18:00 *Le beatitudini nelle due reportationes di S. Tommaso Super Matthaeum / The beatitudes in the two reportationes of Aquinas' Super Matthaeum*  
Enrique Alarcon
- 18:30 Discussion
- 18:50 *Le beatitudini nel disegno della Summa Theologiae / The Beatitudes in the Design of the Summa Theologiae*  
Inos Biffi
- 19:20 Discussion
- 19:40 Dinner at the Casina Pio IV

## ► SATURDAY, 21 JUNE

- 9:00 *La beatitudine come trasfigurazione della felicità in Jacques Maritain. Dall'amore alla visione / The beatitudes as the transfiguration of happiness in Jacques Maritain. From love to vision*  
Costante Marabelli
- 9:30 Discussion
- 9:50 *Beatitudini e virtù aristoteliche / Beatitudes and aristotelian virtues*  
Kevin Flannery
- 10:20 Discussion
- 10:40 *Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli / Blessed are the poor in spirit for theirs is the kingdom of heaven*

- Pedro Rodríguez  
11:10 Discussion  
11:30 Break  
11:50 *Beati i miti, perché erediteranno la terra / Blessed are the meek, for they will inherit the land*  
John Hittinger  
12:20 Discussion  
12:40 *Beati gli afflitti, perché saranno consolati / Blessed are they who mourn, for they will be comforted*  
Cardinal Kurt Koch  
13:00 Discussion  
13:20 Lunch at the Casina Pio IV  
15:00 *Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia perché saranno saziati / Blessed Are They Who Hunger and Thirst for Righteousness for They Will Be Satisfied*  
Savio Hon  
15:30 Discussion  
15:50 *Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia / Blessed are the merciful, for they will be shown mercy*  
Leo Elders  
16:20 Discussion  
16:40 *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio / Blessed are the clean of heart for they will see God (I)*  
Cardinal Georges Cottier  
17:10 Discussion  
17:30 Break  
17:50 *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio / Blessed are the clean of heart for they will see God (II)*  
Pia Francesca De Solenni  
18:20 Discussion  
18:40 *Beati gli operatori di pace perché saranno chiamati figli di Dio / Blessed are the peacemakers for they will be called children of God*  
Luz García Alonso  
19:10 Discussion  
19:30 Dinner at the Casina Pio IV

► **SUNDAY, 22 JUNE**

- 8:00 Santa Messa, Cappella del Governatorato / Holy Mass, Governatorate Chapel  
9:00 Coffee Break  
9:15 *Beati i perseguitati per causa della giustizia perché di essi è il regno dei cieli /*

*Blessed are they who are persecuted for the sake of righteousness for theirs is the kingdom of heaven*

Horst Seidl

9:45 Discussion

10:00 *Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi / Blessed are you when they insult you and persecute you and utter every kind of evil against you (falsely) because of me. Rejoice and be glad, for your reward will be great in heaven. Thus they persecuted the prophets who were before you*

Lluís Clavell

10:30 Discussion

10:45 Break

11:00 *La pratica delle beatitudini nella storia della Chiesa e nella nuova Evangelizzazione / The practice of the beatitudes in the history of the Church and in the new Evangelisation*

Cardinal Fernando Sebastián Aguilar

11:30 Discussion

11:45 Incontro con Papa Francesco

12:45 Lunch at the Casina Pio IV

14:30 Council Meeting

# List of Participants

## *Relatori / Speakers*

Prof. Enrique ALARCON  
Prof. Mons. Inos BIFFI  
Rev. Prof. Serge-Thomas BONINO, O.P.  
Prof. Mons. Lluís CLAVELL  
S.E.R. Card. Georges Marie COTTIER, O.P.  
Prof. Pia Francesca DE SOLENNI  
Rev. Prof. Leo ELDERS  
Rev. Prof. Kevin L. FLANNERY, S.J.  
Prof. Luz GARCÍA ALONSO  
Prof. John HITTINGER  
S.E.R. Mons. Savio HON TAI FAI  
Rev. Prof. Terence KENNEDY, C.Ss.R.  
S.E.R. Card. Kurt KOCH  
Prof. Costante MARABELLI  
Prof. Mons. Pedro RODRÍGUEZ  
S.E.R. Prof. Marcelo SÁNCHEZ  
SORONDO  
S.E.R. Card. Fernando SEBASTIÁN  
AGUILAR, C.M.F.  
Prof. Dr. Horst SEIDL

## *Partecipanti / Participants*

Prof. Angelo CAMPODONICO  
Prof. Umberto GALEAZZI  
Prof. Reinhard HÜTTER  
Prof. Mauro MANTOVANI  
S.E.R. Mons. Charles MOREROD  
Prof. John Patrick O'CALLAGHAN  
Rev. Prof. Mario PANGALLO  
Prof. Vittorio POSSENTI  
Prof. Luca ETUNINETTI  
Rev. Prof. Thomas Joseph WHITE, O.P.

# IL PROGRAMMA DI PAPA FRANCESCO SULLA CENTRALITÀ EVANGELICA DEI POVERI E DEI PIÙ PICCOLI: LE BEATITUDINI

■ MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Sono molti i testi che servono da punto di riferimento per capire il nuovo atteggiamento di Papa Francesco e il suo programma. Come Mozart nella musica, egli è un creativo che rinnova in modo diverso i temi di fondo che ha nella mente e nel cuore. Non se li fa scrivere o dettare da altri ma vuole che siano suoi e che rispondano alla sua importante esperienza di pastore. Di tutte le sue allocuzioni vorrei analizzarne una in particolare, forse la più spontanea e significativa, quella pronunciata durante l'incontro con i giovani argentini nella Cattedrale di San Sebastián a Rio de Janeiro. Ha esordito così: «Desidero dirvi ciò che spero come conseguenza della Giornata della Gioventù: spero che ci sia casino [lío]. Qui ci sarà casino, ci sarà. Qui a Rio ci sarà casino, ci sarà. Però io voglio che vi facciate sentire nelle diocesi, voglio che si esca fuori, voglio che la Chiesa esca per le strade, voglio che ci difendiamo da tutto ciò che è mondanità, immobilismo, da ciò che è comodità, da ciò che è clericalismo, da tutto quello che è l'essere chiusi in noi stessi». Ha spiegato che i giovani e gli anziani devono lottare insieme contro una società che emargina nel senso che crea esclusi, dominata da quell'«umanesimo finanziario» (*sic*), che cerca solo il *profit* o il proprio profitto. Così, cosciente o no, la società si sta suicidando perché emargina il suo futuro, i giovani, e la sua saggezza, gli anziani. Ha poi continuato, precisando: «Guardate, io penso che, in questo momento, questa civiltà mondiale sia andata oltre i limiti, sia andata oltre i limiti perché ha creato un tale culto del dio denaro, che siamo in presenza di una filosofia e di una prassi di esclusione dei due poli della vita che sono le promesse dei popoli. Esclusione degli anziani, ovviamente. Uno potrebbe pensare che ci sia una specie di eutanasia nascosta, cioè non ci si prende cura degli anziani; ma c'è anche un'eutanasia culturale, perché non li si lascia parlare, non li si lascia agire. E l'esclusione dei giovani. La percentuale che abbiamo di giovani senza lavoro, senza impiego, è molto alta e abbiamo una generazione che non ha esperienza della dignità guadagnata con il lavoro. Questa civiltà, cioè, ci ha portato a escludere i due vertici che sono il nostro futuro». Occorre perciò risvegliarsi, e agire e reagire per cambiare questo *status quo*.

Ma qual è la leva di Archimede o il punto di inflessione per invertire questo suicidio, soprattutto in Occidente? Questo punto d'appoggio è, in

definitiva, la fede in Cristo. Con toni kierkegaardiani, Francesco ha affermato: «La fede in Gesù Cristo non è uno scherzo, è una cosa molto seria. È uno scandalo che Dio sia venuto a farsi uno di noi. È uno scandalo che sia morto su una croce. È uno scandalo: lo scandalo della Croce. La Croce continua a far scandalo. Ma è l'unico cammino sicuro: quello della Croce, quello di Gesù, quello dell'Incarnazione di Gesù. Per favore, non “frullate” la fede in Gesù Cristo. C'è il frullato di arancia, c'è il frullato di mela, c'è il frullato di banana, ma per favore non bevete “frullato” di fede. La fede è intera, non si frulla. È la fede in Gesù. È la fede nel Figlio di Dio fatto uomo, che mi ha amato ed è morto per me. Allora: fatevi sentire; abbiate cura degli estremi della popolazione, che sono gli anziani e i giovani; non lasciatevi escludere e che non si escludano gli anziani». Papa Francesco, figlio di Sant'Ignazio, fondatore degli esercizi spirituali, sostiene che la soluzione non passa tanto per la discussione sull'essenza del Cristianesimo, perché è relativamente facile comprendere la soglia del mistero, ma soprattutto per la pratica dell'esercizio concreto della fede e della carità, che è più difficile. In questo è esistenziale come Kierkegaard, che diceva che il cristianesimo non ha un'essenza ma è invece una pratica da realizzare nell'"esistenza": quella di diventare contemporanei di Cristo tramite la partecipazione attiva della sua grazia e della carità del suo Spirito. «Signore Gesù Cristo!» – scrive Kierkegaard nell'*Esercizio del cristianesimo* – «Tu non sei venuto al mondo per essere servito, e quindi neppure per farti ammirare o adorare nell'ammirazione. Tu eri la via e la vita. Tu hai chiesto solo imitatori. Risvegliaci dunque se ci siamo lasciati prendere dal torpore di questa seduzione, salvaci dall'errore di volerti ammirare o adorare nell'ammirazione invece di seguirti e di assomigliare a Te». Si potrebbe anche dire, da un punto di vista filosofico, che il gran tema dell'evangelizzazione si può iniziare dalla verità o dal bene umano che è la giustizia, seguendo in quest'ultimo caso le beatitudini che parlano del povero, dell'afflitto, del giusto, del pacificatore. Voglio dire, se riduciamo il tema del cominciamento ai trascendentali e alla loro vicendevole appartenenza e conversione, “*quodlibet ens est unum, verum, bonum*” (Kant, *Critica della ragione pura*, § 12), senza trascurare il trascendentale della verità, forse Papa Francesco comincia con quello del bene che oggi è quello della giustizia e delle Beatitudini.

Qual è, dunque, secondo Papa Francesco, il contenuto e l'esercizio proprio della fede? È quello rappresentato dalle Beatitudini, secondo Matteo 5, e da Matteo 25. Alla domanda di un giovane: «Che cosa dobbiamo fare, Padre?», Francesco risponde: «Guarda, leggi le Beatitudini che ti faranno bene. Se vuoi sapere che cosa devi fare concretamente leggi Matteo capitolo 25, che è il protocollo con il quale verremo giudicati. Con queste due cose avete il Piano

d'azione: le Beatitudini e Matteo 25. Non avete bisogno di leggere altro» (Cattedrale di San Sebastián, Rio de Janeiro, giovedì 25 luglio 2013).

Perché le Beatitudini? Perché in esse è contenuta tutta la perfezione della nostra vita (*tota perfectio vitae nostrae continetur*), come diceva già Sant'Agostino. In esse il Signore ci spiega il suo programma, la sua promessa e la retribuzione che ci darà, per soddisfare la nostra felicità, alla quale naturalmente aspiriamo con tutto il nostro essere e il nostro operare. In breve, esse ci spiegano e ci indicano il cammino e il premio finale, ovvero la ricompensa di Dio in cui consiste la vera felicità. Felicità alla quale tutti aspiriamo ma che meritano solo coloro che seguono e perseguono le Beatitudini con perseveranza, nell'esercizio concreto della loro vita. Perciò, così come Mosè ha posto i comandamenti alla base, Cristo ha promulgato innanzitutto le Beatitudini perché sono la sintesi, la riduzione e il progetto di tutta la vita cristiana. Francesco, quindi, fa bene a inseguire Cristo, così come il Signore ha esordito.

In generale, tutti aspiriamo alla felicità ma gli esseri umani differiscono nel giudicare in cosa consista. Alcuni la immaginano in un modo, altri in un altro. La mentalità attuale, secondo il Papa, pone la felicità nelle cose esteriori e materiali, o peggio nelle realtà artificiali come il denaro o la finanza, che è denaro virtuale, i famosi "derivati" o titoli che derivano da altre operazioni finanziarie, giochi d'azzardo tra presente e futuro, e perciò rappresentano un valore meno reale e più aleatorio. Il mezzo si converte in fine, il futuro in presente, la realtà in possibilità. Tra parentesi, in questa visione il nostro Papa non solo è ispirato da Francesco d'Assisi, ma molto anche da Sant'Ignazio che, come San Francesco, aveva già compreso come il capitalismo moderno avesse una certa anima perversa. Ricordiamo la meditazione centrale degli Esercizi Spirituali sulle Due Bandiere: o scegli di stare al servizio di Cristo o sotto il bando e il comando di *Mammona iniquitatis*. Oltretutto anche lì Sant'Ignazio insegna che Lucifero dà istruzioni ai demoni di attirare gli uomini con l'avidità delle ricchezze; così essi giungeranno più facilmente alla ricerca del vano onore del mondo, e da lì a tutti gli altri vizi (*ES* 139-142).

Molti altri cercano il denaro non solo per se stessi ma anche per soddisfare i propri capricci. Non so se anche voi avete osservato che, in generale, è caratteristico dei plurimilionari essere capricciosi. Lo sottolinea già l'Ecclésiaste: «Ho concluso che non c'è nulla di meglio per gli uomini, che godere e agire bene nella loro vita» (*Eccle.* 3, 12). Queste due false opinioni sulla felicità umana, quella che si fonda sul denaro e quella che si propone di seguire i propri capricci, portano alla corruzione, che secondo Papa Francesco è figlia di Satana. Anzi, la corruzione è l'Anticristo stesso, perché pro-

duce strutture di peccato che corrompono il mondo con forme di criminalità mai viste. Si tratta di quella «globalizzazione dell'indifferenza» nei confronti della persona umana e del bene comune che il Papa ha denunciato nel suo omaggio alle morti crudeli nel mare di Lampedusa: «La cultura del benessere, che ci porta a pensare a noi stessi, ci rende insensibili alle grida degli altri, ci fa vivere in bolle di sapone, che sono belle, ma non sono nulla, sono l'illusione del futile, del provvisorio, che porta all'indifferenza verso gli altri, anzi porta alla globalizzazione dell'indifferenza. In questo mondo della globalizzazione siamo caduti nella globalizzazione dell'indifferenza. Ci siamo abituati alla sofferenza dell'altro, non ci riguarda, non ci interessa, non è affare nostro!» (*Omelia, campo sportivo "Arena", lunedì 8 luglio 2013*). Scandaloso: così Papa Francesco definisce l'atteggiamento di chi ruba allo Stato, magari facendo poi una donazione alla Chiesa. E nell'omelia di ieri, pronunciata nella cappella di Santa Marta in Vaticano, punta il dito contro «i cristiani dalla doppia vita, i cristiani corrotti», sottolineando: «Un cristiano che si vanta di essere cristiano, ma non fa vita da cristiano, è un corrotto. Tutti conosciamo qualcuno che è in questa situazione e quanto male fanno alla Chiesa! Cristiani corrotti, preti corrotti: quanto male fanno alla Chiesa! – ribadisce il Papa – perché non vivono nello spirito del Vangelo, ma nello spirito della mondanità». Quello pronunciato ieri dal pontefice è uno degli ultimi interventi contro la corruzione dopo l'anatema di venerdì scorso e i precedenti già quando era arcivescovo di Buenos Aires. Ieri, ricordando le parole di Gesù («Guai a colui a causa del quale vengono gli scandali») Papa Francesco torna alla distinzione fra peccato e scandalo. In questo caso, osserva infatti Jorge Mario Bergoglio, «Gesù non parla di peccato, ma di scandalo che è un'altra cosa. E aggiunge che “è meglio per lui che gli venga messa al collo una macina da mulino e sia gettato nel mare, piuttosto che scandalizzare uno di questi piccoli”. C'è dunque differenza tra peccare e scandalizzare». Spiega ancora il Papa: «La differenza è che chi pecca e si pente, poi chiede perdono, si sente debole, si sente figlio di Dio, si umilia e chiede proprio la salvezza da Gesù. Ma chi scandalizza, non si pente. Continua a peccare, ma fa finta di essere cristiano dalla doppia vita. E la doppia vita di un cristiano fa tanto male. Dice “ma io sono un benefattore della Chiesa! Metto la mano in tasca e dò alla Chiesa”; ma con l'altra mano, ruba: allo Stato, ai poveri. Ruba, è un ingiusto. Questa è doppia vita. E questo merita, dice Gesù non lo dico io, che gli mettano al collo una macina da mulino e sia gettato nel mare. Non parla di perdono, qui». Infatti, conclude il Papa, «questa persona inganna e dove c'è l'inganno non c'è lo Spirito di Dio. Questa è la differenza fra peccatore e corrotto. Chi fa la doppia vita è un corrotto. Diverso è chi pecca e vorrebbe non peccare, ma è debole e va

dal Signore e chiede perdono: a quello il Signore vuole bene, lo accompagna, è con lui». Ecco, allora che «noi dobbiamo dirci peccatori, tutti lo siamo. Corrotti, no: il corrotto è fisso in uno stato di sufficienza, non sa cosa sia l'umiltà», come «sepolcri imbiancati, che appaiono belli all'esterno, ma dentro sono pieni di ossa morte e di putredine. E un cristiano che si vanta di essere cristiano, ma non fa vita da cristiano, è uno di questi corrotti. Una putredine verniciata: questa è la vita del corrotto».

Alcuni, un po' più degni in questa scala degli errori e orrori, ritengono che la felicità consista nell'avere una vita attiva secondo una mediocrità aurea e una comodità borghese mondana. Altri, infine, in sterili discussioni teoriche che il Papa chiama «mondanità spirituale». Tutte queste opinioni sono false e dannose. Papa Francesco, seguendo Cristo nel Sermone della Montagna, le combatte e le condanna con decisione, passione e coraggio.

L'opinione falsa, attualmente più diffusa, è capovolta dalla Beatitudine che Papa Francesco considera centrale, così come lo è il consiglio dello stesso Gesù Cristo sulla povertà: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli» (Mt 5, 3). San Luca, l'amico degli emarginati e degli esclusi dell'Impero Romano, è più netto: «Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6, 20). A chi pensa che al regno dei cieli si possa accedere per la via della ricchezza, grazie alla quale si ottengono anche le più alte dignità di questo mondo, il Signore promette il Regno che comprende sì ricchezza e dignità ma per la via opposta, quella della povertà e del servizio. Non si tratta di dominare, ma di servire. Vediamo che, con la ricchezza, l'essere umano ottiene il potere di commettere qualsiasi peccato e di soddisfare il desiderio di qualsiasi peccato: perché il denaro può aiutarlo a ottenere qualsiasi bene temporale, secondo il già noto Qo 10, 19, «il denaro risponde a ogni esigenza», e il grande Quevedo, «È un cavalier potente il signor denaro. Madre, tutto sopporto per l'oro, è il mio amante, il mio amato, e così ardentemente innamorato che si fa continuamente giallo».<sup>1</sup> E qui entra l'incarico che il Papa ha dato all'Accademia col suo appunto scritto sulla busta più famosa di questi ultimi tempi. Chiedendogli i consiglieri cosa dovesse esaminare l'Accademia delle Scienze Sociali, egli ha risposto: «Marcelo: Credo che sarebbe bene af-

<sup>1</sup> Francisco de Quevedo y Villegas, *Poderoso Caballero es Don Dinero*, poesia burlesca, 1632. Per San Tommaso d'Aquino, «la passione disordinata di avere dei possessi» si chiama avarizia (S. Th., II-II, 118, 2), che definisce anche come «l'amore disordinato della pecunia» (In I Tim., 6, 10, Torino 1953, p. 259, n° 251). Questo porta al lucro come fine a se stesso, cioè a una ricerca sfrenata di ricchezza «che non conosce limiti, e tende all'infinito (quae terminum nescit sed in infinitum tendit)» (S. Th., II-II, 77, 4).

frontare la tratta di persone e la schiavitù moderna. Il traffico di organi si potrebbe affrontare in connessione con la tratta di persone. Molte grazie, Francesco”. Il Papa, giustamente, è preoccupato del crescente fenomeno della criminalità, prima di tutto finanziaria, però ancor di più delle sue conseguenze deleterie, come il crimine orrendo della tratta di esseri umani, che si è esteso con la «globalizzazione dell’indifferenza». Si parla di tre milioni di minori, maschi e femmine, che scompaiono annualmente per soddisfare il crescente mercato globale di lavoro forzato, di prostituzione o del sesso dei ricchi, chiamato eufemisticamente “turismo sessuale”, e della vendita di organi. Da quando nel 2003 è stato istituito il Protocollo internazionale di Palermo contro la tratta di esseri umani, sono scomparse più di trenta milioni di persone, e questa cifra è solo la punta dell’iceberg.<sup>2</sup> In questo senso, è chiaro che l’avidità di ricchezza è la radice di tutti i peccati, come sostiene San Paolo, seguito da Sant’Ignazio e San Francesco. Papa Francesco vede molto chiaramente questa connessione: «La sofferenza degli innocenti e l’arroganza continua a schiaffeggiarci; come il disprezzo per i diritti degli individui e dei popoli fragili, lo strapotere dei soldi con i suoi effetti demoniaci, la droga, la corruzione, traffico di esseri umani – compresi i bambini – insieme a povertà materiale e morale sono all’ordine del giorno» (*Omelia del Card. Bergoglio*, Mercoledì delle Ceneri, 13 febbraio 2013). Nel recente incontro che abbiamo organizzato in Accademia sulla tratta degli esseri umani, uno psicologo ci ha spiegato come la ricchezza di pochi abbia prodotto la patologia psicologica del mercato sessuale a livello globale. L’Organizzazione Internazionale del Lavoro parla di un guadagno di 150 bilioni di dollari anno, di cui l’ottanta per cento viene dalla prostituzione. Ogni prostituta fa guadagnare ai trafficanti una media di 40.000 dollari l’anno. Come sosteneva San Tommaso, vi è un collegamento profondo tra i vizi capitali, di modo che uno attira e conduce all’altro.

Perciò, «Beati i poveri». Ma chi sono realmente i poveri? Innanzitutto, sono gli umili che si ritengono poveri. In verità, quelli che sono veramente umili si riconoscono come poveri non solo nelle cose esteriori ma anche nelle realtà interiori. Il maestro di questo atteggiamento è Gesù: «imparate da me, che sono mite e umile di cuore» e «troverete ristoro per le vostre

<sup>2</sup> Cf. il recente rapporto *UNODC 2012 Report on Trafficking*, l’Organizzazione Internazionale del Lavoro stima che dal 2003 «globalmente, 20,9 milioni di persone sono state vittime del lavoro forzato. Questa statistica comprende anche le vittime della tratta di persone ai fini dello sfruttamento sessuale», [http://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/trafficking\\_in\\_Persons\\_2012\\_web.pdf](http://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/trafficking_in_Persons_2012_web.pdf), p. 1.

anime» (Mt 11, 29). Inoltre: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo» (Fil 2, 6). Al regno dei Cieli si può arrivare solo per la via della povertà e dell'umiltà. Ma cosa significa «poveri di spirito»? Non si tratta dei poveri per necessità o per qualche circostanza tragica della vita. Come afferma Paul Ricœur, siamo dalla parte dei poveri se combattiamo questa povertà, che la maggior parte delle volte maschera l'ingiustizia umana. Non stiamo con quelli che amano così tanto i poveri che li moltiplicano. La povertà che opprime una parte importante dell'umanità contemporanea dev'essere combattuta energicamente. Qui bisognerebbe aprire un capitolo serio sui fini dell'economia e sull'errore delle molte teorie e ideologie economiche che non mettono al centro la persona umana, la giustizia e il bene comune. Tanto il marxismo dei mezzi di produzione nelle mani dello Stato, come il neoliberalismo del mercato senza limiti sono condannati dalla dottrina sociale. Oggi, in molti paesi, vi è un'ingiustizia evidente, soprattutto in quelli che non hanno radici cristiane e cattoliche, ma se uno considera il mondo come un tutt'uno, ovvero in senso globale, vi è un'evidente ingiustizia internazionale dove i paesi più ricchi approfittano dei più poveri con la prepotenza di "o questo o niente". Uno dei sintomi più chiari è il dramma crescente della fame nel mondo, già denunciato da Paolo VI di fronte alle Nazioni Unite nel lontano 4 ottobre 1965 con il famoso appello a «devolvere a beneficio dei Paesi in via di sviluppo una parte almeno delle economie, che si possono realizzare con la riduzione degli armamenti» (*Discorso alle Nazioni Unite*). In questa tragedia, quante promesse non mantenute ci sono state da allora, che sono anch'esse ingiustizie tremende che offendono la coscienza umana? Non solo fame e promesse non mantenute, ma anche ingiustizia per mancanza di redistribuzione internazionale. Si pensi anche all'arbitrarietà nella gestione dei debiti sovrani. Per coloro che vivono in paesi con mercati emergenti o in via di sviluppo e si sentono trattati ingiustamente dai paesi avanzati, questa continua arbitrarietà, che è una grave ingiustizia, è un motivo di scontento in più, di fronte a un tipo di globalizzazione amministrata per servire gli interessi dei paesi ricchi (e soprattutto gli interessi dei loro settori finanziari).

I poveri per necessità o circostanze non sempre sono felici, se non sono tra coloro che lo fanno per una deliberata scelta spirituale. San Paolo lo dice in modo sintetico quando afferma, a proposito del Natale, che «è apparsa la grazia di Dio» che ci insegna «a vivere con sobrietà, giustizia e pietà in questo mondo» (Ti 2, 12). Sobrietà, vale a dire, utilizzare la misura della ragione nell'uso dei beni del mondo e delle nostre azioni e passioni. Giustizia, ov-

vero vivere secondo un comportamento degno nei confronti del nostro prossimo, considerando l'altro come se stesso, una persona così come io sono persona, quindi un fine e mai solo un mezzo per me. Pietà, ovvero comportarsi con la presa di coscienza dell'esistenza di Dio e della sua presenza in me più che io a me stesso, e della sua infinita Provvidenza rispetto a me e ai miei fratelli.

Di questi poveri o sobri per scelta ci sono quelli che possiedono ricchezze, ma non le mettono al centro del cuore, perché sono magnanimi e distaccati. È difficile, lo dice il Signore stesso nel Vangelo di San Marco: «"Quanto difficilmente coloro che hanno ricchezze entreranno nel regno di Dio!"». I discepoli rimasero stupefatti a queste sue parole; ma Gesù riprese: «"Figlioli, com'è difficile entrare nel regno di Dio! È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio!"» (Mc 10, 23-25).

Altri non possiedono molte ricchezze, né queste influenzano il loro cuore. Questa situazione è la più sicura, perché la mente si separa facilmente dalle realtà spirituali per il peso terrena delle ricchezze e le esigenze della sua amministrazione. Perciò questi ultimi sono detti propriamente poveri in spirito, perché sono, in virtù della grazia di Cristo e dei doni del suo Spirito, poveri di una povertà che è al di sopra del modo umano di vivere, ossia oltre il modo naturale: sono gli uomini e le donne veramente felici quelli a cui il Signore allude quando dice: «Beati i poveri». In realtà, affinché l'uomo e la donna si distacchino da tutti i beni di questo mondo al punto da non apprezzarli più, occorre vivere in modo eroico e sovrumano,<sup>3</sup> vale a dire, come veri discepoli di Cristo, povero e magnanimo al tempo stesso.<sup>4</sup> Questa povertà distingue la legge nuova da quella antica, compresa quella di altre religioni oggi molto presenti e perlopiù aggressive. La prima cosa che fa Mosè è promettere ricchezze temporali (*Deut.* 28, 1), mentre Cristo pone

<sup>3</sup> San Tommaso d'Aquino spiega convincentemente che il desiderio smodato di beni deriva dalla fragile condizione umana: «l'avarizia è detta insanabile per la condizione del soggetto, poiché la vita umana inclina continuamente verso la privazione. Ora, qualsiasi insufficienza è un incentivo all'avarizia. Perciò, infatti, i beni temporali sono cercati per sopperire alle carenze della vita presente» (*De Malo*, 13, 2 ad 8).

<sup>4</sup> «Cristo, per il fatto stesso di disprezzare tutte le ricchezze (*omnes divitias contempsit*), dimostrò di possedere in sommo grado la liberalità e la magnificenza. Tuttavia egli esercitò la liberalità come gli si addiceva, facendo cioè distribuire ai poveri le offerte che gli pervenivano: per cui quando il Signore disse a Giuda, secondo *Gv* 23, 27, "Quello che fai, fallo presto", i discepoli pensarono che gli avesse comandato di "dare qualcosa ai poveri"» [v. 29] (San Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, III, 7, 2, ad 3).

come fondamento della felicità il «*contemptu divitiarum temporalium*», ovvero il francescano «*sposalizio con Madonna povertà*». I beati possiedono tutti questa povertà che proviene dall'eccellenza della carità.

L'opinione di chi basa la felicità sulla gratificazione egoistica del proprio appetito o capriccio è censurata, o meglio capovolta dalla Beatitudine: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia». Occorre sapere che il nostro appetito, o *libido*, come si dice dopo Freud, è triplo. Vi è quello detto irascibile che ambisce alla vendetta contro i nemici, e questo è riprovato dal Signore con la Beatitudine che insegna: «Beati i miti, perché erediteranno la terra» (Mt 5, 4). Vi è poi l'appetito concupiscibile, il cui bene è godere e compiacersi all'infinito. Questo il Signore lo condanna e lo rigira completamente quando dice: «Beati gli afflitti (*beati qui lugent*), perché saranno consolati» (Mt 5, 5). Qui la volontà è doppia nel suo proposito di godimento infinito: in primo luogo, vuole che non ci sia legge superiore che possa delimitarla nella ricerca della corruzione nell'uso dei beni; in secondo luogo, desidera che l'altro sia subordinato o suddito di se stesso. Tutto l'opposto all'altro come me stesso o a me stesso come altro, di cui già parlava Aristotele e che è riproposto oggi dall'etica contemporanea (P. Ricœur, J. Marías): si desidera dominare, non servire o «ministrare». L'aveva sottolineato già Benedetto XVI, proprio nella Messa in cui ordinò Vescovo il nuovo Segretario di Stato, Pietro Parolin, prima che partisse per il Venezuela come nunzio: «Il Sacerdozio non è dominio, ma servizio». Ma ancor di più, le persone «nella società civile e, non di rado, anche nella Chiesa soffrono per il fatto che molti di coloro, ai quali è stata conferita una responsabilità, lavorano per se stessi e non per la comunità, per il bene comune».

Il Signore sconfigge entrambi questi atteggiamenti ingiusti, quello di non soggiacere a nessuna legge, diffondendo la corruzione, con la Beatitudine: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati» (Ib., 6). La giustizia di dare a ciascuno il suo è non solo il primo atteggiamento della coscienza ma la virtù sociale per eccellenza e non sarà mai perfetta in questa vita, perciò bisogna avere permanentemente «fame e sete». Il rimedio contro il desiderio di dominio è la Beatitudine: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (Ib., 7). Così falliscono tanto quelli che mettono la felicità nelle cose esteriori, e soprattutto nel denaro, quanto quelli che la mettono nel soddisfacimento dell'appetito del piacere e del godimento mondano che ammala o corrompe. È necessario che la giustizia e la misericordia siano sempre unite, perché la giustizia senza misericordia è crudeltà e la misericordia senza giustizia è la madre di tutte le dissoluzioni morali. Come dice Papa Francesco, misericordia è avere il cuore pieno di tenerezza per la miseria del prossimo, particolar-

mente per quella degli esclusi dal banchetto della vita, sia dei beni materiali sia spirituali. Abbiamo misericordia della miseria altrui quando la sentiamo nostra, quando ci chiniamo per aiutare e facciamo un gesto di tenerezza. Ci rammarichiamo della nostra miseria e normalmente cerchiamo come poterne uscire. Siamo poi veramente misericordiosi quando cerchiamo di consolare la miseria altrui, del nostro prossimo, allo stesso modo in cui lo facciamo con la nostra. La miseria del prossimo è doppia. La prima è quella di non possedere i beni necessari per la vita, la salute, l'istruzione, il lavoro, la sicurezza sociale, l'eguaglianza di opportunità. E qui dobbiamo avere un cuore misericordioso secondo il dettame di San Giovanni: «Ma se uno ha ricchezze di questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio?» (1 *Gv*, 3, 17). La seconda miseria è peggio, perché l'essere umano attraverso il peccato diventa miserabile sia come individuo che come membro della società. Così come la felicità è farsi virtuoso e salvare gli altri, la miseria più deleteria è diventare vizioso o corrotto e corrompere gli altri. Ne consegue che, quando ammoniamo i corrotti in modo debito affinché si redimano, operiamo anche la misericordia di Dio: «Vedendo le folle [Gesù] ne sentì compassione» (*Mt* 9, 36).

«Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (*Mt* 5, 8). Questa Beatitudine è una delle più necessarie in questi nostri giorni pieni di tentazioni, soprattutto carnali. È necessario avere il cuore puro, dal momento che è il tempio di Dio, soprattutto rispetto alla purezza della carne: niente impedisce tanto l'elevazione a Dio quanto l'essere impuri. Forse è il caso di dire, benché non sia politicamente corretto, che qui come in nessun altro campo le donne hanno una missione speciale. Lo aveva già profetizzato il beato Giovanni Paolo II nei suoi documenti sulle donne. Così le virtù morali aiutano la vita spirituale, e particolarmente la castità. I santi che sono colmi di giustizia, di carità e del suo effetto, che è la somiglianza con Dio, conoscono meglio di nessun altro il cuore umano ed entrano in contatto diretto con Dio, vedono Dio, lo sperimentano.

«Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (*Mt* 5, 9). Questa è la settima Beatitudine secondo San Matteo. In fondo, la vita spirituale predispone a due attività: la visione di Dio e il suo amore. Così come la purezza del cuore predispone alla visione di Dio, la pace ci conduce all'amore di Dio e del prossimo, perché tramite essa siamo chiamati e siamo realmente figli di Dio senza aggiunte, partecipiamo della filiazione del Figlio naturale, Gesù Cristo. Così, tramite la pace ci disponiamo all'amore del prossimo come a noi stessi. È importante osservare che il premio di essere «figli di Dio» viene dato agli operatori di pace ossia ai miti e anche a quelli che

«sono perseguitati per causa della giustizia» perché «di essi è il Regno dei Cieli» che è la stessa cosa. In realtà, tutte le Beatitudini precedenti si riducono a queste due, e queste producono l'effetto di tutte le altre, che sono come loro preamboli. Chi è che opera con povertà di spirito, pianto, mansuetudine, se non chi ha il cuore puro? Chi con giustizia e misericordia se non chi cerca la pace? La pace di Dio non la possono che dare i santi che hanno il cuore puro e cercano la pace. Questa pace vera, il mondo non la può dare. Perciò, sono molte le ragioni per le quali gli operatori di pace, i miti e i pacificatori sono chiamati figli di Dio. La prima perché gli operatori di pace hanno il compito del figlio di Dio che è venuto al mondo per raccogliere i dispersi. La seconda perché la pace della carità ci porta al regno eterno, al quale sono chiamati tutti i figli di Dio, ed è già una reale anticipazione nella città terrena. Infine, la terza, perché tramite la carità e la grazia l'essere umano si rende simile a Dio, e dove regna la pace non vi è resistenza all'Altissimo, che è il contrario di pace. Resistere il sole divino, nascondersi alla sua luce e al suo amore, chiudere l'orizzonte della trascendenza, è il contrario della pace. L'uomo contemporaneo non ha pace profonda perché tiene chiuso l'orizzonte dell'eterno.

È significativo notare come queste Beatitudini si appartengano vicendevolmente e si superino reciprocamente: quanto più si è misericordiosi, più si è giusti e viceversa; quanto più si è pacificatori, più si è figli di Dio e viceversa. Vi è una circolarità graduale di appartenenza tra di esse: una conduce all'altra ed entrambe si perfezionano reciprocamente.

Infine, il Signore propone l'ottava Beatitudine che, in un certo senso, significa la perfezione di tutte le precedenti. L'essere umano è perfetto quando a causa della persecuzione sofferta non desiste mai nel realizzare l'esercizio delle Beatitudini: «La fornace prova gli oggetti del vasaio, la prova dell'uomo si ha nella sua conversazione» (*Siracide* 27, 5). La Beatitudine dice: «Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli». Ma ci si può domandare se non vi sia una contraddizione con il messaggio di «Beati gli operatori di pace», perché è evidente che la persecuzione turba lo stato di pace o lo rende totalmente impossibile. Rispondiamo che la persecuzione è la causa della rimozione della pace esteriore, però non di quella interiore che possiedono gli operatori di pace e i pacifici. In questo caso, la persecuzione in se stessa non è l'essenza della felicità, se non la sua occasione esterna. Infatti si dice “per” ovvero “a causa” di praticare la giustizia. Ciò che ci fa felici in Cristo è l'esercizio concreto della giustizia. Questa Beatitudine fa *pendant* con ciò che scrive San Pietro: «E se anche doveste soffrire per la giustizia, beati voi!» (1 *Pt* 3, 14). Si noti bene che non si dice a causa degli atei o dei non credenti, né si parla del motivo della fede come nei

martiri tradizionali, ma si indica solamente come ragione della persecuzione il praticare di fatto la giustizia, che è la virtù sociale per eccellenza.

E questo ci porta a Matteo 25, 32 ss, che è bene ricordare e trascrivere: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: «Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi». Allora i giusti gli risponderanno: «Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti?» Rispondendo, il re dirà loro: «In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me». Poi dirà a quelli alla sua sinistra: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli. Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere; ero forestiero e non mi avete ospitato, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato». Anch'essi allora risponderanno: «Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato o assetato o forestiero o nudo o malato o in carcere e non ti abbiamo assistito?» Ma egli risponderà: «In verità vi dico: ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, non l'avete fatto a me». Sappiamo che Papa Francesco insiste giustamente nell'avvertire che questo è il protocollo secondo il quale saremo giudicati. Andrò dritto al punto per esigenze di tempo.

Innanzitutto, il Re, Gesù Cristo, ben rappresentato nel Giudizio Finale di Michelangelo nella Cappella Sistina, dice «benedetti dal Padre mio», perché è Dio la fonte e madre da cui riceviamo tutte le grazie e i doni che abbiamo, siano essi naturali o gratuiti. Due sono le cause della nostra felicità o beatitudine: una, da parte di Dio Padre, che è la sua benedizione; l'altra, da parte nostra, che è il merito che fa capo alla nostra libertà di accettare la Sua benedizione. Non dobbiamo essere indolenti ma cooperare con il dono di Dio, «Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana» (1 Cor 15, 10). Ogni cristiano, pertanto, sa bene che deve fare tutto ciò che è alla sua portata, ma che il risultato finale dipende da Dio e dalla sua benedizione: questa convinzione lo deve sostenere nella rea-

lizzazione quotidiana delle Beatitudini, specialmente nelle situazioni difficili e nella persecuzione per realizzarle. A questo proposito, Sant'Ignazio di Loyola ci insegna nella modernità la regola migliore per agire riconoscendo Dio come prima causa, e la libertà umana, sostenuta dalla grazia, come seconda causa: «Agisci come se tutto dipendesse da te, sapendo poi che in realtà tutto dipende da Dio».<sup>5</sup>

Ci si può domandare perché, essendo tante le possibili azioni meritorie, il Signore proponga qui come protocollo e criterio di salvezza le opere di misericordia verso il prossimo. Alcuni l'hanno interpretato suggerendo che con il solo fare opere di misericordia, ci si salva, sebbene si siano commessi molti peccati, che sarebbe per certi versi simile a: «Credi fortemente ma pecca quanto vuoi» (*Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo*). Tuttavia, sappiamo da Paolo che non è così: «gli autori di tali cose meritano la morte» (*Rm 1, 32*), e nei Galati, dopo aver enumerato i peccati carnali, dice «chi le compie non erediterà il regno di Dio» (5, 21). Questa interpretazione che non tiene conto del bene intero, perciò, è illusoria. Naturalmente, può darsi che se uno si astenga dal peccare e faccia penitenza, e quindi anche la carità e l'elemosina, si liberi dal peccato e si salvi, perché la carità e la beneficenza devono iniziare da noi e dal fondo del nostro cuore. Papa Francesco insiste sempre sul consiglio che dava come confessore: fai l'elemosina e guarda in faccia con affetto la persona che aiuti. E se uno è ateo, come nel caso di Eugenio Scalfari, fondatore del principale quotidiano di Roma, *La Repubblica*? Che fare? Sappiamo che Papa Francesco, con San Tommaso, gli ha risposto recentemente per lettera, invitandolo a seguire la sua coscienza che indica come primo postulato: fare il bene ed evitare il male. A proposito della misericordia, vorrei raccontare un aneddoto significativo che Mons. Poli, il successore di Bergoglio presso l'arcivescovado Buenos Aires, ha riferito durante un pranzo per celebrare il suo pallio. Un giorno, quando usciva in fretta dall'arcidiocesi per arrivare puntuale a un pranzo, gli si parò davanti un mendicante, chiedendogli dei soldi. Mons. Poli si scusò: «Ho solo questi cinquanta pesos, che sono il costo del taxi che devo prendere». Quando arrivò il taxi, di fronte all'insistenza di questa persona, Mons. Poli gli promise: «Vieni domani che te li dò di sicuro». Il mendicante, quindi, iniziò a gridare: «Torna, Bergoglio; torna!». Il Cardinale aveva le mani bucate: dava sempre, a tutti.

Perché Cristo, dunque, si riferisce a queste opere più che ad altre? Secondo San Gregorio, perché queste, che egli interpreta come minime, sup-

<sup>5</sup> Cf. Pedro de Ribadeneira, *Vita di S. Ignazio di Loyola*, Milano 1998.

pongono le altre: se non si fanno le cose primarie che esige l'amore naturale, ancor meno si faranno le altre. Sant'Agostino afferma che tutti pecciamo in questo mondo, però non tutti ci condanniamo. Oggi c'è il sacramento della riconciliazione, che non era così articolato nel periodo patristico. Tuttavia, come Sant'Agostino, diciamo che chi fa penitenza tramite opere di misericordia, si salva. Come vedremo, Papa Francesco spiega che le opere di misericordia includono tutte le opere buone. Così, quando realizziamo una Beatitudine, compiamo il nostro dovere di carità nei confronti del prossimo. Per questo, quando si fa del bene al prossimo, prima di tutto si fa del bene a se stessi. E non pensiamo solamente alla carità corporale ma anche a quella spirituale. Tutto quello che l'essere umano fa a favore del prossimo, ridonda nel bene di se stesso, e tutto quello che bisogna fare è contenuto nelle opere di misericordia.

Ora, perché i giusti rispondono con meraviglia: «Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti?» Innanzitutto, sono sorpresi della sentenza del Signore per umiltà sincera, ma non è solo questo.

La risposta del Signore indica una rivoluzione evangelica che capovolge tutte le categorie precedenti: «In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me». Perché? Prima di tutto, perché siamo tutti fratelli: siamo un corpo del quale Cristo è la testa e noi le membra, o in atto o in potenza.

Ma gli esseri umani, sono tutti figli di Dio? Sì, tutti, buoni e cattivi, molti anche perché partecipano della grazia di Cristo, che ci fa essere «concittadini dei santi e familiari di Dio» (*Ef* 2, 19). Ma siamo chiamati a operare il bene nei confronti di tutti? Sì, di tutti, perché Cristo è «primogenito tra molti fratelli» (*Rm* 8, 29). E a tutti dobbiamo misericordia e servizio. L'Apostolo afferma: «Poiché dunque ne abbiamo l'occasione, operiamo il bene verso tutti» (*Gal* 6, 10). In fondo, tutti siamo chiamati a partecipare della grazia di Cristo, in atto o in potenza.

Perché preferenzialmente ai più piccoli? Perché sono loro i membri più indigenti, bisognosi e miserevoli del corpo di Cristo. Sono le piaghe vive della sua carne. Esercitando la carità nei confronti dei «più piccoli», la facciamo a Cristo stesso sofferente fino alla fine dei tempi in essi. Come ha detto Papa Francesco durante la recente canonizzazione della Santa messicana Guadalupe García Zavala, «E questo si chiama: "toccare la carne di Cristo". I poveri, gli abbandonati, gli infermi, gli emarginati sono la carne di Cristo. E Madre Lupita toccava la carne di Cristo e ci ha insegnato questo

modo di agire: non vergognarsi, non avere paura, non provare ripugnanza a “toccare la carne di Cristo”! Madre Lupita aveva capito che cosa significa questo “toccare la carne di Cristo”». <sup>6</sup>

I cattolici sono convocati a una rigenerazione, a un rinnovato cammino di fede che abbraccia la totalità degli esseri umani, specialmente i piccoli e i poveri, e l'intero creato. Lo confermano la grande veglia per la pace del 7 settembre, iniziata con la “benedizione originaria” sul creato e sull'umanità («Dio vide che era cosa buona») e il progetto di spoliazione e sposalizio con madonna povertà presentato ad Assisi con le parole di Matteo 11, 25: «Ti rendo lode, Padre, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli». Ha inizio la rivoluzione dei piccoli? In ogni caso, le Beatitudini e il capitolo 25 del Vangelo di Matteo («il protocollo con il quale saremo giudicati») costituiscono per il Papa il suo programma e «il piano d'azione» dei credenti. È questa la novità di Francesco, che l'ha vissuta sempre come cristiano, sacerdote e vescovo e ora la vuole compiere come Papa.

Molte grazie!

<sup>6</sup> *Omelia del Santo Padre Francesco*, 12 maggio 2013, [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130512\\_omelia-canonizzazioni\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130512_omelia-canonizzazioni_it.html)

# LES BÉATITUDES AU CŒUR DE LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN<sup>1</sup>

■ SERGE-THOMAS BONINO, O.P.

Si Dame Théodora, la mère du jeune Thomas d'Aquin, avait effectivement réussi à détourner son fils de sa vocation de frère prêcheur et de théologien, je gage que celui-ci se serait alors orienté vers l'architecture. Thomas d'Aquin possède en effet à un degré étonnant le sens des proportions et des équilibres, ainsi que ce génie de l'ordre qui caractérise aussi bien l'architecte que le sage en général.<sup>2</sup> Il excelle à situer chaque réalité à sa juste place, que ce soit dans la grande chaîne de l'être, dans l'organigramme des savoirs ou encore dans la logique de l'économie du salut. Aussi est-il judicieux, préalablement à toute réflexion sur chacune des béatitudes en particulier, de s'interroger sur la place que les béatitudes en général occupent dans l'organisation d'ensemble de la théologie de saint Thomas.

La théologie a pour Objet Dieu lui-même. Tout, en théologie, est envisagé du point de vue de Dieu (*sub ratione Dei*), à partir de Dieu ou en vue de Dieu.<sup>3</sup> Les béatitudes n'échappent pas à ce principe formel qui assure l'unité de la théologie. Il faut donc, pour les comprendre, les considérer à partir de Dieu qui est, selon la première épître à Timothée, «le Bienheureux (*beatus*) et unique Souverain».<sup>4</sup> Béatitude par excellence, Béatitude subsistante, la Trinité sainte est, en vertu de la loi métaphysique de la causalité du maximum, la source et le modèle de toute béatitude créée. Elle communique librement, par manière de participation, sa propre béatitude aux créatures spirituelles. En effet, en lui accordant par l'acte créateur une participation à l'Être même subsistant, Dieu inscrit au cœur de toute créature un dynamisme qui l'oriente vers sa Source, qui est inséparablement sa Fin, et qui la porte à s'actualiser et à s'accomplir pleinement par son agir.<sup>5</sup> Chez les créatures spirituelles, cet accomplissement est béatitude. Rien

<sup>1</sup> Communication donnée au Vatican lors de la session plénière de l'Académie pontificale de Saint-Thomas d'Aquin, le 20 juin 2014.

<sup>2</sup> Cf. Aristote, *Métaphysique*, I, c. 2.

<sup>3</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. 1, a. 7.

<sup>4</sup> 1 Tm 6, 15; cf. aussi 1 Tm 1, 11.

<sup>5</sup> Cf. J. Rziha, *Perfecting Human Actions: St Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, Washington, 2009.

d'étonnant dans cette perspective à ce que les questions sur la béatitude, considérée comme la fin dernière de l'homme et le moteur qui met sous tension tout son agir, ouvrent et gouvernent l'ensemble de la *Secunda pars*, c'est-à-dire la partie morale de la *Summa theologiae* qui balise les chemins du retour de l'homme à Dieu. Le Seigneur Jésus n'a-t-il pas lui-même placé les béatitudes en tête du Sermon sur la montagne qui contient son enseignement moral fondamental?<sup>6</sup>

L'objectif de cette étude est de dégager la place des béatitudes dans la synthèse théologique sapientielle de l'Aquinat. Il partira donc de la source: Dieu lui-même comme Béatitude subsistante (1.), puis il envisagera les diverses manières dont la personne humaine participe à cette béatitude, afin de situer les huit béatitudes dans cette perspective (2.). Enfin, puisque la béatification progressive de la personne humaine s'accomplit concrètement à travers une économie historique du salut, déterminée par la mission du Fils et de l'Esprit, il s'intéressera à la dimension trinitaire des béatitudes (3.).

## 1. «Le Bienheureux et unique Souverain»

«Dieu est par nature bienheureux. C'est pourquoi il est cause de la béatitude chez les autres». <sup>7</sup> Ainsi saint Thomas, dans le sermon *Beatus vir*, commente-t-il 1 *Tm* 6, 15. Dieu est bienheureux en lui-même. La béatitude consiste, pour un sujet spirituel, dans le plein déploiement de son être, c'est-à-dire dans l'exercice actuel de son opération la plus haute, à savoir l'activité

<sup>6</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Lectura super Matthaem* [= *In Matth.*], c. 5 (éd. Marietti, n° 403): «Considerandum autem, quod secundum Augustinum in isto sermone domini tota perfectio vitae nostrae continetur. Et probat per id quod Dominus subiungit finem ad quem ducit, scilicet repromissionem aliquam. Id autem quod maxime homo desiderat, est beatitudo». Le commentaire thomasien des béatitudes s'inspire largement du commentaire du Sermon sur la montagne par saint Augustin. Cf. Augustin, *De sermone Domini in monte libros duos*, «Corpus christianorum, Series Latina, 35», Turnhout, 1957 [sur les béatitudes, p. 3-15]; S.-Th. Pinckaers, «Le commentaire du sermon sur la montagne par saint Augustin et la morale de saint Thomas», *Revue d'éthique et de théologie morale, Le Supplément*, n° 253 (2009), p. 9-28.

<sup>7</sup> Thomas d'Aquin, Sermon *Beatus vir* (éd. Vivès, t. 32, Paris, 1879, p. 803) : «Principium sive causa perveniendi ad dignitatem aliquam est divinum auxilium ; et rationabiliter in creaturis invenimus, quod si aliquid contingit alicui naturaliter, illud causa est illius. In illis quibus non contingit naturaliter, sicut ignis naturaliter est calidus ; et ideo est causa calefactionis in illis quibus non contingit naturaliter : et Deus naturaliter est beatus, ideo est causa beatitudinis in aliis. Unde apostolus : 1 Tim. 6, 15 'quem ostendet beatus et solus potens rex regum et dominus dominantium'. Nullus igitur potest ad beatitudinem pervenire nisi per divinum auxilium».

intellectuelle par laquelle il connaît les plus hauts intelligibles, et, principalement, l'essence divine. Après avoir établi à la q. 14 de la *Prima pars* que Dieu se connaissait parfaitement lui-même d'une connaissance exhaustive, «compréhensive», saint Thomas d'Aquin peut donc logiquement, dans la q. 26, attribuer à Dieu le bonheur suprême qui consiste dans l'acte de contempler sa propre essence. Et, puisque toute opération réussie conforme à la nature s'accompagne de *delectatio* – «la délectation parfait la béatitude comme la beauté parfait la jeunesse»<sup>8</sup> –, l'auto-connaissance compréhensive de Dieu s'épanouit en une joie parfaite. Le vieil Aristote, mystique à ses heures, l'avait pressenti:

L'acte de contemplation est la béatitude parfaite et souveraine. Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or, c'est ainsi qu'il l'a.<sup>9</sup>

Non seulement cette joie de Dieu dure toujours, mais, Dieu étant en lui-même Intellection subsistante, il ne possède pas la joie: il est Joie qui ne passe pas.<sup>10</sup>

La structure même de la *Summa theologiae* indique le rôle principal et architectonique de la Béatitude divine dans la théologie de saint Thomas. En effet, la q. 26 de la *Prima pars* (*De divina beatitudine*) occupe une place charnière entre la théologie au sens précis (le discours sur Dieu en lui-même) et l'économie. Elle fait en quelque sorte le lien entre l'éternité et l'histoire. Elle se situe, en effet, au terme de l'étude du mystère de Dieu considéré dans l'unité de son essence et plus spécialement dans le mystère de l'activité immanente commune aux trois personnes. Par cette question (comme aussi par la précédente, la q. 25, consacrée à la toute-puissance,

<sup>8</sup> Id., *In Matth.*, c. 5 (n° 408): «Delectatio enim perficit felicitatem, sicut pulchritudo iuventutem»; cf. *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 4, a. 1-2. Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 4 (1074 b 31).

<sup>9</sup> Aristote, *Métaphysique*, XII, c. 7 (1072 b 24-26; tr. Tricot, p. 682-683). Cf. Id., *Ethique à Nicomaque*, VII, c. 15 (1154 b 24): «Supposé qu'il existe un être dont la nature soit simple, la même activité lui procurerait perpétuellement le plus grand plaisir. Ainsi Dieu jouit-il perpétuellement d'un plaisir unique et simple.» Cf. Th. de Koninck, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, 2008, p. 44-53; R. Brague, «Note sur le concept d'hédoné chez Aristote», *Les Etudes philosophiques* (1976), p. 49-55.

<sup>10</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 1, q1a 2 : «Deus non habet perfectionem quae non sit idem quod ipse, cum ipse sit actus purus; et ideo unica tantum est ejus delectatio, non superveniens, sed essentialis; unde dicit Philosophus in 7 Ethic., quod Deus semper una et simplici gaudet delectatione».

c'est-à-dire à la faculté divine de communiquer l'être), saint Thomas, avant d'aborder les questions trinitaires (q. 27-43), pose une pierre d'attente qui prépare l'étude de la création en suggérant d'ores et déjà quelles sont les finalités de l'agir divin *ad extra*. C'est en effet cette béatitude, qui est la sienne, que Dieu dans sa souveraine libéralité entend diffuser par toute son action *ad extra*, c'est-à-dire par la création et l'œuvre, plus admirable encore, de la divinisation par l'adoption filiale dans le Christ par l'Esprit.<sup>11</sup> Et, comme la fin de l'agent (ce que l'agent se propose de communiquer) constitue aussi la fin du patient (ce que le patient se propose d'acquérir), la béatitude participée apparaît dès maintenant comme la fin dernière qui met sous tension tout l'agir des créatures spirituelles.<sup>12</sup>

Par une sorte de mise en abyme, la structure interne de la q. 26 suggère, elle aussi, le rôle charnière de cette question. En effet, si les deux premiers articles établissent que Dieu est effectivement souverainement bienheureux puisqu'il est parfait, infiniment bon et qu'il le sait (la béatitude consiste dans un acte de connaissance), les deux derniers envisagent le rapport entre cette béatitude divine et ses diverses participations créées. Dieu est l'Objet béatifiant des bienheureux (article 3) et tout bonheur partiel expérimenté par les créatures se retrouve, comme récapitulé synthétiquement, dans le bonheur infini de Dieu (article 4): «Tout ce qui est désirable en quelque bonheur que ce soit, vrai ou faux, préexiste totalement et éminemment dans la béatitude divine».<sup>13</sup>

La réflexion thomasiennne sur la béatitude apparaît donc structurée par la doctrine de la participation. *Primo*, l'Aquinate fait systématiquement jouer le principe du *maxime tale* ou de la causalité du maximum pour rattacher toutes les béatitudes créées à la Béatitude incréée : la perfection subsistante est la cause de l'existence de la perfection participée dans les sujets qui y participent.<sup>14</sup> Dieu nous invite à sa propre table, explique saint Thomas,

<sup>11</sup> A propos de l'existence des anges, saint Thomas fait observer que la création n'aurait aucun sens si elle n'aboutissait à l'existence d'êtres spirituels capables de connaître et d'aimer Dieu, c'est-à-dire de participer de quelque manière à sa béatitude. Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. 50, a. 1.

<sup>12</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. 44, a. 4: «Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere».

<sup>13</sup> *Ibid.*, q. 26, a. 4: «Quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit».

<sup>14</sup> Thomas d'Aquin énonce ce principe sous différentes formes. Cf. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 7, s. c. 2 : «Omne quod est in aliquo genere oportet reduci in

commentant *Lc* 22, 30, au sens où il veut nous rassasier de la béatitude dont il est lui-même bienheureux.

Par cette vision [=de l'essence divine] nous serons assimilés à Dieu au plus haut point et nous serons participants de sa béatitude, car Dieu lui-même par son essence intellige sa substance et telle est sa félicité. Aussi est-il dit: 'Lorsqu'il apparaîtra, nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est' (*1 Jn* 3, 2). Et en *Lc* 22, le Seigneur dit: 'Je dispose pour vous de ma table comme le Père en a disposé pour moi, afin que vous mangiez et buviez à ma table en mon royaume'. Cela ne peut certes s'entendre d'une nourriture ou d'une boisson corporelle mais de ce qui se prend à la table de la sagesse, dont la sagesse dit: 'Mangez mes pains et buvez le vin que j'ai mélangé pour vous' (*Pr* 9, 5). Ils mangent et boivent à la table de Dieu ceux qui jouissent de la même béatitude par laquelle Dieu est heureux, le voyant de la manière dont lui-même se voit.<sup>15</sup>

*Secundo*, puisque les diverses béatitudes créées sont des participations à la béatitude divine, elles sont nécessairement animées par un dynamisme d'assimilation à leur cause agente/exemplaire qui est aussi leur fin. Voilà pourquoi, en poursuivant sa propre béatitude, la créature spirituelle tend vers Dieu et s'unit davantage à lui, opérant ainsi son retour vers le Principe. Elle «entre dans la joie de son maître» (*Mt* 25, 31) en participant de plus en plus profondément à la connaissance que Dieu a de lui-même et à la joie béatifiante qui en découle.

primum illius generis»; q. 5, a. 9, s. c. 3: «Illud quod est primum in aliquo genere est causa eorum quae sunt post in illo genere»; *Summa contra gentiles* [= *CG*], III, c. 17 : «Quod est maximum in unoquoque genere, est causa omnium illorum quae sunt illius generis»... Il le rattache à Aristote, *Métaphysique*, II, c. 1 (993 b 24; tr. Tricot, p. 109). Sur ce principe, la littérature est abondante. Cf., par exemple, G. Isaye, «La Théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon saint Thomas», *Archives de philosophie* 16 (1946), p. 1-136; V. de Couesnongle, «La Causalité du maximum», *RSPT* 38 (1954), p. 433-444.

<sup>15</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *CG*, III, c. 51: «Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas. Unde dicitur 1 Ioan. 3-2: 'cum autem apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est'. Et Luc. 22, Dominus dicit: 'ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus mensam, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo'. Quod quidem non de corporali cibo vel potu intelligi potest, sed de eo qui in mensa sapientiae sumitur, de quo a sapientia dicitur, Proverb. 9, 5: 'comedite panes meos, et bibite vinum quod miscui vobis'. Super mensam ergo Dei manducant et bibunt qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum».

## 2. Les participations humaines à la Béatitude divine

La participation des créatures spirituelles à la Béatitude qu'est Dieu lui-même se présente sous diverses formes et modalités. Hiérarchisées entre elles en fonction de leur plus ou moins grande proximité par rapport à la Béatitude divine, ces participations forment un ordre dynamique. Au terme et au sommet se trouve la béatitude parfaite du Ciel, d'ordre strictement surnaturel, qui consiste dans la vision béatifique de l'essence divine.<sup>16</sup> Au-dessous prennent place, en s'échelonnant, ce que saint Thomas d'Aquin appelle les «béatitudes imparfaites». La distinction entre béatitude parfaite et béatitude imparfaite recoupe généralement, chez le Docteur angélique, la distinction entre béatitude «dans la patrie (*in patria*)» et béatitude «en cette vie (*in huius vitae*)».<sup>17</sup> Toutefois la béatitude imparfaite ici-bas renvoie encore à deux réalités distinctes qui relèvent de deux ordres différents. Elle désigne tantôt la béatitude naturelle des *philosophi*, tantôt la béatitude surnaturelle des *sancti* ici-bas.

Le regard que saint Thomas pose sur la béatitude naturelle des philosophes est ambivalent, comme on peut s'en rendre compte, par exemple, dans le commentaire des béatitudes de la *Lectura super Matthaeum*. A travers l'enseignement des béatitudes authentiques, explique l'Aquinat, le Seigneur Jésus écarte quatre conceptions erronées de la béatitude. Or, la quatrième est celle de ceux qui «pensent que la béatitude consiste dans les vertus de la vie contemplative, c'est-à-dire dans la contemplation des choses divines et intelligibles, comme c'est le cas d'Aristote».<sup>18</sup> Plus loin, il précise que cette opinion est vraie quant à la nature de la béatitude (elle sera effectivement un acte de contemplation), mais qu'elle est fautive «quant au temps». Ils verront Dieu, au futur, promet le Seigneur aux cœurs purs.<sup>19</sup> La béatitude parfaite ne saurait donc consister dans la contemplation de Dieu que cer-

<sup>16</sup> Saint Thomas traite de la nature de la vision béatifique en *Sum. theol.*, Ia, q. 12.

<sup>17</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 4, a. 5: «Duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit»; *Postilla super Psalmos, Ps. 32*, 11 (éd. Parme, t. 14, 1863, p. 262): «Dupliciter ergo inhaeret homo Deo: scilicet per intellectum contemplando et cognoscendo, et per affectum amando. Et quia haec imperfecta sunt in via, perfecta vero in patria; ideo hic beatitudo est imperfecta, ibi perfecta».

<sup>18</sup> Id., *In Matth.*, c. 5 (n° 404): «Alii quod in virtutibus contemplativae vitae, scilicet divinorum et intelligibilium, sicut Aristoteles».

<sup>19</sup> *Ibid.*, (n° 408): «Illorum autem opinio qui dicunt quod beatitudo consistit in contemplatione divinorum, reprobatur Dominus quantum ad tempus, quia alia vera est, quia ultima felicitas consistit in visione optimi intelligibilis, scilicet Dei: unde dicitur 'videbunt'».

tains hommes peuvent obtenir en cette vie par l'exercice assidu des disciplines philosophiques. Contre les aristotéliens radicaux – contre la conception élitiste et rationaliste de la béatitude que développe à la même époque à la faculté des arts un Boèce de Dacie dans son *De Summo Bono*<sup>20</sup> – saint Thomas d'Aquin insiste, *primo*, sur le caractère insatisfaisant de la contemplation philosophique de Dieu – seul le don surnaturel de la vision béatifique peut combler le désir de voir l'essence même de Dieu qu'éveille naturellement la connaissance philosophique de l'existence de Dieu – et, *secundo*, sur le fait que la meilleure manière de se préparer à la béatitude parfaite de la Patrie ne consiste pas tant dans la «vie philosophique» que dans la pratique chrétienne de la charité. De fait, celle-ci permet dès à présent aux *sancti* d'accéder à une béatitude surnaturelle imparfaite puisqu'elle les unit déjà à Dieu et leur ouvre le chemin d'une sagesse mystique, fondée sur la connaturalité d'amour, qui va bien au-delà de la contemplation purement philosophique de Dieu.

C'est à la lumière de cette béatitude, imparfaite certes mais réelle, promise ici-bas aux *sancti* que s'éclaire la théologie thomasienne des béatitudes du Sermon sur la montagne. Sans entrer dans l'étude détaillée de la manière dont saint Thomas rend compte de chacune des béatitudes, il faut rappeler brièvement quelques points essentiels qui permettent de les situer dans la vision théologique d'ensemble du Docteur commun.<sup>21</sup> Les béatitudes sont des actes, non des habitus. Telle est, semble-t-il, l'originalité de l'approche thomasienne. Ces actes sont des opérations excellentes, parfaites, que la personne élicite à travers ses habitus vertueux perfectionnés par les dons du Saint-Esprit. Dès cette œuvre de jeunesse qu'est le commentaire littéral sur Isaïe, la position de saint Thomas est fermement établie. Commentant la thèse de saint Grégoire le Grand selon laquelle les dons du Saint-Esprit sont donnés afin de venir en aide aux vertus en palliant leurs imperfections liées au mode purement humain d'agir, il déclare :

L'opération qui procède de la vertu perfectionnée par le don est appelée béatitude. Celle-ci n'est rien d'autre que l'opération conforme à une vertu parfaite, comme le dit le Philosophe, ainsi qu'il est dit en *Mt 5* : 'Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu'. Cette opération

<sup>20</sup> Boèce de Dacie, *De Summo bono* (éd. M. Grabmann, dans: *Mittelalterliches Geistleben*, Bd II, München, 1936, p. 209-216 [p. 209]; tr. fr. par R. Imbach et M.-H. Méléard dans: *Philosophes médiévaux des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, p. 158-166 [p. 158]).

<sup>21</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol., Ia-IIae*, q. 69 et lieux parallèles. Sur la théologie thomasienne des béatitudes, cf. O. Bonnewijn, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*. «Studi e ricerche», Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma, 2001.

est nécessairement suivie par la délectation, puisque la délectation est l'opération non empêchée de l'habitus propre, comme le dit le Philosophe. En fonction de cela on l'appelle fruit.<sup>22</sup>

Les béatitudes sont donc intrinsèquement rattachées à l'agir vertueux, mais à un agir vertueux surélevé et perfectionné par les dons du Saint-Esprit.<sup>23</sup> A plusieurs reprises, lorsqu'il commente dans la *Lectura in Matthaëum* les différentes béatitudes, saint Thomas souligne la différence entre un agir vertueux à mode humain (celui dont les vertus sont le principe) et l'agir vertueux à mode divin (celui dont les vertus perfectionnées par les dons de l'Esprit sont le principe). L'agir «héroïque» ou «divin» auquel Aristote fait parfois référence fournit un modèle pour penser cet agir moral dont l'Esprit saint prend en nous l'initiative et dont les normes sont supra-rationnelles.<sup>24</sup> Ainsi, le détachement radical auquel invite la première béatitude ou la douceur que prône la deuxième béatitude, ne sont pas, pour saint Thomas, à hauteur d'homme. Ils transcendent ce que requiert un agir «raisonnable» et supposent une motion spéciale de l'Esprit.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Thomas d'Aquin, *In Isaiam*, c. 11 (éd. Léonine, t. 28, Rome, 1974, p. 79): «Sciendum est quod, sicut dicit Gregorius, dona dantur in adiutorium virtutum quibus perficiuntur potentie anime ad actus proportionatos secundum modum humanum, sicut fides que facit videre in speculo et enigmatè. Est autem duplex imperfectio virtutis: una per accidens, que est ex indispositione habentis, ex qua indispositione manet <imperfecta> in subiecto, et iste defectus tollitur per augmentum virtutis; alius defectus est per se ex parte ipsius habitus, sicut fides secundum diffinitionem est cognitio imperfecta quia enigmatica, et iste defectus tollitur per altiozem habitum, qui vocatur donum, quia quasi excedit modum humane operationis, a Deo datum: sicut donum intellectus, quod facit aliquo modo limpide et clare intueri que sunt fidei. Operatio autem procedens a virtute perfecta dono dicitur beatitudo; que nichil aliud est quam operatio secundum virtutem perfectam, ut dicit Philosophus, sicut dicitur Matth. 5 'Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt'. Talem autem operationem necessario sequitur delectatio, quia delectatio est operatio proprii habitus non impedita, ut dicit Philosophus; et secundum hoc dicitur fructus».

<sup>23</sup> Cf. Id., *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 69, a. 1: «Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et praeipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur».

<sup>24</sup> Cf. Id., *In Matth.*, c. 5 (n° 410): «Philosophus distinguit duplex genus virtutis: unum communis, quae perficit hominem humano modo; aliud specialis, quam vocat heroicam, quae perficit supra humanum modum. Quando enim fortis timet ubi est timendum, istud est virtus; sed si non timeret, esset vitium. Si autem in nullo timeret confisus Dei auxilio, ista virtus esset supra humanum modum: et istae virtutes vocantur divinae. Isti ergo actus sunt perfecti, et virtus etiam, secundum Philosophum, est operatio perfecta. Ergo ista merita vel sunt actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis». Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 1 (1145 a 20).

Le rattachement des béatitudes aux vertus et aux dons, dont elles sont les actes, explique la place qui leur revient dans la construction de la *Secunda secundae*. Chacune des béatitudes est envisagée dans le prolongement de la vertu et du don de l'Esprit dont elle émane.<sup>26</sup> Par exemple, la béatitude des cœurs purs est étudiée dans le cadre des questions consacrées à la vertu théologique de foi et, plus particulièrement, dans la question relative au don d'intelligence.<sup>27</sup> L'étude de chaque béatitude constitue donc, dans la *Summa theologiae*, «un couronnement excellent de l'étude de l'organisme des vertus et des dons, en montrant vers quel type d'agir concret celui-ci est divinement orienté».<sup>28</sup>

Ces actes excellents, voire héroïques, s'ils sont finalisés par la béatitude parfaite de la Patrie, procurent dès maintenant aux chrétiens une béatitude imparfaite.<sup>29</sup> En effet, les actes que sont les béatitudes (les *merita*) contiennent en eux-mêmes – et non pas en vertu d'un lien extrinsèque et tout arbitraire – leur récompense (les *praemia*). Ce fruit immanent est double, ou plutôt il s'agit d'un unique fruit – la vie éternelle<sup>30</sup> – possédé selon deux modalités distinctes et hiérarchisées.

Les récompenses, dont parle ici le Seigneur, peuvent être possédées de deux manières: d'une manière parfaite et consommée, et c'est seulement dans la Patrie, et d'une manière inchoative et imparfaite, et

<sup>25</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *In Matth.*, c. 5 (n° 416): «Aliqui nec habent, nec affectant, et istud securius est, quia mens trahitur a spiritualibus ex divitiis: et isti dicuntur proprie pauperes spiritu, quia actus donorum, qui sunt supra humanum modum, sunt hominis beati: et quod homo omnes divitias abiiciat, ut nec aliquo etiam modo appetat, hoc est supra humanum modum»; (n° 419): «Ille enim est mitis, qui nec irritatur. Hoc autem poterit fieri per virtutem, ut scilicet non irascaris nisi causa iusta; sed si habeas etiam causam iustam, et non provocaris, hoc est supra humanum modum; et ideo dicit 'beati mites'».

<sup>26</sup> Le rattachement de chaque béatitude à un don des sept dons de l'Esprit, que l'Aquinat exploite de façon systématique, se trouve déjà chez saint Augustin, cf. *De sermone Domini...*, I, 4, 11 (p. 9-10).

<sup>27</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 8, a. 7.

<sup>28</sup> G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, p. 227.

<sup>29</sup> L'idée selon laquelle les récompenses contenues dans les béatitudes se réalisent en cette vie se rencontre déjà chez saint Augustin, qui donne l'exemple des apôtres. Cf. Augustin, *De sermone Domini...*, I, 4, 12 (p. 12).

<sup>30</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 69, a. 4, ad 1: «Sicut Chrysostomus dicit, omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo aeterna; quam intellectus humanus non capit. Et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota, describeretur, observata convenientia ad merita quibus praemia attribuuntur». Saint Thomas fait aussi observer que les *praemia* des béatitudes sont présentées par le Seigneur selon une progression qui culmine dans la vision et la jouissance de la béatitude céleste. Cf. *In Matth.*, c. 5 (n° 437).

c'est le cas *in via*. Les saints ont donc un certain commencement de cette béatitude. Et comme en cette vie on ne peut les expliciter telles qu'elles seront dans la patrie, Augustin les présente telles qu'elles sont dans cette vie. Heureux donc les pauvres en esprit, non en espérance seulement, mais en réalité. 'Le Royaume de Dieu est au dedans de vous' (Lc 17, 21).<sup>31</sup>

Cette béatitude imparfaite, dont les *praemia* des béatitudes explicitent et déploient la nature, est intrinsèquement ordonnée à la béatitude parfaite. Elle en est un commencement (*inchoatio*) et la contient déjà en germe. A ce titre, elle apparaît comme le fondement de l'espérance chrétienne. En effet, pour espérer, il faut faire dès à présent une certaine expérience de la possibilité réelle d'obtenir le bien futur qu'on espère. Or la béatitude imparfaite, en donnant un avant-goût de la béatitude parfaite, atteste cette possibilité. Tel est le riche enseignement de l'a. 2 de la q. 69 de la *Secunda secundae*.

L'espérance de la béatitude future peut se trouver en nous pour deux motifs. *Primo*, du fait d'une certaine préparation ou disposition à cette béatitude, ce qui a lieu par mode de mérite. *Secundo*, comme un certain commencement imparfait de cette béatitude future chez les saints, même en cette vie. En effet, l'espérance de voir l'arbre fructifier se présente différemment à l'époque de la frondaison verdoyante, et lorsque déjà commencent d'apparaître les prémices des fruits. Ainsi donc, tout ce qui, dans les béatitudes, est présenté comme du mérite prépare ou dispose à la béatitude, soit achevée, soit commencée. Mais tout ce qui fait partie des récompenses peut être ou la béatitude achevée, et alors il s'agit de la vie future; ou quelque commencement de la béatitude, comme cela existe chez les parfaits, et alors les récompenses appartiennent à la vie présente. En effet, lorsque quelqu'un commence à avancer

<sup>31</sup> Id., *In Matth.*, c. 5 (n° 413): «Ista praemia, quae dominus hic tangit, possunt dupliciter haberi, scilicet perfecte et consummate, et sic in patria tantum: et secundum inchoationem et imperfecte, et sic in via. Unde sancti habent quamdam inchoationem illius beatitudinis. Et quia in hac vita non possunt explicari illa sicut erunt in patria; ideo Augustinus exponit secundum quod sunt in hac vita 'beati' ergo 'pauperes spiritu': non spe tantum, sed etiam re. Lc. 17, 21: 'regnum Dei intra vos est'. Cf. aussi *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 69, a. 2, ad 3: «Omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum caelorum, ut Augustinus dicit, potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis Spiritus regnare. Possessio etiam terrae significat affectum bonum animae requiescentis per desiderium in stabilitate haereditatis perpetuae, per terram significatae. Consolantur autem in hac vita, Spiritum sanctum, qui Paracletus, idest consolator, dicitur, participando...».

dans les actes des vertus et des dons, on peut espérer qu'il parviendra et à la perfection d'ici-bas (*in via*) et à celle de la patrie». <sup>32</sup>

### 3. La dimension trinitaire des béatitudes

La béatitude ou vie éternelle, sous ses deux états (inchoative ici-bas et plénière au Ciel), est une participation à la béatitude de Dieu lui-même qu'il veut, par pure grâce, communiquer aux hommes. Il est donc logique que les béatitudes, qui explicitent cette unique béatitude, reflètent la manière dont Dieu se communique. Elles portent donc la marque de l'économie trinitaire du salut.

C'est par le Fils et dans l'Esprit que le Père nous béatifie. La dimension pneumatologique des béatitudes est inscrite dans leur nature même puisqu'elles sont des actes vertueux excellents posés sous la motion de l'Esprit saint qui agit en nous en prenant appui sur ces habitus que sont les dons. Comme nous l'avons déjà signalé, la norme morale qu'expriment les béatitudes va bien au-delà de ce que prescrit la raison raisonnable, serait-elle éclairée par la foi. Elle se prend immédiatement d'une loi supérieure qui est la source même de toute loi: l'Aquinat l'appelle «la loi éternelle de l'Esprit saint»<sup>33</sup> et elle correspond à la Loi nouvelle de l'Évangile.<sup>34</sup> Cette dimension pneumatologique générale des béatitudes étant supposée, il arrive aussi que saint Thomas mentionne l'Esprit saint de façon plus particulière. Tantôt, il le désigne explicitement comme étant l'inspirateur direct de l'acte excellent, par exemple lorsqu'il explique que le *spiritus* de l'expression *pau-peres spiritu* peut renvoyer à l'Esprit-saint comme à la cause qui fait le cœur

<sup>32</sup> Id., *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 69, a. 2: «Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo, primo quidem, propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo, per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis, etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus, et aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea quae in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quaedam praeparationes vel dispositiones ad beatitudinem, vel perfectam vel inchoatam. Ea vero quae ponuntur tanquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet et ad perfectionem viae, et ad perfectionem patriae».

<sup>33</sup> Cf. Id., *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 69, a. 1, arg. 2: «Humanae voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, et lex aeterna [...]. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem aeternam Spiritus sancti».

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, q. 106, a. 1.

pauvre.<sup>35</sup> Tantôt, il le désigne comme la récompense, par exemple, lorsqu'il présente l'Esprit saint comme la Consolation promise à ceux qui pleurent.<sup>36</sup>

Quant à la dimension christologique des béatitudes, elle est aussi indéniabie au plan doctrinal qu'elle est peu attestée au plan textuel. Au plan doctrinal, elle découle d'un thème théologique majeur: Jésus-Christ est médiateur de notre béatitude. Selon les termes mêmes du Prologue de la *Tertia pars*, Jésus-Christ «nous a manifesté en lui-même le chemin par lequel nous pouvons parvenir en ressuscitant à la béatitude de la vie immortelle».<sup>37</sup> En effet, Jésus-Christ possède en lui-même, dès sa conception, la béatitude parfaite de l'âme:

Comme la béatitude devait dériver par le Christ, qui est homme et Dieu, vers les autres, selon *Hb 2*: 'lui qui devait conduire de nombreux fils à la gloire', dès le principe de sa conception, sans aucune opération méritoire antécédente, son âme fut bienheureuse.<sup>38</sup>

Conformément au principe de la causalité du maximum, Jésus-Christ est donc la cause (efficiente, exemplaire et finale) de la béatitude pour tout homme.

Son humanité sainte étant parfaitement sous l'emprise de l'Esprit, Jésus-Christ possède en plénitude la grâce des vertus et des dons de l'Esprit,<sup>39</sup> si bien qu'il met en œuvre en sa propre personne l'agir excellent et héroïque

<sup>35</sup> Id. *In Matth.*, c. 5 (n° 415): «Tertio accipitur pro Spiritu sancto ; unde 'beati pauperes spiritu', qui humiles sunt per spiritum sanctum. [...] Et dicit 'pauperes spiritu', quia humilitas dat spiritum sanctum; Is 56, 2: 'ad quem respiciam nisi ad pauperculum, et contritum spiritu, et trementem sermones meos?'».

<sup>36</sup> *Ibid.* (n° 423): «Unde homines consolantur, quando pro temporalibus rebus recipiunt spirituales et aeternas, quod est spiritum sanctum recipere; quare dicitur Paraclitus Io. 15, 26. Per spiritum sanctum enim, qui est amor divinus, homines gaudebunt; Io. 16, 20: 'tristitia vestra convertetur in gaudium'». Cf. Augustin, *De sermone Domini...*, I, 2, 5 (p. 5).

<sup>37</sup> Id., *Sum. theol.*, IIIa, prol.: «Quia salvator noster dominus Iesus Christus, teste angelo, 'populum suum salvum faciens a peccatis eorum', viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus...». Quand il commente *1 Tm 6, 15* (*In 1 Tim.*, c. 6, lect. 3, éd. Marietti, n° 266), saint Thomas fait valoir que la mention de la béatitude de Dieu est particulièrement convenable dans le contexte du second avènement du Christ parce que celui-ci est le médiateur qui conduit vers la béatitude: «Et convenienter de actore huius adventus dicit quod 'beatus' est, quia ad hoc est adventus Christi, ut nos deducat ad beatitudinem. Tob. 13, 20: 'beatus ero si fuerint reliquiae seminis mei ad videndum claritatem Ierusalem'».

<sup>38</sup> Id., *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 5, a. 7, ad 2: «Quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud apostoli ad Heb. II, 'qui multos filios in gloriam adduxerat'; statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata».

<sup>39</sup> Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. 7.

dont les béatitudes tracent le programme.<sup>40</sup> Toutefois, de façon assez surprenante (car le thème de l'*imitatio Christi* est par ailleurs bien attesté dans sa théologie spirituelle),<sup>41</sup> le Christ n'apparaît guère chez saint Thomas comme l'homme des béatitudes.<sup>42</sup> Il est certes le maître qui enseigne les béatitudes, lesquelles récapitulent toute sa doctrine morale,<sup>43</sup> mais il est très rare que le Docteur angélique applique directement à Jésus-Christ les béatitudes. Les occasions ne manquaient pourtant pas de rapprocher telle ou telle action du Christ de telle ou telle béatitude. Or, saint Thomas d'Aquin ne le fait pour ainsi dire jamais.<sup>44</sup> Il cite pourtant à deux reprises une ho-

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, a. 2, ad 2: «Habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, in quantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuit virtutes, sed quod habuit eas perfectissime, ultra communem modum».

<sup>41</sup> Cf. J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg, 1996, p. 153-164 et 489-493.

<sup>42</sup> Le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 1717) présente le Christ comme «le modèle des Béatitudes» (n° 459) et suggère que «les béatitudes dépeignent le visage de Jésus-Christ et en décrivent la charité» (n° 1717). Sur ce thème des béatitudes comme «biographie intérieure de Jésus», cf. Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, 1. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, Paris, 2007, p. 95-96. Dans son *De sermone Domini*, une des sources majeures de saint Thomas, saint Augustin ne semble pas non plus développer ce thème du Christ comme l'homme des béatitudes.

<sup>43</sup> Thomas d'Aquin, *In Matth.*, c. 5 (n° 411): «Sicut Moyses primo proposuit praecepta, et post multa dixit, quae omnia referebantur ad praecepta proposita: ita Christus in doctrina sua, primo praemisit istas beatitudines, ad quas omnia alia reducuntur».

<sup>44</sup> Le texte où saint Thomas d'Aquin met le plus explicitement en relation le comportement moral du Christ avec les béatitudes est le ch. 15 du *Contra doctrinam retrahentium a religione* (éd. Léonine, t. 41, Rome, 1970, p. C 68 – C 73) Là, le dominicain réfute ceux qui dénigrent la pauvreté volontaire. Ils «ne sont pas peu en désaccord tant avec l'enseignement du Christ qu'avec sa vie, car il a montré en toutes choses par sa parole et son exemple qu'il fallait garder la pauvreté (Praedicti paupertatis impugnatores, doctrinae Christi nec non et vitae ipsius non modicum adversantur, qui in omnibus paupertatem servandam verbo docuit et exemplo monstravit) » (p. C 68). Saint Thomas explicite alors les différentes facettes de la pauvreté qui fut celle du Christ, mais c'est à propos de son enseignement plus que de son comportement qu'il mentionne la première béatitude: «His igitur circa vitam Christi consideratis, tam in eius ortu quam in eius progressu, quam etiam in ipso crucis occasu; ad Christi doctrinam accedamus, qui discipulos simul et turbas instruens, a paupertate principium sumpsit Matth. 5, 3, ubi dicit: 'Beati pauperes spiritu' » (p. C 69). Toutefois, saint Thomas se réfère alors à une homélie de saint Basile le Grand (*Homélie sur le Ps 33, 7*; PG 29, col. 361 C) qui affirme explicitement que Jésus-Christ a pratiqué les béatitudes qu'il a enseignées: «Qualis autem pauper spiritu praecipue sit, beatus Basilius ostendit dicens 'Beatus pauper, quasi Christi discipulus qui

mélie où saint Basile le Grand exprime bien ce thème:

Bienheureux le pauvre, qui l'est comme un disciple du Christ, car il a lui-même assumé la pauvreté pour nous: en effet, *le Seigneur a d'abord accompli lui-même toute œuvre qui conduit à la béatitude, s'offrant en exemple à ceux qui l'écoutaient.*<sup>45</sup>

Quoi qu'il en soit, c'est plutôt par l'exemple des saints que par la vie du Christ que saint Thomas illustre les béatitudes. Ainsi dans le magnifique sermon *Beata gens*, prêché pour la fête de la Toussaint, il rapproche chaque béatitude d'une «catégorie» de saints: les apôtres se sont distingués par la pratique de la béatitude des pauvres, les martyrs par celle de la béatitude des doux, les saints moines et ascètes ont mis en œuvre la béatitude de ceux qui pleurent...<sup>46</sup>

pro nobis paupertatem sustinuit; nam ipse dominus quodlibet opus implevit quod ad beatitudinem ducit, se praebens exemplar discentibus'» (p. C 69). Ce texte de Basile est aussi cité dans la *Catena in Lucam*, c. 6, 5 (éd. Marietti, p. 87). Parmi les autres textes, où la vie du Christ est mise en relation plus ou moins directe avec une béatitude, cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. 48, a. 1: «Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth. 5, 'beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam'. Unde Christus non solum per suam passionem sibi, sed etiam omnibus suis membris meruit salutem»; *In Heb.*, c. 1, lect. 4 (éd. Marietti, n° 62): «Non autem est iustus, qui non amat iustitiam. Matth. 5, 6: 'beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam'. Sed aliqui quidem diligunt iustitiam, sed sunt remissi in correctione iniquitatis; sed Christus odit, id est, reprobatur iniquitatem. Ps. 118, 113: 'iniquos odio habui'. Sap. 14, 9: 'similiter odio sunt Deo impius et impietas eius'. Eccli. 12, 3: 'altissimus odio habet peccatores, et misertus est poenitentibus'. Et ideo dicit 'et odisti iniquitatem'».

<sup>45</sup> Cf. note précédente.

<sup>46</sup> Cf. Thomas d'Aquin, Sermon *Beata gens*, (éd. Vivès, t. 32, Paris, 1879, p. 802-803): «In Evangelio ergo dicitur nobis differentia sanctorum, quae erit in patria in populo glorioso. [Première béatitude: les apôtres] Traduntur nobis aliqui reges. Verum est quod omnes sancti regnant cum Deo, sed specialiter regnant apostoli. Unde in Luca 22, 29: 'ego dispono vobis regnum, sicut disposuit mihi pater', et sicut fuerunt rectores Ecclesiae, ita in patria habent regiam dignitatem. Et quomodo acquisiverunt ipsi regnum? Certe paupertate. Alii acquirunt regnum divitiis. Audiamus Petrum, qui dicit de acquisitione regni Matth. 19, 27: 'ecce, inquit, nos reliquimus omnia'. Et dominus dicit Matth. 5, 3: 'beati pauperes spiritu; quoniam ipsorum est regnum coelorum'. Sunt novi argumentatores qui nesciunt quid dicunt. Ipsi dicunt, quod virtus consistit in medio, et ita omnia renuntiare et virginitas non sunt de genere virtutum, quia non sunt in medio. Dicit Philosophus: 'inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant'. Non oportet quod in medio secundum quantitatem, sed secundum rectam rationem. Dicit Philosophus in quarto

Malgré son extrême discrétion sur le thème des béatitudes comme autoportrait de Jésus, la théologie thomasienne des béatitudes n'en présente pas moins une très forte orientation christologique. Les béatitudes configurent au Christ; elles assimilent au Fils. En effet, pour saint Thomas, comme pour la plupart de ses sources, l'ordre des béatitudes n'est pas indifférent. La succession des béatitudes – à la fois quant à l'ordre des mérites et quant à celui des récompenses – dessine un itinéraire de progression spirituelle.<sup>47</sup> Dans cette perspective, la septième béatitude, celle des pacifiques, prend chez Augustin et chez Thomas une importance décisive (la huitième étant de quelque manière hors série).<sup>48</sup> Le point culminant de l'itinéraire spirituel

Ethicorum, quod magnanimus magnitudine est in extremis, sed eo quod ut oportet est medius, quia est magnanimus, ubi debet secundum quod debet, et propter quod debet. Philosophi omnia sua deposuerunt, ut possent vacare philosophiae et continenter vixerunt. Si hoc fuit apud gentiles, bene debet esse in christianis. Sed si vir vellet continere quando mulier petit debitum, hoc esset vitiosum; sed in virginitate est summa virtus. Igitur apostoli acquisiverunt regnum paupertate. [*Deuxième béatitude: les martyrs*] Invenimus victores martyres qui Heb. 11, 33: 'per fidem vicerunt regna', et isti sunt beati mites, quia non murmur resonat, non quaerimonia. De ipsis dicitur in Evangelio Matth. 5, 4: 'beati mites; quoniam ipsi possidebunt terram'. [*Troisième béatitude: les ascètes*] Item invenimus quosdam in solatio viventis, ut sunt sancti confessores qui lugebant in mundo et magnam poenitentiam egerant. Vidistis Antonium et Benedictum, qui in fletu et magna et austera poenitentia vixerunt, et modo sunt in gaudio et consolatione. Unde in Evangelio Matth. 5, 5: 'ipsi consolabuntur'. [*Quatrième béatitude: les prophètes*] Item, invenimus in coelo iudices justissimos, scilicet prophetas qui iustitiam praedicaverunt; et isti fuerunt esurientes iustitiam, et ideo modo saturantur. Unde in Evangelio Matth. 5, 6: 'beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam; quoniam ipsi saturabuntur'. [*Cinquième béatitude: les patriarches*] Item, in patria invenimus coetum patriarcharum, qui insistebant operibus misericordiarum, et istis servatur adhuc in coelo dignitas recipiendi alios. Unde Abraham, qui omnes in hospitio suo recipiebat, etiam angelos, Gen. 18, 3, habet dignitatem in coelo quod omnes in sinu Abrahae recipiuntur, et ideo dicitur Heb. 13, 2: 'hospitalitatem nolite oblivisci'. Abraham omnes electos in sinu suo recipit. Unde dicitur Matth. 8, 11: 'venient ab oriente (et occidente), et recumbent in sinu Abraham et Isaac et Jacob'. De istis dicitur in Ecclesiastico 44, 10: 'isti sunt viri misericordiae, quorum pietates non defuerunt'. [*Sixième béatitude: les vierges*] Item, in patria invenimus coetum virginum, quae munditiam servaverunt. Haec est casta generatio. De istis dicitur in Evangelio Matth. 5, 8: 'beati mundo corde; quoniam ipsi Deum videbunt'. [*Septième béatitude: les anges*] Item, invenimus in patria chororum angelorum qui intendunt paci; de quibus in Evangelio Matth. 5, 9: 'beati pacifici; quoniam filii Dei vocabuntur'.

<sup>47</sup> Cf. Augustin, *De sermone Domini...*, I, 3, 10 (p. 7-8).

<sup>48</sup> Saint Thomas affirme que les deux dernières béatitudes finalisent et récapitulent toutes les autres. Cf. *In Matth.*, c. 5 (n° 437): «Et notandum quod hic ponuntur duo praemia beatitudinis, videlicet 'beati pacifici', et 'beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam'. Et omnia praecedentia reducuntur ad ista duo, et sunt effectus omnium praecedentium».

des béatitudes consiste donc à «être appelés fils de Dieu». La grâce de l'adoption filiale dans le Fils se trouve ainsi au cœur de la béatitude, que ce soit sous sa forme parfaite au Ciel ou déjà sous sa forme inchoative ici-bas.<sup>49</sup> Mais pourquoi cette grâce ultime est-elle spécialement liée à l'action en faveur de la paix?

Pour saint Thomas, les pacifiques sont configurés au Fils tout d'abord parce qu'ils prennent part à ce qui fut la mission même (*officium*) du Fils incarné: l'œuvre de la réconciliation.<sup>50</sup> Mais, plus profondément, les artisans de paix sont configurés au Fils parce qu'ils font œuvre de sagesse: ils mettent de l'ordre dans leur propre vie et autour d'eux. Telle est la raison pour laquelle saint Thomas, à la suite de saint Augustin, rattache la septième béatitude au don suprême de la sagesse,<sup>51</sup> lui-même au service de la principale des vertus chrétiennes: la charité. Les artisans de paix sont alors assimilés, sous l'action de l'Esprit saint, au Fils en tant que celui-ci est la Sagesse même de Dieu engendrée avant tous les siècles.<sup>52</sup>

Mais cette configuration au Fils, qui est la parfaite Image du Père, équivaut aussi à une imitation du Père.<sup>53</sup> La perfection que réalisent ceux qui pratiquent les béatitudes reflète, en effet, quelque chose du mystère même de la Perfection subsistante qu'est Dieu. Saint Thomas suggère ainsi, à la suite de saint Augustin, que faire œuvre de paix assimile l'homme à Dieu

<sup>49</sup> Sur le thème de l'adoption filiale chez saint Thomas, cf. L.-Th. Somme, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*. La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, «Bibliothèque thomiste, 49», Paris, 1997.

<sup>50</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *In Matth.*, c. 5 (n° 439): «'Quoniam filii Dei vocabuntur', triplici ratione. Prima est, quia habent officium filii Dei: ad hoc enim filius dicitur venisse in mundum, ut congregaret dispersos; Ephes. 2, 14: 'ipse enim est pax nostra'; Col. 1, 20: 'pacificans in sanguine crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis'». Sermon *Beata gens*: «Si vis pervenire ad assimilationem Dei in patria, debes studere assimilari ei in bonis operibus hic. Christus venit pacem mittere in terra. Eph. 2, 14: 'ipse est pax nostra qui fecit utraque unum'. Non semines igitur jurgia: sed ad pacem reducas discordias, si vis Christo hic assimilari. Unde in Evangelio Matth. V, 9: 'beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur'. Filius habet perfectam assimilationem cum patre».

<sup>51</sup> Cf. Id., *Sum. theol.*, *Ila-IIae*, q. 45, a. 6. Cf. Augustin, *De sermone Domini...*, I, 3, 10 (p. 8-9): «Postrema est septima ipsa sapientia, id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem dei».

<sup>52</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, *Ila-IIae*, q. 45, a. 6: «Dicuntur autem aliqui filii Dei in quantum participant similitudinem filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom. 8, 'quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui', qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit».

<sup>53</sup> Cf. J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel...*, p. 147-152: «Imiter Dieu en imitant le Christ».

le Père considéré selon l'attribut de toute-puissance qui lui est traditionnellement approprié: «Par cela, l'homme est rendu semblable à Dieu, car là où est la paix, il n'y a plus de résistance. Or nul ne peut résister à Dieu: 'Qui lui résiste et peut avoir la paix?' (*Job* 9, 4)». <sup>54</sup> Chez ces sages que sont les pacifiques se manifeste donc quelque chose du mystère de ce Dieu qui fait régner en tout la «tranquillité de l'ordre». <sup>55</sup>

Ainsi, par cette assimilation progressive à Dieu, dont les béatitudes décrivent les étapes, la personne humaine ne cesse d'entrer toujours plus avant dans la participation au bonheur même de Dieu. Pleine d'espérance, elle s'achemine peu à peu, sous l'action de l'Esprit, de la béatitude inchoative d'ici-bas à la pleine béatitude du Ciel.

<sup>54</sup> Id., *In Matth.*, c. 5 (n° 439): «Tertio, quia per hoc homo assimilatur Deo, quia ubi est pax, non est aliqua resistentia; Deo autem nullus resistere potest; Iob 9, 4: 'quis resistit ei, et pacem habuit?'». Cf. Augustin, *De sermone Domini...*, I, 2, 9 (p. 6).

<sup>55</sup> Cf. Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, XIII, 1 («Bibliothèque augustiniennne, 37», p. 108-111).

# THE BEATITUDES IN ST. THOMAS' VARIOUS WORKS

■ TERENCE KENNEDY, C.Ss.R.

This Plenary Session of the Pontifical Academy highlights St. Thomas' assertion: "Secundum Augustinum in isto sermone Domini tota perfectio vitae nostrae continetur" as a beacon for our study. By meditating for years on the Beatitudes he let them mould his intellectual and spiritual life. To a scholar searching for the meaning of the word "Beatitudines" the *Clavis Indicis Thomistici* gives some blunt advice. "When someone has an immediate need to know what ST wrote about a specific point of doctrine and does not have the time to search scientifically into which words are used by ST in expressing it, he is advised not to apply to the IT but to an *Index realis*". Hence the axiom: "One should always keep in mind the fact that the system of words is not the same as the system of concepts".<sup>1</sup> This is overwhelmingly true of the Beatitudes as they are hidden behind a mountain of information on "Beatitudo" in the *Index*. Of the 1985 uses registered for the lemma "beatitudo", some 149 or so are for "Beatitudines" and other plural variants of the stemma, about 7.5% of the whole. The *Index* is helpful in uncovering the context in which a word is used. We can understand the Beatitudes only in terms of beatitude, and then each beatitude against the Beatitudes as a whole. This comes out in the concentrations of their occurrences in St. Thomas's various works: his Commentary on Peter Lombard's Sentences describes them according to his doctrine on beatitude in Bk. 3 d. 34. q. 1. a. 1, 4 and q. 35 a. 2, and Bk. 4. d. 49. q. 1. a. 1, 2, 4, 5. The *Summa Theologiae* I-II, q. 68-70, especially 69, perceived them through the lens of God's beatitude, (ST I. q. 26), angelic beatitude (q. 62) and human happiness (I-II, 1-5). The Beatitudes entered his theology and penetrated it through the door of beatitude. Father Servais Pinckaers underlines Thomas' reliance on the Fathers, especially St. Augustine's *De Sermone Domini in Monte*. "Augustine's intuitions contributed to the determination of the New Law's place in the Sermon on the Mount and to the basing of Christian morality on the foundation of the treatise on beatitude". The Beatitudes structured Thomas' thinking in depth. "They inspired the arrangement of the Second Part ac-

<sup>1</sup> R. Busa SI, *Clavis Indicis Thomistici*, frommann-holzboog 1979, 10 and 16.

ording to the parallelism of virtues, gifts and Beatitudes, and reappeared in the interpretation of the Lord's Prayer as the 'form' of every prayer together with the virtues and gifts of the Holy Spirit".<sup>2</sup> Thomas maintains the thesis in more than one place that the Sermon on the Mount contains the complete programme for the Christian living (ST, I-II, 108, a. 3).

There is sporadic mention of the Beatitudes in other works: in *De virtutibus*, in the S.T. II-II they accompany each specific virtue, and in the III Pars Christ is the model teaching the Way to the Father. "Christus in mundum venit ut per eum homines beatitudinem adipiscantur". (ST. III. q. 55, a. 5, ag. 3) The lemma "beatus" identifies particular persons whom God has beatified in the history of the Church— the apostles and doctors, the virgins and martyrs. Thomas always aimed to integrate the Beatitudes into his theological synthesis.

### **1. *Expositio super Isaiam***

He first mentioned them is in his youthful commentary on Isiah chapter 11: 2. Experts usually date the *Expositio super Isaiam ad litteram* to his early teaching years in Paris, but it was more likely his first theological task as a biblical bachelor under Albert in Cologne before 1252. It belongs to the category of a "cursory" reading focusing on a text's literary sense while adding a few marginal "collationes" with pastoral or spiritual aims in view. Thomas conceived the gifts in terms of the movement of grace in the soul. The Spirit's resting upon the Messiah, that is, on Christ at his Baptism is one outpouring of grace that diversifies into the seven gifts he discovered in the Vulgate. He suggests thereby that all the faithful receive these gifts at Baptism. "Sic omnia attribuuntur Spiritui Sancto qui est primum donum in quo omnia dona donatur" (l. 204-5).<sup>3</sup> A movement of the Spirit springing from God's love causes him to share his goodness with creatures: "bonitas enim Dei ... recipitur in creaturas a Deo, qui appropriatur Spiritui Sancto" (line 207-210). He attempted to identify each gift but ended up putting more emphasis on their connection through wisdom and science in the life of faith. He tended to view them in Gregory the Great's terms as a remedy for virtue's weaknesses. Faith cannot see clearly and needs God's assistance to grasp his mysteries: "sicut donum intellectus, quod facit aliquo modo limpide et clare intueri que sunt fidei" (line 140-141).

<sup>2</sup> S. Pinckaers, O.P., *The Sources of Christian Ethics*, T&T Clark, Edinburg 1995, 159.

<sup>3</sup> The line references are to Tomus XXVIII of the 1974 Leonine edition.

From the start of his career Thomas' approach was original and systematic. Five questions summarised *the status quaestionis* at that time: "primo qualiter differant a uirtutibus, beatudinibus et fructibus, secundo de numero ipsorum, tertio de ordine ipsorum, quarto qualiter sint in Christo, quinto quomodo attribuitur Spiritui Sancto" (line 121-125). Against Peter Lombard he advocated the distinction between gifts and virtues introduced less than twenty years before by Philip the Chancellor. He assumed a position, using a tactic he would employ later to define virtue in the ST, by running Aristotelian and Gospel elements together (Cf. S.T. I-II, q. 55. a. 4). "Operatio autem procedens a uirtute perfecta dono dicitur beatitudo, que nichil aliud est quam operatio secundum uirtutem perfectam, ut dicit Philosophus, sicut dicitur Matth.V: 8" (l. 141-146). Delight or "delectatio" is essential to the exercise of a beatitude, indicating that a virtue blossoms fully only through God's action.

## **2. *Scriptum super libros Sententiarum***

The *Scriptum super libros Sententiarum* of Peter Lombard was Thomas' first major work, fruit of his teaching as a master of the *Sentences* in Paris 1252-1254. Expounding theology in all its aspects, he had not finished composing it when he became a master in 1256. Characteristic of his resolute approach was how he transcended the Lombard's orderly exploration of the patristic sources he had assembled. Thomas raised basic issues in the space between the *divisio textus* at the beginning and the *expositio textus* at the end. Constrained to observe the order of the Lombard's exposition Thomas was at some disadvantage formulating his own synthesis. Book III discussed charity in its various aspects, before turning to the moral virtues in Distinction XXXIII: what they have in common (q. 1), the cardinal virtues (q. 2) and their parts (q. 3). Distinction XXXIV studied the seven gifts of the Holy Spirit under the titles of: what is common (q. 1), on fear (q. 2), fortitude and piety (q. 3). Distinction XXXV examined wisdom and science as both virtues and gifts. The distinction of the active and contemplative lives flowed from discussion on the correspondence between the gifts and virtues. By placing the gifts at the centre of his schema, Thomas elaborated a specifically Christian theory of the moral virtues from a Gospel perspective. He then inquired: are the gifts virtues (a. 1), their number (a. 2), how they relate to the Beatitudes (a. 3), to the fruits (a. 4), and to the petitions in the Our Father? This list clearly reflected unresolved tensions in interpreting patristic sources that provoked difficulties for his contemporaries, particularly the parallelism between the Beatitudes, the Gifts of the Spirit and the petitions in the Lord's Prayer. While trying to leave some of the rigidity of the traditional *septenaria* behind he

sought at the same time to discern how the Spirit could draw these vectors into harmony. Article 1 reshaped the whole field for subsequent theology by casting the liberty of the Spirit in first place or pole position, so distancing himself from Gregory's idea of the gifts as remedies to sin. "Illum enim proprie donum dici debet quod ex sola libertate donantis competit ei in quo est, et non ex debito suae conditionis".<sup>4</sup> Thomas held that both a virtue and its corresponding gift had to do with the same *habitus*. "Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod *virtutes* perficiunt ad actus *modo humano*, sed *dona ultra humanum modum*".<sup>5</sup> God activates the human virtues not only by establishing beatitude as their ultimate end or goal through the theological virtues but also by proportioning them to God's own way of acting precisely as his way of acting surpasses all human capability.

The crux of the problem regarding the Beatitudes arrives in article 4: "Videtur quod beatitudines non respondent singulis donis". Thomas maintained that the Beatitudes call for separate attention and precise explanation. He was conscious of breaking with the tradition traceable back to Peter Lombard, and summed up the situation in these words: "Magister, qui de beatitudinibus specialem tractum non facit, sicut de virtutibus et donis".<sup>6</sup> At this point the Beatitudes emerge as a theme in their own right, possibly for the first time in the history of scholastic theology. This article recognised that the moment had come to acknowledge their autonomous place in theology.

Thomas claimed that chapter 5 of St. Matthew's Gospel treated the Beatitudes as "operationes perfectae virtutis".<sup>7</sup> Given that they set the standard for being saints, for being *beati*, Thomas argues that this happens in two ways, that is, by their exercise in this world and in heaven: "*unum* pertinens ad statum viae, *aliium* autem ad statum patriae".<sup>8</sup> He distinguishes contemplative from the active life, for eternal life has already begun for us in this world through contemplation. "Vita enim contemplativa et hic incipit, et in futuro consummatur. Unde actus qui erunt perfecti in patria, quodammodo in hac vita inchoantur, sed imperfecti sunt".<sup>9</sup> Hope directs faith's gaze toward beatitude, motivating us to merit eternal life as the reward promised to those who live in charity. The Beatitudes perfect human virtues

<sup>4</sup> The citations are from M. F. Moos (ed.), *Scriptum super Sententiis*, Lethielleux, Paris 1933. Here from Bk III, d. XXXIV, q. 1. a. 1 in corp. (n. 39), or Tomus III, page 1115.

<sup>5</sup> Idem. n. 36, page 1114.

<sup>6</sup> Idem. a. 4, n. 108, page 1126.

<sup>7</sup> Idem. n. 111, page 1126.

<sup>8</sup> Idem. n. 112, page 1126.

<sup>9</sup> Idem. n. 113, page 1127.

to act not just *modo humano* but *modo divino*. Hence, the reward attached to the sixth beatitude, the pure of heart who will see God; or the peacemakers in the seventh beatitude who are called children of God. The others Beatitudes perfect the active life, beginning with humility or reverential fear of the Lord in everything people do. Thomas elaborated a quite sophisticated system, manifesting how the Beatitudes perfect contemplation and then action. He took action in its two phases, as rationally directed to a goal and as executed in the real world.<sup>10</sup> Human striving needs “Life in the Spirit” in order to flourish and to achieve its completion. This insight sparked a lengthy evolution in his thinking that underwent variation over time. One cannot tie the Spirit down by placing rather mechanical differences between gifts and virtues with the Beatitudes caught in the middle. Life is an upward ascent to God in heaven. His conclusion is very general and balanced. “Ordo autem harum beatitudinum accipitur secundum quod ab exterioribus homo magis ad interiora progreditur”.<sup>11</sup>

### 3. Commentaries on Matthew’s Gospel

From the beginning of his biblical researches Thomas sought to establish a text’s authentic meaning from its literal significance. This stance seemed quite original at the time. He strove to adhere to the Scriptures’ canonical order particularly in the New Testament where Matthew’s Gospel was the first object of attention. He commented on it a number of times, consulting the Fathers’ commentaries to establish the textual meaning from tradition, thus extending and refining their exegesis. Around the end of 1262 Pope Urban IV asked him to prepare a *Glossa continua super Evangelia*, popularly called the *Catena aurea* because of its utility for preaching. Blessed John Henry Newman edited the first English translation published in 1841. That fact underlines its influence on exegesis and pastoral care over centuries. Thomas’ collection of patristic citations betrayed a thorough familiarity with the Greek Fathers, sometimes even more than with the Latins. This volume marked a change in method in exegesis. Thomas cited the Fathers’ actual words as far as possible, and did not take them *ad sensum* as had been done previously. He occasionally intervened briefly in the “verse by verse”

<sup>10</sup> This was further developed for particular virtues in the ST II-II, q. 8, a. 7; q. 9, a. 4; q. 19, a. 12; q. 52.a.4; q. 121, a.2; q. 139, a. 2. See E. O’Connor, *The Gifts of the Spirit*, in *Summa Theologiae*, vol. 24, “Appendix 4. The Evolution of St. Thomas’s Thought on the Gifts”, Eyre & Spottiswoode, London 1974, especially by extending the schema on page 130 to the Beatitudes.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, n. 125, page 1129.

commentary to resolve conflicts among authorities. He probably presented the *Catena* on Matthew to Urban IV before he died in October 1264. He supplied at least a full page of quotations for every beatitude with John Chrysostom and Augustine the most prominent founts in the collection. Although he cited passages from Augustine's *De Sermone Domini in Monte* contemporary scholars are convinced that he knew it only in a passing manner from collections of patristic texts then in circulation.<sup>12</sup> However, he certainly had studied the whole work before composing the *Summa*. The *Catena's* rich soil nourished his theological speculation and his sermons on the Christian life.

In the *Lectura super Matthaicum* he introduced his ideas about the Sermon on the Mount with a short tractate on the Beatitudes that went beyond any previous synthesis of moral teaching. It probably preceded his composing of the ST II-II and reached a peak rarely achieved in the history of theology. Not only did it furnish a complete programme of moral life. It is the apex, the summit of the mountain, where the Christian mysteries enter into human behaviour through the Redeemer's words and deeds. In the Beatitudes Christ teaches the faithful as he taught the apostles at the beginning of his public ministry. It was the pad for launching the Sermon on the Mount's eschatological message, explained by the greatest spiritual masters in the Church's history. Nevertheless, the two *Reportationes* of his Commentaries on Matthew are quite problematic. Scholars considered the texts not only incomplete but also erroneous because later editors changed or replaced sections of the manuscript.<sup>13</sup> Researchers in the last half century have discovered a complete text of one of these *reportationes*. Professor Alarcon addresses these issues in his paper.

#### 4. The *Summa Theologiae*

Lastly, the pieces fell together into synthesis in his masterwork the *Summa Theologiae*, I-II, q. 69 in four articles. For the first time he devoted a complete question to the Beatitudes. They form part of a larger synthesis involving the gifts, q. 68, of which they are the acts, and the fruits where the sweet rewards

<sup>12</sup> A comparative study of the Beatitudes in St. Augustine, St. Thomas and S. Pinckaers could be enlightening. St. Augustine sees them as the essence of Christian living without appealing to virtue as a reference point the way St. Thomas does. Pinckaers' interpretation seems much closer to Augustine than Aquinas.

<sup>13</sup> See J-P Torrell, O.P., *Saint Thomas Aquinas*. Vol. 1, *The Person and his Work*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1996, 187-201, 339, 358.

of salvation can be savoured. Two premises transformed Thomas' understanding of this topic. First, what should be utterly evident to everyone is that the doctrine of the gifts, Beatitudes and fruits is but an exposition of Scripture. If we understand the Scriptures we can grasp their significance. Second, the flash of insight that came rereading Isaiah 11: 2; each gift is not called a gift but a "spirit". Hereafter the discussion concentrates on the Holy Spirit and a change in terminology results. Thomas presupposed that divine grace had transformed human identity from within by making the soul into an image of the living God. His discourse is now phased first in terms of "inspiratio" and then increasingly as "instinctus", a conception strange to the mentality of modernity.<sup>14</sup> Instinct for him means a force originating outside an agent that acts from within to become its basic life-drive, the principle of its spiritual existence. The Beatitudes spell out what "life in the Spirit" means for those called to be saints, whom God has truly blessed; the poor in spirit, those who mourn, the meek, those who hunger and thirst for justice, the merciful, the pure in heart, the peacemakers, all those persecuted for righteousness sake. Such belong to the kingdom of heaven.

Thomas often quotes the text, "All who are led by the Spirit are sons of God". (Rom 8 :14) Congar states that "The dominant idea in his theology is that only God is able to lead us into his own sphere, his own inheritance, his own state of blessedness and his own glory, which is himself. Only God, in other words, can make us act divinely".<sup>15</sup>

But a few brief remarks on Thomas' approach are allowed here. In article 1 he accepted the Beatitudes as formulated by Matthew and Luke and "attributed" them, that is his word, to the gifts as described by Augustine. He did not favour the assimilation of each beatitude to just one gift alone. He pointed out that each gift might be "appropriated", again his word, by more than one beatitude, and *vice versa*. The Beatitudes put the gifts into action in multiform ways to realise the Scriptural standards of sanctity. He replaced Augustine's seven grades of spiritual progress with a deepening docility to the inner inspiration or instigation of the Spirit. We cannot exercise and put the Beatitudes into action without the gifts. Every virtue, therefore, to

<sup>14</sup> See S. Pinckaers, "Morality and the Movement of the Holy Spirit. Aquinas' Doctrine of *Instinctus*", in *The Pinckaers Reader*, J. Berman and C.S. Titus (eds.), The Catholic University of America, Washington, D.C. 2005, 385-395, and E.D. O'Connor, "Appendix 5. *Instinctus* and *Inspiratio*", in *The Gifts of the Spirit*, in *Summa Theologiae*, vol. 24, Eyre and Spottiswood, London 1974, 131-141.

<sup>15</sup> Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, Vol. II, "The Gifts and the Fruits of the Spirit", Seabury Press, New York 1983, 135.

flourish into fullness, has to follow not only the rule of reason but also the eternal law. This means becoming receptive to God's *moti*, by following the spiritual instincts instilled by the Spirit. The acts of the virtues performed in this sense render a person worthy of eternal life.

Article 2: Do the Beatitudes bring rewards in this life? Thomas distinguished "this life" from what comes "after this life". Each beatitude, therefore, contains two parts or two motives sustaining our hope of eternal life. The first identifies what merits eternal life, "blessed are the poor in spirit": the second determines its reward or recompense that they can enjoy even in the present world; "theirs is the kingdom of heaven".

Article 3 determines the number of the beatitudes. Aristotle says there are three types of happiness open to humankind; a life of pleasure, the satisfactions of the active life; and the fulfilment in the contemplative life. Matthew's first three Beatitudes having to do with – poverty of spirit, meekness and mourning – concern the passions. They purify the disposition of those who seek pleasure as their goal in life by removing the obstacles to higher values and ideals. For Thomas the active life predisposes one to contemplation and prepares the path for encounter with God. The two Beatitudes of hungering and thirsting for justice and showing mercy to those in utter distress transform the active life. The gifts of science and counsel guide them towards the final goal. The two Beatitudes of praising the pure in heart and the peacemakers introduce us into the mystery of God's love and peace. Here the gifts of wisdom and intellect make their home in the human heart as Scripture says. Thomas saw the moral life as a living organism in which the virtues, gift and Beatitudes should collaborate with each other to yield a harvest of heavenly goodness.

Article 4: What rewards are fitting for living according to the Beatitudes? In its present condition the human person cannot see God directly or know exactly what eternal life involves so God makes himself known to humanity through goods that it can recognise. Thomas focused his attention on the contemplative life and the prize or rewards that fit the last two Beatitudes. He argued that there is a precise "fit" or appropriateness between merit and the particular reward promised by each beatitude. "Nam munditia oculi disponit ad clare videndum: unde mundis corde divina visio repromittitur". In the case of peacemakers: "Constituere vero pacem vel in seipso vel inter alios manifestat hominem essere Dei imitorem, qui est Deus unitatis et pacis. Et ideo pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consumatam". (in corp)

To conclude: the Beatitudes are the corner stone in Thomas' moral theory. The whole structure depends on them. They contain the essence of

Christian existence as God's beatifying gift to humanity. To conceive them as necessary in this sense was the fruit of a life long labour as a Doctor of the Sacra Pagina. In his theology of the Beatitudes he brought its three functions to perfection; as lector, expounder and preacher of the Word.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> See J-P. Torrell, O.P. *idem.*, 54-74.

## LE BEATITUDINI NEL DISEGNO DELLA *SUMMA THEOLOGIAE*

*Premesse sul “disegno” e sull’importanza della lettura in relazione al disegno*

■ INOS BIFFI

1. Per la comprensione anche di un breve articolo della *Summa Theologiae* e quindi di un piccolo argomento non basta esaminarlo in se stesso, ma occorre, di là dal suo isolamento, connetterlo con tutto l’insieme letterario e concettuale che regge e dispiega l’*ordo disciplinae* di tale *Summa*, inteso questo *ordo* sia in se stesso, dal profilo del contenuto dottrinale, sia come disposizione e modalità di insegnamento. Solo cogliendo tutte le molteplici convergenze e tutti i vari irraggiamenti che esso presenta, è possibile quindi discernere compiutamente il contenuto e il senso di un argomento, d’altronde osservando che, se il rilievo di tali connessioni nella maglia della Somma di Teologia non è affatto agevole e, almeno inizialmente, si può essere presi da una specie di smarrimento, già questa elaboratissima architettura rivela la genialità e il vigore sistematico di Tommaso.

Va però subito aggiunto che, se è importante individuare la struttura letteraria e concettuale della *Summa Theologiae*, occorre ulteriormente mirare alla scoperta del movimento interiore o dell’itinerario che segna e sostiene il percorso. Il tema particolare allora potrà apparire nel suo esatto momento e nella sua precisa funzione. Così deve avvenire nel caso del tema delle beatitudini.

2. Tommaso definisce le beatitudini «un inizio imperfetto della futura beatitudine in atto nei santi ([*quaedam inchoatio imperfecta*] *futurae beatitudinis in viris sanctis*)» (*Summa Theologiae*, 1-2, 69, 2, c).

Ora, nel disegno della Somma di Teologia tale beatitudine si trova considerata all’interno del «moto della creatura razionale in Dio ([*motus*] *creaturae rationalis in Deum*)» (1, 2, intr.), ossia nel cammino dell’uomo, che tende alla beatitudine come al suo fine ultimo. (1-2, 1, intr.).

Più precisamente, le beatitudini sono considerate in relazione con gli atti umani mediante i quali la beatitudine viene raggiunta (1-2, 6, intr.).

Esattamente le beatitudini sono trattate quando si studiano le virtù che sono i principi intrinseci o abiti buoni, da cui provengono tali atti (1-2, 49). In particolare, le beatitudini sono delle disposizioni (*adiuncta*) che accom-

pagnano le virtù, insieme con i «doni (*dona*)» e con i «frutti (*fructus*)» (*Dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis coniuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus*) (1-2, 55, intr.).

Individuato il contesto delle beatitudini nel movimento della Somma, è ora possibile considerarle analiticamente.

Tommaso al riguardo si domanda:

- 1) Se siano distinte dai doni e dalle virtù;
- 2) Se i premi promessi nelle beatitudini appartengano a questa vita;
- 3) Se sia conveniente il numero delle beatitudini enunciate;
- 4) Se siano fondati i premi che ad esse corrispondono.

### **Le beatitudini in relazione alle virtù e ai doni**

1. Le beatitudini, secondo Tommaso, si differenziano dalle virtù e dai doni; tuttavia «non come abiti da essi distinti, ma come gli atti si distinguono dagli abiti» (*non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus*) (1-2, 69, 1).

Ossia non sono, come le virtù, dei «principi intrinseci» degli atti buoni, e non sono, come i doni dello Spirito Santo, delle predisposizioni al compimento degli atti. Sono appunto degli «atti», intesi come «un inizio imperfetto della futura beatitudine (*[inchoatio imperfecta] futurae beatitudinis in viris sanctis*)»; sono «una preparazione o disposizione alla beatitudine, perfetta o iniziale (*quaedam praeparationes vel dispositiones ad beatitudinem, vel perfectam vel inchoatam*)»; un «certo inizio della beatitudine» (*aliqua inchoatio beatitudinis*)».

### **Le beatitudini e la vita presente**

Tale beatitudine incompiuta è, quindi, già fruibile questo mondo: i premi promessi appartengono in certa misura anche a questa vita.

Tommaso sa che diverse sono le posizioni degli «expositores sacrae Scripturae». Per parte sua afferma: «Quanto nelle beatitudini è presentato come premio può essere, o la stessa beatitudine perfetta, e allora appartiene alla vita futura; oppure un inizio di beatitudine, come avviene nei santi, e allora il premio appartiene alla vita presente (*ea quae in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quaedam praeparationes vel dispositiones ad beatitudinem, vel perfectam vel inchoatam. Ea vero quae ponuntur tanquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam*)» (*ibid.*, a. 3).

## Convenienza e significato delle singole beatitudini

L'Angelico illustra poi la convenienza e il significato delle singole beatitudini: quella della povertà, che distacca dalla concupiscenza dei beni terreni; quella della mitezza, che modera l'irascibile; quella del pianto, che sublima il distacco della concupiscenza e della reazione; quindi la beatitudine della giustizia, che ci induce a dare al prossimo quanto gli è dovuto; quella della misericordia, che induce alla liberalità; quella della mondezzezza del cuore, grazie alla quale la mente dell'uomo non è inquinata dalle passioni; e infine la beatitudine della pace.

Se non che Tommaso si sofferma a considerare per ognuna di queste beatitudini un «modus excellentior», che si attua come «donum», comportante una specie di oltrepasso dei confini dettati dalla ragione, per una scelta di compimento e di totalità: totalità del distacco quanto alla povertà, fino al disprezzo dei beni; totalità nel superamento dell'irascibile, per cui uno viene reso «totaliter tranquillus»; totalità nella liberalità, al punto da bramarla con un desiderio così intenso da essere assimilato a quello della fame e della sete, e così per le altre beatitudini.

È la programmazione della vita cristiana come eccedenza rispetto ai canoni razionali per essere in uno stato di perfezione evangelica.

## L'articolazione dei premi attribuiti alle beatitudini e il suo valore

Infine, Tommaso va alla ricerca della validità dell'articolazione dei premi attribuiti alle beatitudini e la rileva in questi termini: le prime tre beatitudini – povertà, mitezza, sofferenza o pianto – ritraggono dalle realtà «temporali e caduche», nelle quali, invece che in Dio, spinto dall'inclinazione naturale l'uomo ricerca una «beatitudine voluttuosa (*beatitudo voluptuosa*)»:

1°. «Le prime tre beatitudini – scrive – derivano da altrettante ripulse per quanto costituisce la felicità del piacere: felicità questa che l'uomo desidera quando cerca quello che naturalmente si desidera non dove si deve, cioè in Dio, ma in cose temporali e caduche. Perciò i premi, o ricompense, delle prime tre beatitudini sono stabiliti in vista di quanto si cerca da alcuni nella felicità terrena.

– Infatti gli uomini cercano nei beni esterni, cioè nelle ricchezze e negli onori, una certa eccellenza ed abbondanza: e codeste cose sono incluse entrambe nel regno dei cieli, mediante il quale l'uomo raggiunge in Dio una vera eccellenza e abbondanza di beni. Perciò il Signore ha promesso il regno dei cieli ai poveri in spirito (*tres enim primae beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat quaerens*

*id quod naturaliter desideratur, non ubi quaerere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis. Et ideo praemia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quae in beatitudine terrena aliqui quaerunt. Quaerunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quandam et abundantiam, quorum utrumque importat regnum caelorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo. Et ideo regnum caelorum dominus pauperibus spiritu repromisit».*

– Inoltre, «gli uomini crudeli e prepotenti cercano di conquistare la sicurezza distruggendo i loro nemici. Perciò il Signore ha promesso ai miti il possesso sicuro e pacifico della terra dei viventi: che sta a indicare la solidità dei beni eterni (*Quaerunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo. Unde dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terrae viventium, per quam significatur soliditas aeternorum bonorum*)».

– Ancora, «Gli uomini poi cercano di conseguire delle consolazioni, come rimedio ai travagli della vita presente, nelle concupiscenze e nei piaceri del mondo. Ed ecco che il Signore promette la consolazione a coloro che piangono (*Quaerunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi, habere consolationem contra praesentis vitae labores. Et ideo dominus consolationem lugentibus repromittit*)».

2°. «Le due beatitudini che seguono appartengono alle opere della felicità (propria della vita) attiva, le quali opere spettano alle virtù che dispongono bene l'uomo verso il prossimo: ma l'amore disordinato del proprio bene fa ritrarre l'uomo dal compiere codeste opere. Perciò il Signore a queste beatitudini assegna come premio le cose per le quali gli uomini si ritraggono da quelle. Infatti alcuni si ritraggono dalle opere della giustizia, col non rendere ciò che devono, ma piuttosto togliendo le cose altrui, per saziarsi di beni temporali. Ed ecco che il Signore promette la sazietà a chi ha fame di giustizia. Altri poi si ritraggono dalle opere di misericordia, per non immischiarsi nelle miserie altrui. Perciò ai misericordiosi il Signore ha promesso la misericordia, che dovrà liberarli da ogni miseria (*Aliae vero duae beatitudines pertinent ad opera activae beatitudinis, quae sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni. Et ideo dominus attribuit illa praemia his beatitudinibus, propter quae homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiae, non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes ut bonis temporalibus repleantur. Et ideo dominus esurientibus iustitiam, saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiae, ne se immisceant miseriis alienis. Et ideo dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur*)».

3°. «Finalmente le ultime due beatitudini appartengono alla felicità (della vita) contemplativa: per questo in esse vengono assegnati dei premi corrispondenti alle disposizioni poste come meriti. Infatti la purezza dell'occhio dispone a vedere chiaramente: ed ecco che ai mondi di cuore è promessa la visione di Dio. Inoltre, il fatto di stabilire la pace, o in se stessi, o tra gli altri, mostra che un uomo è imitatore di Dio, il quale è il Dio dell'unità e della pace. Ed ecco che in premio viene concessa a lui la gloria della filiazione divina, che consiste in una particolare unione con Dio mediante una sapienza perfetta (*Aliae vero duae ultimae beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem, et ideo secundum convenientiam dispositionum quae ponuntur in merito, praemia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum, unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituire vero pacem vel in seipso vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitorem, qui est Deus unitatis et pacis. Et ideo pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam*)».

## Conclusione

A noi qui premeva mettere in luce le beatitudini nel disegno della *Summa Theologiae*. Ebbene, esse si trovano nella seconda Parte dell'opera, quella dedicata al «moto della creatura razionale verso Dio (*motus rationalis creaturae in Deum*)», dove rappresentano come spazio di anticipo della beatitudine definitiva e di conseguenza il fondamento reale della speranza. Le beatitudini, proprio per questo loro carattere di pegno reale, sono in grado di infondere serenità e quasi respiro e sollievo a chi sta compiendo il cammino e che perciò già gode in certa misura dei beni eterni.

Possiamo aggiungere un rilievo: nell'analisi della *Summa Theologiae* – possiamo dire di tutte le opere dell'Angelico – nulla è preteribile e trascurabile. Nelle sue pieghe si trovano facilmente insegnamenti luminosi.

# BEATITUDINE COME TRASFIGURAZIONE DELLA FELICITÀ IN JACQUES MARITAIN

■ COSTANTE MARABELLI

Nell'opera di Jacques Maritain non abbiamo trovato trattato direttamente il tema delle beatitudini, ma piuttosto il tema, ricorrente, della beatitudine (*béatitude*) e dei temi connessi: felicità (*bonheur*), fine ultimo (*fin ultime*), visione beatifica (*vision béatifique*). In nota indichiamo tutte le occorrenze,<sup>1</sup> ma ci concentriamo, purtroppo riducendo tutta una ricchezza di sfumature e di preziose e acute osservazioni, sostanzialmente su un testo solo, che ci è sembrato particolarmente significativo e illuminante per il rapporto pur *indiretto* col tema del convegno.

Precisiamo subito che la prospettiva in cui si colloca Maritain non è quella né del filosofo “puro”, né quella del teologo “puro”, ammesso che siano esistenti queste figure “pure”, ma quello del filosofo cristiano quale egli volle essere e fu. Possiamo sapere dalle riflessioni stesse di Maritain in proposito come “filosofo-cristiano” sia espressione tutt'altro che ossimorica, ma al contrario in grado di comporre “in esercizio” due specificazioni distinte grazie all'autentico interesse che si ha in ognuna di esse.

In premessa, sullo sfondo della dottrina sulle beatitudini di Tommaso, che questo convegno vuole ampiamente rivisitare e rilanciare nelle sue potenzialità per l'oggi, richiamiamo semplicemente un brevissimo testo di Tommaso.

<sup>1</sup> Cfr. indice tematico nel vol. 17 di J. e R. Maritain, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires/Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse/Paris 1982-2007 (abbr.: *Œuvres* con indicazione del vol.). Mentre lì sono indicati tutti i riferimenti, qui di seguito mostriamo semplicemente tutte le opere (ordinate cronologicamente) in cui si affronta il tema, anche se da noi ne saranno utilizzate esemplificativamente poche: EP = *Éléments de philosophie. 1. Introduction générale à la philosophie* (1920), in *Œuvres* 2; RI = *Réflexions sur l'intelligence* (1924), in *Œuvres* 3; DS = *Distinguer pour unir ou Les Degrés du Savoir* (1932), in *Œuvres* 4; SLE = *Sept Leçons sur l'Être* (1934), in *Œuvres* 5; BerTh = *De Bergson à saint Thomas* (1944), in *Œuvres* 8; J = *Pour la justice* (1945), in *Œuvres* 8; PBC = *La personne et le bien commun* (1947), in *Œuvres* 9; NL = *Neuf Leçons sur les notions premières de philosophie morale* (1951), in *Œuvres* 9; E-A = *Études – articles* (1952-1959), in *Œuvres* 10; PM = *La Philosophie Morale* (19), in *Œuvres* 11; GHJ = *De la Grâce et de l'Humanité de Jésus* (1967), in *Œuvres* 12; AE = *Approches sans entraves* (1973), in *Œuvres* 13; MAG = *Man's Approach to God* (1960), in *Œuvres* 16.

Egli appoggiandosi questa volta non all'autorità dei Vangeli delle beatitudini (Mt 5, 3-12; Lc 6, 21-23), ma del Salmo 118, 1,<sup>2</sup> scrive:

Alcuni ricevono in questa vita denominazione di beati o per la loro speranza di acquistare la beatitudine nella vita futura [...] oppure per una *qualche partecipazione* della beatitudine in forza di un possesso parziale del sommo bene.<sup>3</sup>

Queste ultime parole paiono indicare due cose:

a) la santità cristiana (*Beato l'uomo di integra condotta...* cui si riferisce il Salmo) di chi vive nella speranza nella visione beatifica, e quindi i suoi *habitus boni*, cioè le virtù, *et alia eis coniuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus*.<sup>4</sup> Più precisamente, come sappiamo, Tommaso poi definirà questo *coniunctum* o *adiunctum* della virtù che è la beatitudine come «un inizio imperfetto della futura beatitudine in atto nei santi»;<sup>5</sup>

b) altre partecipazioni a questa santità o beatitudine, che potrebbero anche comprendere la sapienza o meglio le sapienze filosofica e teologica. Infatti, pur essendo la «perfezione ultima dell'uomo... conoscenza di qualcosa che è al di sopra dell'intelletto umano», e quindi «non consistente nell'esercizio delle scienze speculative», tuttavia in questo esercizio sapienziale «si trova una certa partecipazione della vera e perfetta beatitudine».<sup>6</sup>

Entrambi queste due prospettive, santità di vita e speculazione della filosofia e della teologia, si potrebbero unificare in quella ricerca che Maritain chiama «sagesse de l'expérience contemplative par union d'amour».<sup>7</sup> Nella fedeltà al pensiero dell'Angelico, egli ricorderà: «...tant que Dieu n'est pas intuitivement vu *melior est amor Dei quam cognitio*».<sup>8</sup>

<sup>2</sup> S. Th., I-II, q. 5, a. 3, 1.

<sup>3</sup> *Ibid.* ad 1: «... beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom. VIII, spe salvi facti sumus, vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni fruitionem».

<sup>4</sup> S. Th., I-II, q. 55, intr.: «...primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis adiuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus».

<sup>5</sup> S. Th., I-II, q. 69, a. 2, c.: «...per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis».

<sup>6</sup> S. Th. I-II, q. 3, a. 6, c.: «...oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei quae sit supra intellectum humanum. [...] relinquitur quod ultima hominis beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. [...] ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis».

<sup>7</sup> PM, 368 (tr. it. Morcelliana, Brescia 1979, 96).

<sup>8</sup> E-A (*Le péché de l'ange*, 1956), 984.

Nella vita morale quale Tommaso d'Aquino la intende, cioè come *reditus* a Dio dell'uomo, le *beatitudines* si compongono con le *virtutes* infuse e naturali (tra le quali la sapienza filosofica) e i *dona* e i *fructus* dello Spirito. Possiamo osservare che in ciò Tommaso offre un profondo, organico senso unitario della vita umana, dove le eccellenze della natura trovano il loro compimento e nel contempo la propria trasfigurazione in ciò che l'uomo può riuscire a diventare nella dimensione della grazia. Ed è proprio il termine di “trasfigurazione” che Maritain utilizza volentieri.

### **La *Béatitude* ovvero la prerogativa di avere Dio stesso come fine dell'uomo** *Diversità delle “scuole”*

In una delle sue prime opere pubblicate dopo la conversione, riguardo al «problema del Fine ultimo dell'uomo», definito «problema capitale della Morale», Maritain distingue un po' didatticamente tre «scuole»:

a) L'aristotelico-tomistica che «insegna che l'intera vita morale dipende dalla tendenza al sommo Bene dell'uomo o alla beatitudine, e che l'oggetto nel quale consiste questa beatitudine è Dio, Dio che dobbiamo amare non per noi ma per lui (per il fatto stesso che Egli è il nostro fine *ultimo*, vale a dire voluto e amato per sé e per nessun altro fine».

b) Le svariate scuole (dall'edonismo all'utilitarismo, all'hegelismo e al sociologismo, al positivismo, alla scuola scozzese, a Schopenhauer fino a Nietzsche) accomunate dall'assegnare per fine ultimo all'uomo «qualcosa di creato», abbassandolo «al di sotto di sé stesso».

c) Infine quelle, espresse dagli Stoici, da Spinoza, da Kant che in un modo o nell'altro «assegnano quale fine ultimo all'uomo l'uomo stesso, e con ciò, pur apparendo divinizzare l'uomo, in realtà l'abbassano al di sotto di lui, come le scuole precedenti; perché la sua grandezza di uomo è avere per solo fine il Bene increato».<sup>9</sup>

#### ***Aristotelo-tomismo?***

Smentire l'alleanza Tommaso-Aristotele è impresa “disperata” (e non diciamo altro), ma non bisogna per questo sottoscrivere (come tante volte è stato fatto dai detrattori ma anche da chi si diceva tomista) una riduzione dell'etica tomistica alla sostanza di ciò che spesso con disprezzo viene chiamato naturalismo aristotelico. L'etica di Tommaso include come suo ingrediente quella di Aristotele ossia l'autorevolezza della sua filosofia, che per

<sup>9</sup> EP (*Éléments de philosophie*, 1920), 260-261.

Tommaso è un sapere serio, da prendere sul serio, e che, come nel nostro caso specifico, è pur capace di indicare, almeno nella loro correttezza formale e la prerogativa della beatitudine di Dio (Pensiero di Pensiero), e la felicità dell'uomo che, nel compiere le potenzialità della sua natura, di questa beatitudine divina è in certo senso immagine, analogia, quando nella conoscenza metafisica abbraccia la totalità). Ma includendo nel suo discorso di teologo la filosofia e mantenendo nei suoi confronti il massimo rispetto per la sua autonomia, Tommaso nondimeno (per usare il felice verbo maritainiano) la trasfigura e le conferisce un senso molto diverso. E ciò vale anche in specifico per la sua etica che non risulta semplicemente aristotelica, ma perfettamente cristiana nella trasfigurazione della morale aristotelica che attua.

### Articolazione delle sapienze

Ci sembra che Maritain abbia ben sottolineato la novità di questo carattere, per esempio, nelle pagine della sua *Philosophie morale* (1960). Il senso dell'integrazione di virtù morali o naturali, virtù infuse, beatitudini, doni e frutti spirituali che ritroviamo, in un'articolazione molto ben riuscita, nella morale come *reditus* di Tommaso è individuato da Maritain come patrimonio comune dell'epoca medioevale, nella quale si assiste a «un long effort pour articuler l'une à l'autre la sagesse divine et la sagesse humaine, reconnaître et établir l'ordre et la hiérarchie des sagesse». <sup>10</sup> Uno sforzo che è pervenuto, come abbiamo detto e come in questo convegno ci stiamo dicendo con molta ricchezza di osservazioni, a una sintesi particolarmente riuscita nella teologia di Tommaso, compromessa poi con l'imporsi, nella modernità, di altre esigenze che non hanno saputo trovare la loro unificazione.

Ma – dice Maritain – «Il reste que la chrétienté médiévale a su l'ordre de la sagesse, sagesse de l'expérience contemplative par union d'amour, sagesse théologique, sagesse philosophique. Elle a été dominée par cette loi du *mouvement de descente* de la suprême sagesse». Principio dominante, che Maritain chiama anche «loi de l'Incarnation» ed esprime con le parole di Tommaso:

In mysterio [autem] incarnationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi praeexistentis, in Deum.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> PM, 368 (tr. it., 96).

<sup>11</sup> S. Th. III, 34, 1, ad 1.

E quindi

L'eroismo morale al quale siamo veramente chiamati [...] Si raggiunge con la forza di un altro che scende in noi e ci riempie della sua pienezza, e mediante un amore per lui che nel seno stesso della nostra debolezza fa cadere ogni ostacolo sulla via del suo amore.<sup>12</sup>

### «L'étrange nouveauté»

Anche se Maritain aveva parlato di un asse Aristotele-Tommaso, che è un asse valido per tanti aspetti, e soprattutto per indicare come la filosofia sia in grado di vedere nella conoscenza di Dio l'attuarsi più alto dello spirito umano, è necessario riconoscere con molta lucidità e coraggio l'impatto (questa è la parola usata da Maritain) del cristianesimo, della sua novità, sulla filosofia, in particolare sulla filosofia morale. Questa novità («étrange nouveauté»), non filosoficamente immaginabile, è rappresentata proprio dal contenuto che la rivelazione cristiana conferisce alla beatitudine. Così è sottolineata questa beatitudine tanto diversa da quella dei filosofi pre-cristiani:

È stata una strana novità apprendere che il Fine ultimo della vita umana – non soltanto come supremo Valore buono in sé e per sé, ma come supremo Oggetto il cui possesso costituisce la felicità dell'uomo – è Dio stesso, il Bene infinito, l'Essere per sé sussistente. Dio nella sua vita intima, la Gloria increata stessa, è il termine in cui il nostro appetito di felicità sarà soddisfatto oltre misura. La trascendenza del Fine ultimo è qui affermata in modo incomparabilmente più decisivo che in Platone: trascendenza infinita – e che noi siano chiamati a raggiungere – di un Dio personale che ha fatto il mondo dal nulla, che nessun concetto può circoscrivere e nessuna creatura può comprendere, Sé infinito sommanente perfetto, indipendente e libero e che è l'oceano senza limiti dell'essere, dell'intellezione, dell'amore e della bontà.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> PM, 369 (tr. it., 96-97).

<sup>13</sup> PM, tr. it., 97-98 (fr. 370): «Ç'a été une étrange nouveauté d'apprendre que la Fin dernière de la vie humaine, – non seulement comme Valeur bonne en soi et pour soi, mais comme suprême Objet dont la possession constitue le Bonheur de l'homme – est Dieu lui-même, le Bien infini, l'Être subsistant par soi. Dieu dans sa vie intime, la Gloire créée elle-même est le terme en lequel notre appétit du bonheur sera satisfait outre mesure. La transcendance de la Fin dernière est affirmée là d'une manière incomparablement plus décisive que chez Platon: transcendance infinie – et que nous sommes appelés à joindre – d'un Dieu personnel qui a fait le monde de rien, qu'aucun concept ne peut circonscrire et qu'aucune créature ne peut comprendre, Soi infini souverainement parfait, indépendant et libre, et qui est l'océan sans bornes de l'être, de l'intellection, de l'amour et de la bonté».

Maritain parla di un concetto di felicità «di colpo trasfigurato». La felicità dei filosofi diventa quella beatitudine così descritta dalla consapevolezza di Paolo con le parole di Isaia: «Quello che occhio non vide e orecchio non udì, e in mente d'uomo non venne; quello che Iddio preparò per coloro che lo amano» (1 Cor 2,9).

Questa beatitudine «non è affatto un dato della ragione o della filosofia, è un dato della fede cristiana», la ragione anzi – dice Maritain – «avrebbe tutti i motivi di farci dubitare di questa possibilità». <sup>14</sup> Nonostante la nostra fame di felicità, nonostante «il nostro fare della *pursuit of happiness* uno dei nostri diritti fondamentali», «l'esistenza che sperimentiamo arreca troppe smentite a una tale credenza».

Molto efficacemente il filosofo francese, dopo aver detto che ci sono due cose che la nostra natura non ha la *forza* di credere – la morte che vediamo e la felicità perfetta che non vediamo –, ricorda le parole che Cristo sulla croce rivolge al buon Ladrone moribondo: «Io ti dico, oggi sarai con me in Paradiso». E questo mi pare voglia sottolineare la paradossalità e insieme la nitidità della beatitudine cristiana, nei confronti delle attese di felicità che la natura e la filosofia che la interpreta sono in grado di elaborare.

«Fenomeno unico nella storia dell'umanità», l'impatto del cristianesimo (e anche uno storico obiettivo potrebbe rilevarlo) – afferma Maritain – «ha prodotto una sorta di trasmutazione (*transmutation*) di valori etici [...] e di conseguenza ha trasformato le prospettive della filosofia morale». La trasfigurazione dell'etica è recepita da Maritain come filosofo, anche se «è dovuta all'influenza di un fattore religioso, esterno alla filosofia come tale». <sup>15</sup>

Due cose sono rimarcate da Maritain:

1) La felicità cui è chiamato l'uomo per la fede è il possesso o visione intuitiva di Dio, unione immediata e trasformante con il Fine ultimo dell'intera creazione; questa unione senza distanza (che per la natura sarebbe infinita) con il «Fine ultimo assoluto, buono in sé e per sé» costituisce «il Fine ultimo soggettivo dell'essere umano, il suo compimento finale, la sua perfetta ed eterna felicità».

2) Questa felicità «non è dovuta alla natura», è di «ordine soprannaturale», «è il dono di grazia per eccellenza». Senza questa grazia, «il Fine ultimo soggettivo, o relativo al soggetto creato» della vita umana «sarebbe tutto ciò che si potrebbe volere, intendo dire – scrive il filosofo – tutto ciò che la filosofia e la teologia possono più o meno verosimilmente concepire, non sarebbe

<sup>14</sup> PM, 370-371 (tr. it., 98).

<sup>15</sup> PM, 369 (tr. it., 97).

Dio posseduto». Dio sarebbe il Fine ultimo assoluto al quale l'uomo come ogni altra creatura deve un amore «par-dessus tout»; tra il Bene trascendente e la felicità dell'essere umano «in tale caso ci sarebbe una distanza, un abisso infinito». Aristotele aveva proprio mancato questa distinzione tra il Bene e la felicità (forse si potrebbe parlare di cortocircuito): occorre, sembra dire Maritain, questa distinzione per poter capire quanto non fosse di natura, ma di grazia, che il fine ultimo soggettivo dell'uomo potesse coincidere con il possesso del Bene assoluto stesso.

«Di fatto, e per la libera e gratuita sovrabbondanza di generosità divina, la separazione, lo sfaldamento (*clivage*) ... tra Fine ultimo assoluto e fine ultimo soggettivo non esiste per l'uomo». Tuttavia in questa «union», «coïncidence», sussiste la distinzione tra fine soggettivo o beatitudine e Dio stesso o Fine ultimo assoluto («tra la pienezza soprannaturale nella quale si compie il soggetto umano, con la gioia senza fine che gli è congiunta, e l'Essenza divina, il Bene sussistente la cui visione rende beato il soggetto umano»).

E così «è per l'amore di questo Bene sussistente amato più di ogni cosa, più del soggetto umano e più della sua felicità, è per l'amore del Fine ultimo assoluto che l'uomo vuole la beatitudine nella quale il suo proprio essere è divinamente perfetto».

### **Amare il Bene più della felicità**

Ciò che il cristianesimo, il suo impatto sul pensiero morale, produce è la dissociazione di Bene e felicità. «La nozione di bene in sé e per sé nella linea morale non si rapporta più unicamente al *bonum honestum* ..., ma a un suo sommo archetipo in un Bene sussistente che è una Personalità viva...», e allora «la riflessione morale comprende ora decisamente ed esplicitamente che il Bene è cosa diversa dalla felicità e che la prima domanda e la prima condizione della rettitudine morale è di amare il Bene più della felicità».

Nella prospettiva dell'etica cristiana, per Maritain, bisogna dunque ben distinguere tre cose:<sup>16</sup>

- Il Fine ultimo assoluto, cioè Dio nella sua bontà e amabilità infinite;
- Il fine ultimo soggettivo, nella sua essenza, cioè la visione di Dio mediante cui l'essere umano, soprannaturalmente perfezionato, si divinizza, conoscendo Dio nella sua essenza (Dio si lascia conoscere dall'uomo come lui stesso si conosce);

<sup>16</sup> Cfr. PM, 374 (tr. it., 100).

- Il fine ultimo soggettivo nel suo espandersi e nel suo sovraeffluvio: il perfetto appagamento dell'uomo nell'amore di Dio posseduto, l'*intra in gaudium Domini tui* (Mt 25,21).

Poi aggiunge:

Il desiderio della seconda cosa è inseparabile dall'amore della prima; il desiderio della terza inseparabile dal desiderio della seconda. Ma il desiderio della seconda e il desiderio della terza esistono per amore della prima. La beatitudine è amata, ma Dio è amato di più.<sup>17</sup>

### **Morale del Bene divino sommamente amato**

L'amore naturale dell'essere umano per se stesso, non è tolto, ma cede il primo posto a quello per Dio, si porta alla Personalità increata «con la quale la persona umana è in relazione diretta al di sopra di tutte le cose del mondo». Volere Dio più del nostro bene «è possibile, e persino, in un certo senso facile, poiché, secondo la fede cristiana, egli è nostro amico».<sup>18</sup> E conclude: «La morale cristiana è una morale della beatitudine, ma prima di tutto e soprattutto è una morale del Bene divino sommamente amato».<sup>19</sup>

Se la teologia, aggiunge Maritain, ha le idee chiare in proposito, non così la predicazione popolare, spesso portata «a mettere l'accento prima di tutto, se non proprio esclusivamente, sulle gioie della ricompensa e i dolori del castigo».<sup>20</sup>

Ma il danno di tale accentuazione il Maritain lo vede per l'intelligenza filosofica. Kant stesso, al seguito di altri, ebbe a immaginare «che la morale cristiana tradizionale (fino a che non sia riesaminata dalla Ragione Pura) sia una morale della felicità egoistica e di interesse personale sublimati, dove solo per amore di se stessi e del piacere eterno, alla qual cosa tutto il resto è subordinato, l'anima ama l'Autore di ogni bene e si sforza di praticare i suoi precetti, il che equivale in verità a concepire il cristianesimo sul modello dei culti idolatri che esso ha rovesciati».

Il cristianesimo rivela all'animo umano «un nuovo ordine nell'essere», «l'ordine della grazia e delle realtà soprannaturali» essenzialmente distinto dall'«ordine della natura», dove «soprannaturale»<sup>21</sup> significa «partecipazione a ciò che è propriamente divino, alla stessa vita intima di Dio, qualcosa ...

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> PM, 375 (tr. it., 101).

<sup>19</sup> PM, 376 (tr. it., 101).

<sup>20</sup> PM, 376 (tr. it., 101).

<sup>21</sup> PM, 377 (tr. it., 102).

che è al di sopra delle possibilità di ogni natura creata considerata nelle sue forze, e che non è *dovuto* alla natura, ma dipende dalla libera e gratuita comunicazione divina».

Il concetto di natura subisce un cambiamento, si apre per così dire ... si schiude nella grazia, si “perfeziona” si compie per mezzo della grazia, che non si aggiunge semplicemente ad essa come un frontone su un monumento, ma che la penetra nelle sue più intime profondità...» e finisce per valorizzare la natura «nel suo proprio ordine e nell’ambito delle sue stesse attività proprie».<sup>22</sup>

A questo proposito considera le tre virtù teologali, che ovviamente non figurano tra quelle aristoteliche, che erano «disposizioni interiori – adesione dell’intelletto a un oggetto che non è visto, fiducia in uno più potente di sé, amore – che nell’ordine puramente umano erano troppo umili per costituire delle virtù», e che Paolo, «per singolare rovesciamento dei valori, ha fatto passare al di sopra delle potenti virtù cardinali». «Il loro oggetto è il Dio trascendente, il Bene divino al quale uniscono l’anima». Per l’etica cristiana esse sono superiori, senza soppiantarle, alle le virtù morali enumerate dai filosofi. Oltre le virtù teologali, altre «energie soprannaturali» entrano a far parte della vita morale. La grazia, secondo l’insegnamento di Padri e teologi, produce nell’anima anche «virtù morali soprannaturali o infuse». Qui ci stanno anche le beatitudini, che come tali Maritain non nomina. Tratta invece dei doni: «capacità ancora che l’anima riceve dalla grazia e che sono i doni dello Spirito santo enumerati da Isaia: essi portano le virtù teologali ad uno stato per così dire sperimentale e, come una tastiera in noi toccata dall’ispirazione divina, danno all’uomo (soprattutto il dono della sapienza, il più elevato tra di essi) di entrare fin da quaggiù in una pregustazione della vita eterna, in altri termini: nella esperienza contemplativa mediante un’unione di amore». In rapporto a questa contemplazione delle cose divine nell’etica cristiana le virtù morali rappresentano dei mezzi. Maritain a questo proposito cita Tommaso, che pone la prudenza al servizio della sapienza. Ecco il testo per esteso:<sup>23</sup>

Ad primum ergo dicendum quod, cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod pru-

<sup>22</sup> PM, 377(tr. it., 103).

<sup>23</sup> I-II, q. 66, a. 5, ad 1 (tr. it.: «È impossibile che la prudenza sia una virtù più grande della sapienza, dal momento che la prudenza ha per oggetto le realtà umane e la sapienza la causa suprema; «a meno che l’uomo, come nota Aristotele, non sia la più grande realtà esistente nell’universo». Perciò bisogna convenire con lui che la prudenza non comanda anche alla sapienza, ma si verifica piuttosto il contrario; poiché al dire di

dentia sit maior virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI Ethic., maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo. Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur, ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

E conclude il filosofo francese: «È così che nella vita morale dell'uomo il Cristianesimo ha sospeso l'ordine morale al sovra-morale».

### **L'errore di ricalcare la felicità naturale sulla beatitudine soprannaturale**

Altrove il filosofo mette in guardia di non ricalcare sulla beatitudine soprannaturale la felicità naturale. Ossia di non ritenere che quella beatitudine sia confondibile con quella filosofica. È un compito del filosofo cristiano capire e far capire quanto questa differenza correttamente concepita possa giovare alla filosofia stessa.

Tra modalità di gioia secondo l'ordine naturale e modalità di gioia secondo l'ordine soprannaturale c'è indubbiamente analogia. Ma – Maritain sottolinea nella *Considération n° 2* di un *Essai de ré-interpretation des positions thomistes* – «c'est d'une manière structurellement différente que l'entrée en possession de la fin dernière a lieu dans les deux cas».<sup>24</sup>

E quindi stigmatizza come *une faute considérable* confondere l'idea che filosoficamente ci possiamo formare della felicità naturale finale della creatura intelligente con l'idea teologica della beatitudine soprannaturale. In altri termini occorre non trasformare il rapporto analogico in sovrapposizione, perché ciò significherebbe:

Misconoscere i privilegi unici della visione beatifica e nel medesimo tempo falsare le strutture dell'essere naturale, come se contemplazione

San Paolo «l'uomo spirituale giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno». Infatti la prudenza non ha il compito di intromettersi nelle realtà supreme, oggetto della sapienza, ma comanda quanto è preordinato alla sapienza, cioè le vie per cui l'uomo deve raggiungere la sapienza. Perciò in questo troviamo che la prudenza, o la politica, è al servizio della sapienza: infatti introduce ad essa preparandole la via, come fa l'usciera col suo re»).

<sup>24</sup> *Le péché de l'ange*, Revue thomiste 56, 2 (1956) 197-239 (*Œuvres*, 10, in part. 983-984).

naturale di Dio procurasse la felicità naturale finale nello stesso modo in cui la visione procura la beatitudine soprannaturale.<sup>25</sup>

In definitiva, la contemplazione o conoscenza naturale di Dio, sia dell'angelo sia dell'uomo, da sola non è una conoscenza *sufficiente* «à faire entrer la créature intelligente en jouissance de sa félicité finale d'ordre naturel».

Insufficiente, perché resta a una distanza infinita dalla visione dell'essenza divina e resta incapace – aggiungiamo noi, in conclusione – di quell'eroismo di grazia che sono le beatitudini prospettate dal Vangelo, espressioni nel credente del desiderio di vedere e godere Dio in se stesso, che solo la fede può accendere e alimentare. *Unicamente* nella visione soprannaturale è procurata una conoscenza sufficiente alla beatitudine, perché è conoscenza che «deifica la creatura facendole possedere Dio, vedere Dio come Egli si vede».

<sup>25</sup> *Ibid.*, 983: «méconnaître les privilèges uniques de la vision béatifique et fausser en même temps les structures de l'ordre naturel, comme si la contemplation naturelle de Dieu procurait la félicité naturelle finale de la même façon que la vision procure la béatitude surnaturelle».

# THE BEATITUDES, PRUDENCE (ACQUIRED AND INFUSED), ARISTOTLE, AND AQUINAS<sup>1</sup>

■ KEVIN L. FLANNERY, S.J.

The task given to me by the Academy is to address the topic, “The beatitudes and the Aristotelian virtues”. Given, however, that, according to St. Thomas, beatitudes are the acts of virtues – or, more precisely, of the infused virtues – in order to understand the relationship between the beatitudes and the Aristotelian virtues, one must first understand the relationship between the infused virtues and their Aristotelian counterparts, the acquired virtues.<sup>2</sup> And, since the beatitudes are associated with those who have reached a certain level of moral perfection, it also make sense to consider primarily the virtue of φρόνησις – or ‘prudence’, as I shall translate it – the Aristotelian virtue that governs the practical realm and has a counterpart, infused prudence, in the realm of grace, where we find also the beatitudes.<sup>3</sup>

## I. Prudence according to Aristotle

Prudence, according to Aristotle, is not a moral virtue but rather an intellectual one, although it is inextricably linked to the moral virtues. Says Aristotle: “Prudence is conjoined with moral virtue, and the latter with prudence since the principles of prudence are in accordance with the moral virtues and rightness of the moral virtues is in accordance with prudence” [EN 10.8.1178a16-19].<sup>4</sup>

<sup>1</sup> I am greatly indebted to Fr. Stephen Brock for comments on an earlier draft of this paper.

<sup>2</sup> ST 1-2.62.1; see also ST 1-2.70.2, where the beatitudes are called *perfecta opera*, and ST 2-2.157.2 a 3, where they are called *actus virtutum*.

<sup>3</sup> The word φρόνησις is often translated ‘practical wisdom’; but, since the translations of Aristotle used by Thomas render φρόνησις as *prudentia*, I translate both – that is, φρόνησις and *prudentia* – as ‘prudence’. Similarly, Aristotle’s ἀρετή is often translated ‘excellence’; but, since the same Latin translations render ἀρετή as *virtus*, I use ‘virtue’ for both of these.

<sup>4</sup> In this essay, the abbreviation *EN* stands for Aristotle’s *Nicomachean Ethics*; *EE*, for his *Eudemian Ethics*; and *Pol.* for his *Politics*. *ST* stands for Thomas Aquinas’s *Summa theologiae*. The abbreviations of other Thomistic titles are taken from the list in Brian Davies and Eleonore Stump, edd, *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012), augmented by the abbreviation *Super Matt.* for the *Super Evangelium S. Matthaei lectura*.

Although prudence and moral virtue are bound together in this way, prudence, as an intellectual virtue, is the dominant partner in the relationship. This becomes apparent in considering the way in which prudence unifies the virtues. Aristotle acknowledges that both children and non-human animals might possess natural dispositions [φυσικαὶ ἕξεις – *EN* 6.13.1144b8–9] corresponding to certain moral virtues; but, without intellect, or at least without a developed intellect, these dispositions become harmful [*EN* 6.13.1144b9]. Reason (in this case, prudence) understands, for instance, that genuine courage pursues the mean between cowardice and rash disregard of danger; a man, however, who is naturally disposed toward courageous acts but not yet possessed of the corresponding moral virtue will tend toward rashness rather than the intelligent confrontation of danger. Similarly, the altruism of the man who has the moral virtue of liberality will be in accordance with reason: he will be neither mean nor prodigal [*EN* 4.1.1119b27–28]; but the natural disposition towards liberality, left on its own, will tend towards prodigality. Prudence can be said to command or to “give orders” [*EN* 6.13.1145a11; *EE* 8.3.1249b14–23]; it gives them to the lower dispositions which have been turned – or, hopefully, will be turned – toward the reasonable means of the various moral virtues.

The close relationship between prudence and the moral virtues is not the sort of relationship that can be set temporarily aside, for the respective natures of prudence and the moral virtues are bound up with one another in a way that prevents this. One does not truly perform a virtuous act unless one performs it as the virtuous (or prudent) man would perform it, and being prudent means making choices to perform virtuous acts. The prudent man chooses to perform acts that go toward the ends of the moral virtues; he does not, however, directly choose those ends. He finds himself making choices with respect to them because – in his progress towards prudence or toward greater prudence – he has performed acts that allowed him to acquire the habits which are the moral virtues. It is these acquired virtues, because of their effect upon the appetitive faculties, that place before him the good ends, even though their presence as moral virtues depends upon sound choices in accordance with prudence. So, it is clear, says Aristotle, that “choice will not be right without prudence nor prudence without virtue, for the one [virtue] looks to the end and the other [prudence] makes us to do what leads to that end” [*EN* 6.13.1145a4–6].

One cannot claim to have chosen prudently to perform an immoral act since the performance of the immoral act is itself proof that one is not prudent or, at least, not wholly prudent [*EN* 6.5.1140b20–25; *EE* 8.1.1246b12–32]. This is, however, possible in the crafts. A sculptor, for instance, demonstrates mastery of his craft by deliberately violating its rules, in order,

for instance, to teach students how not to sculpt. For this reason, say Aristotle, although one can say that a craftsman is skilled at his craft, one cannot say the same of the moral agent: i.e., that he is *skilled* at morality. In the crafts, the agent stands over his product: it is quite independent of himself; he is its master. If he deliberately turns out a bad piece, he is not blamed; on the contrary, this is evidence of his mastery, his skill. But the moral agent's immediate object is himself: if he does deliberately something that violates morality, he shows himself to be less moral and to lack prudence.

This helps us to understand a passage in *EN* 6.5 that is sometimes invoked as evidence of the “selfishness” of Aristotelian prudence. In a standard translation of the passage, the Revised Oxford Translation, Aristotle would be saying the following:

Now it is thought to be a mark of a man of prudence to be able to deliberate well about what is good and expedient for himself, not in some particular respect, e.g. about what sorts of thing conduce to health or to strength, but about what sorts of thing conduce to the good life in general [*EN* 6.5.1140a25–28].<sup>5</sup>

The fact that the contrast here is not between the man's deliberating well about what is good for himself and what is good for others but rather between deliberating well regarding particular sectors of life and “life in general,” already suggests that the Greek corresponding to the words “able to deliberate well about what is good and expedient for himself” are not part of a commendation of selfishness. Indeed, later in the same chapter, Aristotle says that Pericles and other such statesmen are called prudent in as much as they are concerned with that which is good for man in general.<sup>6</sup> The idea is rather that, as we have seen, prudence in its central sense concerns the moral agent himself – his moral character – which is directed toward the promotion of well living in general, not toward any particular sector of well living.

Even if one is not engaged in the sort of activity that occupied Pericles, one can be prudent in the proper sense if one makes good choices not just with respect to one's particular vocation (navigation, for instance) but also with respect to one's life in general. Indeed, even prudence directed toward the common good – what we might call political prudence – is a particular

<sup>5</sup> δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλω. The Revised Oxford Translation actually gives “of a man of practical wisdom” for φρονίμου; for reasons of consistency, I have changed this here (as in other places) to “man of prudence”.

<sup>6</sup> *EN* 6.5.1140b7–11; see also *EN* 6.9.1142b28–31 and *Pol.* 3.4.1277a14–16.

vocation. Just as, in order to be called prudent in the proper sense, the morally upright navigator or philosopher must be *personally* prudent (that is, about the way personally he lives his life), so also must be the governor (or governors) of the city.

Aristotle is manifestly skeptical about the existence of a single good, attainable by man: see *EN* 1.6.1096b32–35 and 1.7.1098a7–18.<sup>7</sup> When he speaks about the end that gives sense to human lives, it is always the end that gives sense to individual *ways* of life. In book ten of the *Nicomachean Ethics*, the way of life proper to the philosopher is held up as that which is in accordance with the highest excellence [*EN* 10.7.1177a12–18]. But it is still one way among many. This too is part of his insistence that being prudent and moral is a personal matter, having to do with “what is good and expedient” for oneself.<sup>8</sup>

This interpretation is confirmed by what immediately follows the passage the translation of which we considered just above (*EN* 6.5.1140a25–28). That is, Aristotle goes on immediately to say: “A sign of this is the fact that we call men prudent in some respect when they have reasoned well with respect to some noble end, of which there is no craft” [*EN* 6.5.1140a28–30]. The point of the last phrase (“of which there is no craft”) is the one we have seen in Aristotle’s explanation of why one cannot *prudently* choose to violate prudence. A few lines later, he says that prudence cannot be a craft, since “the genus of action is other than that of making”: by ‘action’ here, he means human action, such as, qua human action, has a bearing upon a person’s moral character. “What remains, therefore, is that

<sup>7</sup> In the former passage, he suggests that, even if there is a single good, it is not attainable by man: εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἓν τι τὸ κοινῇ κατηγοροῦ μενον ἀγαθὸν ἢ χωριστὸν αὐτό τι καθ’ αὐτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπων: νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται [*EN* 1.6.1096b32–35].

<sup>8</sup> We all seek happiness [εὐδαιμονία, Latin *beatitudo*], says Aristotle, although it means something different for different individuals. Regarding the highest good, Aristotle says at *EN* 1.4.1095a17–22: “Verbally there is a good deal of agreement, for both the masses and the gifted say that it is happiness, and they assume that living well and functioning well are the same thing as being happy. Regarding what happiness *is*, however, they differ, and the masses do not offer the same account as the wise.” Eventually, in *EN* 10.7 (1177a12–18), Aristotle will say that the most perfect happiness can be found in philosophical contemplation; but he certainly does not hold that all people seek this as their happiness (their ultimate end). On this general issue, see Kevin L. Flannery, “Ultimate ends and incommensurable lives in Aristotle,” in *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and critics*, ed. Lawrence S. Cunningham (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008), 227–50.

[prudence] is a true practical disposition informed by reason regarding the things that are good or bad for man. For the end of a making is other than itself, but that of an action would not be, for good action is itself its end” [EN 6.5.1140b4–7]. To cultivate prudence is to form oneself, although invariably this formation will be to the benefit of others (one’s city, one’s family, one’s country, etc.).

The passage about the mark of the man of prudence might, therefore, be translated somewhat differently from the above, as follows:

Now it is thought to be a mark of a man of prudence to be able to deliberate well about what is good with respect to himself and expedient, not in some particular respect, e.g. about what sorts of thing conduce to health or to strength, but about what sorts of thing conduce to the good life in general.

Virtue does have immediately to do with the agent himself but this does not entail that one acts prudently by being self-centered or by behaving selfishly.

I would make one last point before moving on to Thomas Aquinas; it is a point that, as we shall see, has to do with the beatitudes. Aristotle insists that prudence is a human virtue; but he also acknowledges that it has a certain relationship with that which is above the human. At the beginning of book seven of the *Nicomachean Ethics*, he speaks of a virtue “which is above us: something heroic and divine” [EN 7.1.1145a19–20]. This rather mysterious “heroic virtue” is distinct from the other major intellectual virtue, wisdom [σοφία], for, like prudence and the moral virtues, it pertains to the practical sphere. Although it is above the human, it does in some way *pertain* to humans. He contrasts it with bestiality, a vice that brings men below the human state, although it is still humans who are brought so low. A parallel thing can be said of heroic virtue. It brings men above the human state, although it is still men who are so brought (see EN 7.1.1145a20–27).

Aristotle makes a related point in the first book of the *Eudemian Ethics*, although there he is concerned not about virtue but about beatitude: εὐδαιμονία. “It is agreed that [beatitude] is the greatest and the best of the human goods,” he writes; “we say ‘human’, however, because it could be that there is a beatitude of some other more noble being, such as a god” [EE 1.7.1217a22–24]. It is unlikely that St. Aquinas knew this chapter, although, as we shall see, he does recognize that the Philosopher knew something of a certain supernatural beatitude.

## II. Thomas Aquinas’s understanding of prudence: like and unlike Aristotle’s

In the previous section, one factor in Aristotle’s understanding of prudence was identified as fundamental: the intrinsic relationship between prudence itself

and the acts that it counsels or commands to be performed as ordered toward the moral good. From this controlling principle, as we have seen, one can derive the thesis that no virtue is a genuinely moral virtue unless its possessor is prudent and no person is truly prudent unless he possesses the moral virtues.<sup>9</sup>

This tightly wrought assembly of ideas is certainly to be found in Thomas Aquinas's presentation of prudence. In one of the earliest mentions of that virtue in the *Summa theologiae* (ST 1-2.57.4), he maintains that prudence is a virtue distinct from craft, stating tersely in a single-sentence *sed contra* that, whatever the objections might claim, "the Philosopher distinguishes prudence from craft in the sixth book of the *Nicomachean Ethics*". He goes on then to cite the *Metaphysics* for the distinction we have already seen between action and making – that is, between human acts that issue from prudence and the products that issue from crafts – and to argue that more praised is the craftsman who errs [peccat] willingly than the one who errs [peccat] against his will, whereas it is more contrary to prudence for one to err [peccat] willingly than to do so against one's will, since rectitude of the will is of the very nature of prudence, but not of craft [ST 1-2.57.4c].

Thomas does not explicitly cite here *Nicomachean Ethics* 6.5 (1140b20-25) (the passage about the craftsman who errs willingly), no doubt because it was already mentioned in the *sed contra*.<sup>10</sup>

And there are other indications that Thomas wishes to adopt a markedly Aristotelian approach in his treatment of the virtues quite generally. His article on "whether virtue has been suitably defined" (ST 1-2.55.4) concerns Augustine's definition: "Virtue is a good quality of the mind, by which one lives correctly, of which no one makes ill use, which God works in us, without us". He appears at first to accept this definition enthusiastically, saying that it "perfectly captures the whole essence of virtue," but he immediately suggests a couple of adjustments. Instead of the 'quality' (as in "good quality of the mind"), he would use the more Aristotelian term 'habit,' and he notes that, if the definition is to hold of the acquired virtues, that last bit about God's exclusive active role must be omitted. He appears to accept Augustine's idea that the subject of a virtue is the mind, although, in the very next

<sup>9</sup> There is a side issue, having to do with the Aristotelian virtues such as magnificence, that would be distracting to treat at any length here. To have the virtue of magnificence, one must have considerable wealth; and yet a person of modest means can be prudent. Thomas treats this issue at ST 1-2.65.1 ad 1 (which is also a response to obi. 2); his position is basically that even a person of modest means can have the virtue of magnificence in potency.

<sup>10</sup> On the craft/moral action distinction, see also ST 1-2.65.1 ad 4.

article (*ST* 1-2.56.1), he argues that the subject of a virtue is actually a power of the soul – which is not only a more Aristotelian position but also more accurate since the moral virtues adhere not to the intellectual but to the appetitive powers of the soul.<sup>11</sup>

But just as important in the present context are the differences between Aristotle and Thomas with respect to the virtues. Some of these differences obviously have to do with the distinction between the acquired virtues and their infused counterparts. These have to do primarily with the ends pursued by either set: the acquired virtues going towards human beatitude, the infused virtues towards a supernatural end that is only made known to man by God.

But the differences are not limited to such ends. Speaking of the virtue of temperance, for instance, Thomas remarks as follows:

For instance, in the consumption of food, the rule established by human reason is that the health of the body ought not to be harmed and that the act of reason ought not to be impeded. According, however, to the rule of divine law, it is required that a man “chastise his body, and bring it into subjection” (1 Cor. 9:27) by abstinence regarding food, drink and such things. Thus it is apparent that infused and acquired temperance differ in species; the same reasoning applies to the other virtues [*ST* 1-2.63.4c].

As he puts it in another work, although the acquired and the infused virtues of temperance coincide with respect to matter (they both have to do with objects of the concupiscible appetites), they do not coincide “in the form of their effect or their act”.<sup>12</sup> That is a strong statement: the very form of what an infused virtue causes one to do is different from what the corresponding acquired virtue causes.

The question of differences between the acquired and the infused virtues becomes, however, more complicated and controversial when it comes to prudence. A key text in this regard is *ST* 2-2.47.13, which asks whether prudence can be in sinners. In answering this question, Thomas puts forward a threefold division regarding the term ‘prudence’. The first sector of the

<sup>11</sup> See also *ST* 1-2.56.6, where Thomas argues that the subject of a virtue might be the will.

<sup>12</sup> *QDVCom* 10 ad 8 and *ST* 1-2.69.3, where he puts forward related arguments with respect to the beatitudes themselves. See also *Super Sent.* 3.33.1.2.4 ad 2. In *ST* 1-2.63.4, Thomas says that the material side of the object comes from the type of things towards which a person’s acts might be directed: for temperance, things that delight; for courage, things that frighten, and so on. The formal side has to do with the mean to be sought, and this comes from reason.

division is in fact not about prudence at all since the end of the habit referred to is not a good but an apparent good. Someone, for instance, who embezzles funds skillfully and carefully might be called prudent, but the quality referred to is a false prudence since such a person is not morally virtuous and, as we have seen, according to both Aristotle and Thomas, genuine prudence is always conjoined to the moral virtues.

In the second sector of the division, Thomas speaks of a prudence that is “true” and is called thus “since it finds ways suitable for arriving at an end that is truly good [vere bonum],” although such prudence is imperfect for at least one of two reasons. The first would be because its end “is not the common end of the whole of human life [communis finis totius humanae vitae]” but rather some more particular concern, such as navigation. A ship’s pilot who knows how to avoid the shoals and to bring his ship intact through storms is properly called a prudent pilot, even though his prudence pertains to a limited field of concern. The second reason would be because the person possessed of prudence manages just one of its two activities: good counsel but not effective command (which is the “principal act” of prudence). As we have seen, prudence is an intellectual virtue, but its proper role is in the practical realm. Thus, it is possible for a person to *understand* what is the correct way of achieving certain ends but stop short of commanding either himself or others to do that which he knows should be done. This type of imperfect prudence, says Thomas, might occur also when the scope of concern is “the whole of human life” [de his quae pertinent ad totam vitam]. Thomas appears to have in mind here vices such as the one which Aristotle calls ἀκρασία: in Thomas’s language, incontinence (or *incontinentia*).<sup>13</sup>

The third sector in the division reads as follows:

The third prudence, which correctly counsels, judges and commands with respect to the good of the whole of life [ad bonum finem totius vitae], is both true and perfect. And this alone is called prudence simpliciter. This cannot be in sinners. The first prudence [false prudence] is *only* in sinners. But imperfect prudence is common both to good people and bad – especially that prudence which is imperfect on ac-

<sup>13</sup> See in *NE* 7.10.3 (§1457): “Non enim dicitur aliquis prudens ex hoc solum quod est sciens; sed ex hoc etiam quod est practicus, idest operativus. Dictum est enim supra in sexto [EN 6.10.1143a8], quod prudentia est praeceptiva opera et non solum consiliativa et iudicativa. Sed incontinens deficit ab eo quod sit practicus. Non enim operatur secundum rationem rectam. Prudens ergo non potest esse incontinens”. In *ST* 2-2.53.2c Thomas says that both *inconstantia* and *negligentia* can be considered species of *imprudencia* since in their case lacking is *praeceptum*, the proper act of prudence.

count of its interest in a particular end (for that which is imperfect because of the absence of the principal act of prudence is also present only in bad people).<sup>14</sup>

The question that has been asked regarding this division is, where within it are we to place acquired prudence? One answer is given by Angela Knobel, who insists that, when Thomas uses expressions like ‘the end of the whole of life’ [*finis totius vitae*], he is talking about the infused virtues:

The moral virtues that order man to the end *totius vitae* ... must be infused by God. These, Aquinas asserts, cannot exist apart from charity: “Insofar as they produce good works ordered to the ultimate supernatural end, they truly and perfectly have the character of virtue and cannot be acquired by human actions, but are infused by God. *Moral virtues of this kind cannot exist without charity*”.<sup>15</sup>

The quoted passage is from *ST* 1-2.65.2, which we shall examine more closely below;<sup>16</sup> but what is worthy of note at the moment is that the end of the whole of life is never mentioned in that article. It is Knobel who associates – even identifies – *ST* 1-2.65.2’s “ultimate supernatural end” [ultimum finem supernaturalem] with the “end of *totius vitae*”.<sup>17</sup>

This identification influences her interpretation of *ST* 2-2.47.13.<sup>18</sup> The first sector of the division, she says, identifies “a certain shrewdness, an ability

<sup>14</sup> “Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis” [*ST* 2-2.47.14c].

<sup>15</sup> Angela Knobel [née McKay], “Prudence and acquired moral virtue”, *Thomist* 69 (2005): 535-55 (emphasis Knobel’s).

<sup>16</sup> In the numbered translation given below, the passage corresponds to section (2). The Latin runs as follows: “Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt” [*ST* 1-2.65.2c].

<sup>17</sup> Knobel [née McKay], “Prudence and acquired moral virtue”, 547. Later, on the same page, Knobel again introduces the end of the whole of life into her exegesis of *ST* 1-2.65.2: “But the infused virtues order man to the end *totius vitae*, and man cannot reason correctly about those things ordered to this end unless he is first appropriately ordered to it through charity”. This remark pertains to what is labeled below as section (3) of *ST* 1-2.65.2c.

<sup>18</sup> Knobel discusses *ST* 2-2.47.13 also in Angela Knobel [née McKay], “Aquinas and the pagan virtues”, *International Philosophical Quarterly* 51 (2011): 339-54: see 351-52.

to achieve one's purposes, that is possessed by some of those who seek bad ends". The second sector identifies a type (or types) of prudence that is (are) true prudence, although, as she explains, it is "incomplete for one of two reasons". The first is that the end sought "is not the common end of the entire human life, but of some special activity". Prudence which is incomplete in this way can be possessed "by either the sinner or the just man". And she continues: "Prudence can be true but incomplete in a second way insofar as an individual is prudent enough to know the appropriate course of action, but lacks the principal act of prudence, command. This latter, says Aquinas, can only exist in sinners".<sup>19</sup> She does not mention the fact that this second type of prudence might, according to Thomas, occur when the scope of concern is "the whole of human life [de his quae pertinent ad totam vitam]".

Regarding the third sector of the division, she writes as follows:

Finally, Aquinas defines the third and highest form of prudence, prudence simpliciter, which cannot exist in sinners. This form of prudence is the prudence that takes counsel, judges, and commands rightly with respect to the *bonum finem totius vitae*. To possess this sort of prudence is to possess precisely what the sinner lacks: the rightly ordered affection for God, or charity, which is only bestowed with grace [550–51].

Within a couple of sentences of this last remark, Knobel betrays some doubt regarding this thesis, saying that "it is clear that [in *ST 2-2.47.13*] prudence simpliciter must be *closely tied to*, if not identical with, infused prudence".<sup>20</sup> But the whole of her interpretation is in support of the idea that the third sector of Thomas's division in *ST 2-2.47.13* is only about infused prudence.

But there are problems with this reading. First of all, it is apparent that, even if he does very much want to recognize non-Aristotelian virtues (the infused virtues), Thomas, as we have seen, is also inclined to couch his analyses of whatever type of virtue in Aristotelian terms – and in that vocabulary the expression *tota vita* does not make reference to a supernatural end. In his comment on the passage in the *Nicomachean Ethics*, where Aristotle draws the distinction between prudence simpliciter [ἀπλῶς] and prudence with respect to a particular end (that is, at *EN 6.9.1142b28-31*), Thomas says that Aristotle speaks there of one who "counsels well [simpliciter] regarding the end of the whole life" [bene consiliatur simpliciter ad finem totius vitae] and of another who "counsels correctly [recte] regarding some particular

<sup>19</sup> Knobel [née McKay], "Prudence and acquired moral virtue", 550.

<sup>20</sup> Knobel [née McKay], "Prudence and acquired moral virtue", 551 (emphasis added).

end”.<sup>21</sup> Employing very similar language, Thomas refers to this same Aristotelian passage at *ST* 2-2.51.2 obj.2: “ut dicitur VI Eth., non ad quendam particularem finem, sed ad communem finem totius vitae”.<sup>22</sup> Given that Thomas (obviously) does not hold that Aristotle’s prudence is infused, the language employed in the third sector of *ST* 2-2.47.13 (“...quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit...”) strongly suggests that Thomas does not exclude from that sector acquired prudence.

Secondly, Thomas certainly does not regard the prudence described in the third sector of the division as equivalent to (or identical with) prudence with respect to the whole of life.<sup>23</sup> For in the second sector of the division – that is, in the sector dealing with imperfect but not false prudence – and under the second reason why prudence might be imperfect (because, that is, the knowledge of what should be done does not issue in a command), he says that this type of prudence might occur when the scope of concern is “the whole of human life [de his quae pertinent ad totam vitam]”. Since, therefore, Knobel’s characterization of the prudence described in the third sector of *ST* 2-2.47.13 depends so much on that equivalence, her interpretation is seriously undermined.

What then about Thomas’s assertion in the third sector that the type of prudence spoken of there “cannot be in sinners”? For this seems to suggest that it depends upon grace and so must be supernatural (or infused). Well, in the first place, it is not at all apparent that pagans – who presumably do not have the infused virtues – need be termed “sinners”. In *ST* 2-2.23,7, Thomas acknowledges that even without charity true, although imperfect, virtue is possible.<sup>24</sup> But even if (as seems more likely) when Thomas speaks in *ST* 2-2.47.13 about non-sinners he means Christians in the state of grace, their being such does not impede their also having acquired prudence.

It would seem, then, that Thomas’s position is that the third type of prudence “is both true and perfect” simply because it is not the false prudence

<sup>21</sup> in *NE* 6.8.17 (§1233); the passage referred to is *EN* 6.9.1142b29-31: ἡ μὲν δὴ ἀπλῶς ἢ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσα, τίς δὲ ἢ πρὸς τι τέλος.

<sup>22</sup> See also *SCG* 3.144.4 (§3179), where he *contrasts* the *tota vita* of this terrestrial realm with the life of the blessed in heaven: “Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur”.

<sup>23</sup> I mean ‘equivalent’ in the logical sense: or ‘if and only if’.

<sup>24</sup> “Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum” [*ST* 2-2.23.7c]. On this argument, see below, note 37.

of the cunningly adept (as in the first sector of the division); neither is it imperfect virtue (as in the second) on account of its pertaining to a particular activity such as navigation or remaining merely at an intellectual level without issuing in a command to action. It has to do with the end of the whole of life (as does imperfect prudence that does not issue in a command) but this has nothing necessarily to do with charity but rather with the scope of its concern, which is not limited to a particular activity. As we saw in considering Aristotle's understanding of prudence, this means that, even if the prudent person's proper activity does not concern society in general – even if he is by profession not a politician but, for instance, a ship's captain – he makes good choices regarding all aspects of his life and not just (for instance) navigation.

Thomas says that the prudence of the third sector “is called prudence simpliciter” probably because it is not qualified by any of the factors mentioned in either sector one or sector two of the division and possibly as an allusion to Aristotle's use of the word ἀπλῶς (simpliciter) at *EN* 6.9.1142b29.<sup>25</sup> Prudence as spoken of in the third sector might be either acquired or infused. Although there are some very obvious differences between the acquired and the infused virtues, and in particular between acquired and infused prudence, having to do with the fact that (as Augustine says) God works the infused virtues “in us, without us”, there are also important points of similarity such as allow Thomas to describe also acquired prudence as “both true and perfect”.

### III. Perfections and imperfections

There is, however, one argument in the Thomistic corpus that would seem to be especially problematic for the present interpretation of *ST* 2-2.47.13. The argument is found in *ST* 1-2.65.2, which asks whether the moral virtues can be without charity, that is, without the theological – and infused – virtue which Thomas calls, just previously, the “mother and root of all the virtues” [*ST* 1-2.62.4].<sup>26</sup> In *ST* 1-2.65.2, Thomas argues that only the infused virtues, which depend upon charity, are perfect. This would hold also of prudence, so that one would seem to have to say that acquired

<sup>25</sup> In *QDVCom* 9 ad 6, Thomas does not hesitate to speak of acquired virtue as perfect, citing Aristotle: “Ad sextum dicendum, quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem caelestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectae virtutis, de qua Aristoteles tractat in *Metaph.* 9.8 [1050a23-b1]”. (See also Thomas's commentary on the passage, especially in *Meta.* §1865).

<sup>26</sup> See also *ST* 2-2.23.7: “...sic nulla vera virtus potest esse sine caritate”.

prudence is not perfect – and so not included in the third sector of the division of *ST* 2-2.47.13.

Let us examine the argument of *ST* 1-2.65.2c closely. The argumentation is complicated and subtle, but it sheds much light on the issues so far discussed – and ultimately upon the question of how the Aristotelian virtues are related to the beatitudes. Here is a fairly literal translation:<sup>27</sup>

In response I say that (1), as stated above [*ST* 1-2.63.2], the moral virtues, in as much as they are operative of good with respect to an end that does not exceed the natural faculty of man, can be acquired by human actions. As so acquired, they can be without charity, as they were in many pagans. (2) However, according as they are operative of good with respect to the ultimate supernatural end, so they have perfectly and truly the ratio of virtue and cannot be acquired by human acts but are infused by God. And such [huiusmodi] moral virtues cannot be without charity. (3) For it was said above [*ST* 1-2.65.1] that the other [aliae] moral virtues cannot be without prudence; but prudence cannot be without the moral virtues in as much as the moral virtues make one to be well disposed to certain ends [fines], from which proceeds the ratio of prudence. (4) For the right *ratio* of prudence, however, much more required is that a man be well disposed with respect to the ultimate end [finem] (which comes about by charity) than with respect to other ends [alios fines] (which comes about [fit] by the moral virtues) – just as right *ratio* in speculative matters maximally require the *first* indemonstrable principle that contradictories cannot be true together. (5) Thus, it becomes manifest that neither can infused prudence be without charity, nor consequently can be the other [aliae], the moral virtues, which cannot be present without prudence.

(6) It is clear, therefore, from what has been said that only the infused virtues are perfect and ought to be called virtues simpliciter, for they dispose a man to the ultimate end. (7) But the other [aliae] virtues, that is, the acquired ones, are virtues in a restricted sense [secundum quid] and not simpliciter, for they order a man well with respect to the ultimate end in some genus, not however with respect to the ultimate end simpliciter. (8) Thus, a gloss of Augustine upon

<sup>27</sup> I have insert numbers for easier reference in the argument that follows; I have also left the word *ratio* untranslated since part of the argument depends upon seeing that this same word – which accepts of diverse English translations – is used repeatedly.

Romans 14.23 – which says that “everything that is not of faith is sin” – says: “Wherever there is lacking knowledge of the truth, the virtue is false, even when the behavior is good”.<sup>28</sup>

Sections (1) and (2) here concern respectively the two sets of moral virtues: the acquired and the infused. As already noted, Thomas holds that the infused moral virtues cannot be present in the soul without charity; as such they “exceed the natural faculty of man” and have “perfectly and truly” the essence or character (*ratio*) of virtue.

Section (3) is about acquired moral virtues, as related to the intellectual virtue of prudence. They are called the *other (aliae)* moral virtues to distinguish them from the infused moral virtues discussed in section (2). Thomas never says explicitly that the prudence referred to is acquired prudence, but the back-reference to *ST* 1-2.65.1, which is about acquired virtues, makes this apparent.<sup>29</sup> It is notable that in that article, Thomas refers to the acquired

<sup>28</sup> “(1) Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. (2) Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. (3) Dictum est enim supra quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. (4) Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales, sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. (5) Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt.

(6) Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. (7) Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. (8) Unde *Rom.* XIV super illud: ‘Omne quod non est ex fide, peccatum est,’ dicit *Glossa* Augustini: ‘Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus.’”

<sup>29</sup> See *ST* 1-2.65.1 ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quaedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quae communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquirat habitus omnium virtutum moralium.” He goes on to argue that certain moral virtues such as magnanimity which require an “eminent status” (as well as abundant external goods) are present “in proximate potency” once the

moral virtues, so long as they are “connected,” as “perfect”. A person who, for instance, is generous but not temperate in sexual matters has the moral virtue of liberality but it is “imperfect”, says Thomas, because it is not connected to the other moral virtues. It is also notable that the moral virtues are said in (3) to order one rightly with respect to plural ends: *fines*. The acquired virtues may be connected, but they do not *as such* work together toward one ultimate end. Part of acquired prudence’s function is to coordinate them: while making choices with respect to a particular vocation, it has a sense of when the act of a particular acquired virtue might interfere with another acquired virtue – an act of justice, for instance, with the virtue of liberality. Infused prudence, however, performs this function even more effectively, since it knows what the ultimate final end is. This is what is missing in the Aristotelian world: all agree, he says, that happiness (or beatitude) is what they seek as the ultimate end, but they are not agreed on what that is.<sup>30</sup> Once that is known, however, a virtue such as chastity becomes not so radically different from, for instance, courage, or liberality from justice. As we have seen, the various virtues remain distinct in their infused forms, for they have distinct “matters,” but charity impregnates them in such a way that their form is altered.<sup>31</sup>

other moral virtues have been acquired: “...acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua.” That he is speaking about acquired virtues is also apparent in the corpus of the article where he treats of two ways of distinguishing the cardinal virtues and so also of depicting their interdependence or connection. The second way is explicitly Aristotelian but applies to the same virtues as the former way. In expounding this second way, Thomas recalls the Aristotle’s understanding of the reciprocal relationship between the moral virtues and prudence. He says, that is, that the moral virtues can not be present without prudence, since they require right choice of means, which is the role of prudence; but prudence can also not be present without moral virtue, since it is “right reason about things to be done” [recta ratio agibilium], “which proceeds as if from principles from the ends of things to be done, with respect to which one is rightly disposed by way of the moral virtues” [sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales]. Such mutual dependence is not compatible with the workings of grace: the presence of infused prudence, for instance, does not depend upon the presence of the moral virtues, such as depend in turn upon making choices regarding things to be done. Thomas summarizes this account of the relationship between prudence and the moral virtues in section (3) of *ST* 1–2.65.2c: “Dictum est enim supra quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae”.

<sup>30</sup> See above, note 8.

<sup>31</sup> See above, at note 12.

This issue of unity becomes more apparent in section (4), where Thomas says that the right or correct understanding [ratio] of prudence – he is now speaking about the term ‘prudence’ as applied to either acquired or infused prudence – looks “maximally” to *the* ultimate end [finem]. This latter is contrasted with what is (or are) less important: the “other ends” [alios fines], towards which the moral virtues just discussed – that is to say, the acquired moral virtues – tend. Thomas then draws a parallel with what we find in the speculative sphere: there everything presupposes or requires a single principle: the principle of non-contradiction. In this regard, one notes that in *ST* 1–2.65.1 (where, to repeat, the subject is the acquired virtues), Thomas does not say (as he does here in *ST* 1–2.65.2) that the relationship between prudence and the moral virtues is like the relationship between a speculative science and the principle of non-contradiction; rather, it is like the relationship between a speculative science and the (plural) *principles* of that same science.<sup>32</sup> The suggestion is again that the acquired moral virtues are connected – in so far as they are coordinated by prudence – but they are less united than they are once they recognize the “mother and root of all the virtues”, charity.

In (5), Thomas says that it thus “becomes manifest that neither can infused prudence be without charity, nor consequently can the other [aliae] moral virtues, which cannot be present without prudence”.<sup>33</sup> One might reasonably ask: just how *does* this follow and so become manifest? The reasoning appears to be as follows. The maximally right *ratio* of prudence looks to the ultimate end rather than to the plural ends of the moral virtues. In other words, if we want to explain what the term ‘prudence’ means and what is its superlative form, we must look to what, through grace, we now know is the single ultimate end for all men and for all walks of life. If acquired prudence understands that the best choices are not inconsistent with

<sup>32</sup> “Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus” [*ST* 1–2.65.1c].

<sup>33</sup> As will be argued just below, here the *aliae virtutes morales* are the infused moral virtues. One notices that no mention is made here of a corresponding dependence of infused prudence on the infused moral virtues. Infused prudence is not dependent upon the moral virtues – not even the infused moral virtues – for its finality but rather upon (infused) charity. Knobel, on the other hand, regarding (5), says the following: “The infused moral virtues cannot exist apart from charity, [Thomas] explains, because the moral virtues cannot exist without prudence, nor prudence without the moral virtues” [Knobel [née McKay], “Prudence and acquired moral virtue”].

the ends of the moral virtues, infused prudence understands in an affective way that these ends fall under the ultimate end and that all choices should be made in accordance with it. Infused prudence does not understand this except in so far as it is informed by charity; and so, as he says in the first clause of (5), infused prudence cannot be without charity.

The second clause of (5) says in effect that neither can the other – that is, the infused moral – virtues, which cannot be present without prudence, be present without charity. Thomas must be speaking here about the *infused* moral virtues, for otherwise there would be a contradiction between this clause and (1), where he says that the acquired virtues, “can be without charity, as they were in many pagans”.<sup>34</sup> That the infused moral virtues cannot be without charity preserves one side of the binary Aristotelian principle we have now encountered several times: that moral virtues cannot be present without prudence. Thomas makes no mention of the (acquired) moral virtues’ function of providing the ends with respect to which prudence makes choices (which choices serve, in turn, to cultivate the moral virtues). The reason for this is that the end with respect to which infused prudence chooses what acts to perform comes with charity. Or, to put the matter somewhat differently, prudence as such is right reason about what is to be done: “*recta ratio agibilium*”.<sup>35</sup> If it is infused prudence, it knows more perfectly what ought to be done: it is, we might say, “more focussed”. It will, therefore, make choices that direct the infused moral virtues toward that which they – because of their connection with prudence itself – recognize affectively as their common and uniting *ratio*: the ultimate end.

This interpretation of (5) (as well as of the preceding sections of *ST* 1–2.65.2c) is confirmed in the final paragraph of *ST* 1–2.65.2c, i.e., sections (6) through (8). Thomas states in (6) that only the infused virtues are virtues simply speaking and in (7) that the acquired virtues are virtues only *secundum*

<sup>34</sup> That he is speaking in the second clause about infused moral virtues is also entailed by what he says in obj./ad 2: “Praeterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II *Ethic*. Sed caritas non habetur nisi ex infusione; secundum illud *Rom*. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate”. / “Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis”. (See also ad 3: “...etsi caritas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est. Et per consequens, omnes virtutes morales infusae”). So the answer to the question posed in the title of *ST* 1–2.65.2 (“whether the moral virtues can be without charity”) is: “It depends: if you are referring to the acquired moral virtues, yes; if to the infused, no”.

<sup>35</sup> *ST* 1–2.65.1c; but also many other places, such as *ST* 1–2.56.3c and 57.4c.

*quid*. The latter are such because, although they do order one with respect to the ultimate end [ordinant hominem ad finem ultimum], which is known and pursued only by grace,<sup>36</sup> they do this by going toward individual ends (“they order a man well with respect to the ultimate end *in* some genus” [ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere]), but not – in so far as they are virtues – towards the single ultimate end. This talk of ordering *within* a genus strikes one as odd since the acquired virtues include acquired prudence and the latter does not appear to be about something within a genus but about the genus itself (the ends of the acquired moral virtues). But the remark comes clear once one recalls that acquired prudence, although it coordinates the acquired moral virtues, still makes its choices with a view to a limited human good and not the ultimate and universal end provided by charity.<sup>37</sup> In (8), Thomas concludes with a quotation from Augustine which accordingly plays down the virtue of the non-infused virtues.

What then can we say about the term ‘perfect’ as predicated of both acquired and infused prudence in the third sector of the division in *ST* 2-2.47.13? Is Thomas contradicting himself? There is no need to say such a thing if he uses the term not with a view to assigning a definitive name to whatever thing it modifies but in order to draw attention to a way in which that thing is complete – or more complete – in comparison with some other thing. Understood in this way, nothing prevents Thomas’s saying that that which he previously designated as imperfect is also, in another regard, perfect. We have a classic case of this (although in reverse order) in *ST* 1-2.65 where he first (in article 1) speaks of acquired moral virtues as perfect (in comparison with those that are not “connected”) and then (in article

<sup>36</sup> To “order well with respect to” does not mean to directed *at*: the acquired virtues do not (as such) know about the ultimate end. The idea is rather that there is nothing in the acquired virtues that is incompatible with what is known by grace. In this sense, they are merely *capable* of doing what the infused virtues do. See *QDV* 14.10 ad 1: “Ad finem autem qui facultatem naturae excedit, dantur principia, non quae sint causae finis, sed quibus homo est *capax* eorum per quae pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus: ‘posse habere fidem et caritatem naturae est hominum; habere autem, est gratia fidelium’” (emphasis, of course, mine). I am indebted to Fr. Stephen Brock for bringing this point to my attention.

<sup>37</sup> See *ST* 2-2.23.7c, where Thomas draws the distinction between the “unum...ultimum et universale [bonum]” and a “bonum” which is “proximum et particulare”. If the latter is not an apparent good, it is a true (although imperfect) good and correspond to a true (although imperfect) virtue, such as can be had without charity. Thomas mentions as an example of such a particular good “conservatio civitatis”; it is called particular even though it concerns the good of an entire city (or civil society).

2) of the same virtues as imperfect. Thomas finds this not at all problematic, in the response to the first objection in the 65.2 even reverting back to the language of 65.1. Nor should we find it problematic.<sup>38</sup>

#### IV. The beatitudes

That brings us finally to the relationship between the Aristotelian virtues and the beatitudes. A useful entry into this issue is a passage in which Thomas discusses the way in which the bases of the acquired virtues relate to the knowledge of the ultimate end.

Given especially what Thomas says in *ST* 1-2.65.2, it is apparent that, although an acquired and the corresponding infused virtue share the same subject matter – both acquired and infused temperance, for instance, are about *dilectabilia* – the infused virtue has a certain direct relationship with ultimate supernatural end. We saw above that, according to *ST* 1-2.63.4c, infused temperance with regard to food and drink aims not so much at bodily health as at the chastisement and subjection of the body, and thus differs in species from acquired temperance. Although Thomas says in that same place that “the same reasoning applies to the other virtues,” it is more difficult to see how the acquired and infused versions of some of the other virtues might so manifest themselves in distinct types of acts. A particular case in point would be the virtue of chastity. How, we might ask, did the chastity of the vestal virgins (presuming that they were as virtuous as is humanly attainable) differ from the infused chastity of a Christian virgin?

We get an answer to such queries in question 14, article 10 of the *Quaestiones disputatae de veritate* [*QDV*], which has to do with “whether it is necessary for man to have faith”. (Faith, it should be noted, is an accompaniment of charity [*ST* 1-2.62.4] and so this article pertains also to what Thomas says about the role of charity in, for instance, *ST* 1-2.65.2). The third objection of the article mentions, in fact, chastity and argues that faith is not necessary since, just as infused chastity involves the same act [eundem actum] as acquired chastity, so we can make do with the operations [opera] of natural reason alone – although (it is conceded) these operations must be executed “in a

<sup>38</sup> Other examples – examples, that is, that might otherwise suggest inconsistency in the use of the term ‘perfect’ – would include (1) *ST* 2-2.23.7, where Thomas speaks of limited scope virtues as imperfect “nisi referatur ad finale et perfectum bonum” and (2) *QDV* Com 9 ad 6, where he speaks of a type of happiness man can acquire “per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectae virtutis” – at which point he refers to Aristotle’s *Metaph.* 9.8 [1050a23-b1]. (See in this connection Thomas’s commentary on the passage at *in Meta.* §1865).

more perfect manner” [sed ad eadem opera perfectiori modo facienda]. As is apparent, this objection is attempting to assimilate the acts associated with virtues such as chastity and the operations of reason.

In the corpus of the article, Thomas argues that man by nature is *ordered* toward the perfect knowledge of God, although he cannot arrive at that knowledge “except by the operation and quasi-instruction of God” [nisi operatione et quasi instructione divina]. So the “operation” here is not man’s but God’s. And then in the response to the third objection, the distinction between knowing and other operations comes to the fore. Thomas argues:

[O]ne who stands at a distance from an end, can have knowledge of the end and also love for it; he cannot, however, operate upon [circa] the end but only upon [circa] the means to the end. And so, in order to attain a supernatural end in the present state we have need of faith whereby we know that very end that natural knowing cannot attain.<sup>39</sup>

The operation of knowing is different from the acts involved (for instance) in being chaste. Performing the latter acts – such as we hope will bring us toward the appropriate end – is immediately within our power; knowledge of an end is not. It comes to *us*; it is that with respect to which we do things, not that which we do. We saw a similar thing earlier in considering prudence: prudence makes choices to perform acts that go towards ends, but that the ends are good depends upon the acquired virtues. The difference here (in this discussion about faith) is that, whereas the ends toward which the acquired virtues head are indirectly within our power (one who makes repeated choices not to perform acts that lead to sexual arousal does eventually bring it about that he “instinctively” desires chastity), perfect knowledge of God is something we cannot attain at all, except by God’s instruction.

Thomas’s response to the third objection continues:

But natural virtue accomplishes the means to the end – not, however, as ordered toward that end [ordinata in finem illum]. And so, we do not require infused habits in order to do things other than those dictated by the natural order [ratio naturalis] but rather in order to do the same things in a more perfect manner. It is not, however, thus with reasoning, for the reasons stated.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> “Ad tertium dicendum, quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis, et affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem. Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viae indigemus fide, qua ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit” [QDV 14.10 ad 3].

<sup>40</sup> “Sed ad ea quae sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum. Et ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam

His first point here is that natural (or acquired) virtue is concerned immediately with the means to the end – although not with *that* end: not with the perfect knowledge of God. It “stands on its own two feet,” so to speak. Considered in itself, its whole operation is contained in the way it manages the means to its proper end (e.g. chastity). It does not have to wait for faith in order to do its job. Thomas then grants to the objector that, in the case of natural virtue (which would include acquired chastity), no non-natural activities come into play. What the infused habits (such as infused chastity) do does not involve “things other than those dictated by the natural order” but rather the capacities of the natural order caused to operate “in a more perfect manner”.

This does not, however, eliminate the role of grace, for, as he has argued earlier in this response and in the corpus and restates here, reasoning is another matter – in particular the reasoning that is faith. The knowledge that comes by faith and which informs charity comes from “the Instructor”: God. His instruction certainly changes the way that temperance or chastity get worked out in practice; but the “material” capacities that these infused virtues inform and eventually shape are those found in nature.

In his commentary on the Gospel of St. Matthew, Thomas brings these ideas to bear upon the beatitudes.<sup>41</sup> He understands the beatitudes as Christ’s criticisms of four opinions regarding the nature of beatitude.<sup>42</sup> Some maintain that it consists in material affluence, some that it consists in satisfaction of one’s own will. “Others,” he continues, “say that perfect beatitude consists in the virtues of the active life; others, such as Aristotle, in the virtues of the contemplative life, that is, [in contemplation] of divine and intelligible things”.<sup>43</sup> Christ’s rejection of the first two opinions (regarding affluence and satisfaction of the will) is straightforward and absolute; but, according to Thomas, Our Lord’s attitude toward the third and fourth (regarding the active and then the contemplative life) is more subtle.

quae dictat ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione iam dicta” [*QDV* 14.10 ad 3].

<sup>41</sup> We have this section of the commentary in the *reportatio* of Peter of Andria as found in Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Matthaei lectura (editio V revisa)*, ed. Raphael Cai (Turin/Rome: Marietti, 1951). The section that interest here is lecture 5.2 (especially §§404–410).

<sup>42</sup> The word *beatitudo* is usually translated ‘happiness’; but, in order to keep before us the connection with the beatitudes, I translate it here ‘beatitude’.

<sup>43</sup> “Alii dicunt quod perfecta beatitudo consistit in virtutibus activae vitae. Alii quod in virtutibus contemplativae vitae, scilicet divinorum et intelligibilium, sicut Aristoteles” [*Super Matt.* §404].

Thomas associates the third and fourth opinions especially with the beatitudes “Blessed are the clean of heart” and “Blessed are the peacemakers”. Regarding the third, he remarks as follows:

Those, however, who place beatitude in the acts of the active life, that is, in moral acts, err – although less so since that is a way to beatitude. So, the Lord does not rebuke it as evil but shows that it is ordered toward beatitude: for, [the pertinent virtues] are either ordered toward the self, as in temperance and such like, and their end is cleanliness of heart since they allow one to conquer the passions, or they are ordered toward the other and in this way their end is peace and such like – “for the work of justice is peace” [Isaiah 32.17]. And so these virtues are *ways* into beatitude, not beatitude itself. And this is [why he says]: “Blessed are the pure of heart, for they *shall* see God”. He does not say that they *see*, for that would be beatitude itself. And, similarly, “Blessed are the peaceful,” not because they are *peaceful* but because they tend toward something other: “for they *will* be called sons of God” [*Super Matt.* §407, emphasis added].<sup>44</sup>

We get a glimpse here, in this *reportatio* of Thomas’s commentary, of the idea we just saw in *QDV* 14.10 ad 3, that is, that the non-infused virtues have their proper and natural constitution – they are complete in themselves – but are brought to a new level by grace, thereby giving access to a type of beatitude not possible otherwise. As he says, “these virtues are *ways* into beatitude, not beatitude itself,” which is “something other”.

Christ’s criticism of the fourth opinion, according to Thomas’s interpretation, again points to the very fundamental difference between the beatitude we can acquire by human effort and that which is pure gift or revelation. And yet he also acknowledges that the pagan Aristotle, who had not this gift and was reliant therefore upon humanly acquired knowledge, knew by this means that there was – or is – a beatitude that surpasses man’s native capacities.

<sup>44</sup> “Illi autem qui ponunt beatitudinem in actibus activae vitae, scilicet moralibus, errant; sed minus, quia illud est via ad beatitudinem. Unde Dominus non reprobatur tamquam malum, sed ostendit ordinatum ad beatitudinem: quia vel ordinantur ad seipsum, sicut temperantia et huiusmodi, et finis eorum est munditia cordis, quia faciunt vincere passiones; vel ordinantur ad alterum, et sic finis eorum est pax, et huiusmodi: opus enim iustitiae est pax. Et ideo istae virtutes sunt viae in beatitudinem, et non ipsa beatitudo; et hoc est beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Non dicit vident, quia hoc esset ipsa beatitudo. Et iterum beati pacifici, non quia pacifici, sed quia in aliud tendunt, quoniam filii Dei vocabuntur”.

We read:

The opinion of those who say that beatitude consists in contemplation of divine things the Lord reproves with respect to time, for it is otherwise quite true, as the ultimate happiness does indeed consist in the vision of the highest intelligible thing, that is, God; and so he says, “they *will* see”. And one should note that, according to the Philosopher, in order for contemplative acts to make one happy two things are required: one substantially, that is, that the act be of the highest intelligible, which is God; the other formally, that is, love and delight – for delight perfects happiness, as beauty does youth.<sup>45</sup> And so the Lord asserts two things: that they “*will* see God” and that they “*will* be called sons of God” – for this pertains to the union of love: “See what charity the Father has given to us, that we should be called and be sons of God” (1 John 3.1) [*Super Matt.* §408].<sup>46</sup>

According to Thomas, the philosophical contemplation that Aristotle identifies in the tenth book of the *Nicomachean Ethics* as the highest type of beatitude is in fact not the highest, for there is a higher beatitude that we will know in heaven (*in patria*) and of which the saints know something even in this life (*in via*) [*Super Matt.* §413]. And so, those who locate beatitude in the philosophical life err with respect to time. True beatitude belongs properly to the next life, although God grants some share in it to those who can already be called sons of God.

And yet, although those err who place true beatitude in “contemplative acts”, Thomas credits Aristotle – whatever he (Aristotle) might say to the contrary – with having some sense that such beatitude is *not* the highest beatitude “attainable by man”.<sup>47</sup> In the remarks immediately following those just quoted, Thomas first makes mention of merits and rewards. When Christ says that “blessed are the poor in spirit”, that is a merit; when he

<sup>45</sup> Thomas is alluding to *EN* 10.4.1174b31–33.

<sup>46</sup> “Illorum autem opinio qui dicunt quod beatitudo consistit in contemplatione divinorum, reprobatur Dominus quantum ad tempus, quia alias vera est, quia ultima felicitas consistit in visione optimi intelligibilis, scilicet Dei: unde dicit videbunt. Et notandum quod, secundum Philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum, duo requiruntur: unum substantialiter, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus; aliud formaliter, scilicet amor et delectatio: delectatio enim perficit felicitatem, sicut pulchritudo iuventutem. Et ideo dominus duo ponit Deum videbunt et filii Dei vocabuntur: hoc enim pertinet ad unionem amoris; I *Io.* cap. III, v. 1: ‘Videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii Dei nominemur et simus’”.

<sup>47</sup> See above, note 7 (*EN* 1.6.1096b32–35).

says, “for theirs is the kingdom of God”, that is a reward [*Super Matt.* §409]. But it is important to take into account, he says, something that the Philosopher acknowledged:

Regarding merit, one should know that the Philosopher distinguished two types of virtue: one, the common type, which perfects [perficet] man in the human mode; the other, a special type which he calls heroic and which perfects [perficet] above the human mode.<sup>48</sup> When a courageous man fears that which ought to be feared, that is a virtue; should he not fear, that would be a vice. If, however, he should fear in no regard, trusting in God’s aid, this would be a virtue above the human mode: and these virtues are called divine.<sup>49</sup>

Thomas is here in effect saying that Aristotle, although his *Ethics* is basically about the virtues which we acquire, knew something about infused virtues, which we do not acquire.<sup>50</sup> Virtues of either category can be called perfect, as Thomas does here.

<sup>48</sup> Thomas also discusses heroic virtue, that is, Christ’s heroic virtue, at *ST* 3.7.2. Especially important is ad 2, where in response to the argument that Christ did not have the (human) virtues since he had heroic virtue, which Aristotle attributes to divine men, Thomas argues that “habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, in quantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuit virtutes, sed quod habuit eas perfectissime, ultra communem modum.” See also *Super Sent.* 3.34.1.4 co and *in Gal.* §329.

<sup>49</sup> “Circa meritum sciendum, quod Philosophus distinguit duplex genus virtutis: unum communis, quae perficit hominem humano modo; aliud specialis, quam vocat heroicam, quae perficit supra humanum modum. Quando enim fortis timet ubi est timendum, istud est virtus; sed si non timeret, esset vitium. Si autem in nullo timeret confisus Dei auxilio, ista virtus esset supra humanum modum: et istae virtutes vocantur divinae. Isti ergo actus sunt perfecti, et virtus etiam, secundum Philosophum, est operatio perfecta” [*Super Matt.* §410].

<sup>50</sup> Thomas says similar things in his commentary on the *Nicomachean Ethics*, where he identifies the beatitude of philosophical contemplation as imperfect beatitude but also acknowledges that Aristotle knew that there is a higher beatitude. Important in this regard is Aristotle’s caveat, expressed in both the first book (*EN* 1.10.1101a19-21) that, when speaking of beatitude, he is speaking only of human beatitude, and his acknowledgement in the tenth book (*EN* 10.7.1177b16-31) that there is a beatitude above and beyond the beatitude of man. On these issues, see Kevin L. Flannery, “La felicità perfetta nell’*Etica Nicomachea* di Aristotele”, in *Studi sul pensiero di Tommaso d’Aquino: In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A.* (Rome: Libreria Ateneo Salesiano, 2009), 211-15.

## V. Conclusion

In the first section of this paper, I emphasized two aspects of Aristotle's understanding of prudence: first, that it is not a "selfish virtue", although it does concern its possessor's personal moral character as manifest in his choices regarding "the whole of human life"; secondly, that it presupposes a relationship of reciprocity between prudence itself and the moral virtues, prudence making choices whereby moral virtues are eventually acquired, the moral virtues providing the ends with respect to which prudence makes its choices. In the paper's second section, I discussed Thomas Aquinas's use of these Aristotelian ideas and the attendant vocabulary, arguing that in *ST* 2-2.47.13 he places within the category of "true and perfect" prudence both the acquired and infused virtue. In the third section, I considered a problem that *ST* 1-2.65.2 presents for this interpretation in so far as it speaks of acquired prudence as imperfect. The examination of *ST* 1-2.65.2 also shed light upon the way in which Thomas conceives of the relationship between the acquired and the infused virtues. Finally, in the fourth section, I brought these ideas to bear upon the question of the way in which the beatitudes elicit from the natural capacities of human nature for virtue virtues that are beyond those capacities and united by charity.

## Bibliography

- Aristotle. *Aristotelis Ethica Eudemia (Eudemii Rhodii Ethica)*. Edited by Franciscus Susemihl. Teubner: Leipzig, 1884.
- *Aristotelis Metaphysica*. Edited by Werner Jaeger. Oxford: Clarendon, 1957.
- *Aristotelis Politica*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon, 1957.
- *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- *Ethica Nicomachea*. Edited by Ingram Bywater. Oxford: Clarendon, 1894.
- Davies, Brian, and Eleonore Stump, edd. *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.
- Flannery, Kevin L. "La felicità perfetta nell'Etica Nicomachea di Aristotele". In *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino: In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A.*, 211-15. Rome: Libreria Ateneo Salesiano, 2009.
- "Ultimate ends and incommensurable lives in Aristotle". In *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and critics*, edited by Lawrence S. Cunningham, 227-50. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008.
- Knobel, Angela [née McKay]. "Aquinas and the pagan virtues". *International Philosophical Quarterly* 51 (2011): 339-54.
- "Prudence and acquired moral virtue". *Thomist* 69 (2005): 535-55.
- Thomas Aquinas. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Edited by A.M. Pirotta. Turin/Rome: Marietti, 1950.
- *Quaestiones disputatae de veritate*. Vol. 22 of *Opera Omnia*. Rome: Commissio Leonina, 1970-76.

- *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*. In *Quaestiones disputatae, v. 2 (editio IX revisa)*. De virtutibus, q. 1. Edited by P. Bazzi, M. Calcaterra, T.S. Centi, E. Odetto, and P.M. Pession, 707–51. Turin/Rome: Marietti, 1953.
- *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*. Edd Pierre Mandonnet & Maria Fabianus Moos. Paris: Lethielleux, 1929–47.
- *Sententia libri Ethicorum*. Vol. 47 of *Opera Omnia*. Rome: Commissio Leonina, 1969.
- *Summa Contra Gentiles*. Turin/Rome: Marietti, 1961–67.
- *Summa Theologiae, cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis*. Ottawa: Garden City Press, 1941.
- *Super Evangelium S. Matthaei lectura (editio V revisa)*. Edited by Raphael Cai. Turin/Rome: Marietti, 1951.

# LOS POBRES Y EL REINO DE DIOS

■ PEDRO RODRÍGUEZ

A las relaciones precedentes ha correspondido en nuestra Plenaria abordar, desde diversos enfoques, el conjunto de las Bienaventuranzas. Me toca a mí ahora iniciar la serie de ponencias dedicadas, ya en concreto, a cada una de ellas.

Mi tema es la primera Bienaventuranza. Permítanme que comience leyendo el texto bíblico en la doble versión de Lucas y Mateo:

Dice Lc 6, 20 que “Jesús, levantando los ojos hacia sus discípulos, decía: Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ – Beati pauperes quia vestrum **est** regnum Dei – Felices los pobres porque vuestro **es** el Reino de Dios”.

Por su parte, Mt 5, 1.2.3 escribe que Jesús, “viendo a la muchedumbre, subió al monte, se sentó y los discípulos se le acercaron, y tomando la palabra, les enseñaba diciendo: Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν – Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum – Felices los pobres de espíritu, porque suyo (de ellos) **es** el Reino de los Cielos”.

Al entrar en esta primera bienaventuranza, quiero recordar ante Vds. que la teología y la exégesis bíblica han llegado desde hace tiempo a esta conclusión: “Según el Nuevo Testamento, la expresión *Reino de Dios* es la auténtica palabra clave de la predicación de Jesús”. Es Joseph Ratzinger quien lo dice así en su Escatología. Exegetas de alta calificación estiman, además, que se trata de las *ipsissima verba Christi*, incluso, como sostiene Joachim Jeremias, de la *ipsissima vox Christi*.

Pero no nos adelantemos, porque estudiar la primera bienaventuranza es tratar de responder ordenadamente a estas dos cuestiones:

a) primera, quiénes son esos “pobres”, esos πτωχοί de que nos habla San Lucas; esos “pobres de espíritu”, πτωχοὶ τῷ πνεύματι, de que nos habla San Mateo; y

b) segunda, qué es ese “Reino de Dios”, esa βασιλεία τοῦ θεοῦ, que Mateo llama βασιλεία τῶν οὐρανῶν, “Reino de los Cielos”. y del que hemos dicho que es magnitud central en la predicación de Jesús.

## \*A. Los pobres en la predicación de Jesús

1. Digamos, pues, algo sobre la primera cuestión. Y señalo ante todo que el griego neotestamentario mantiene para la palabra πτωχός, “pobre”, el significado del griego clásico; es decir, en el NT los πτωχοί aparecen de ordinario como los *mendigos*, como unos indigentes a los que se debe dar una limosna. Así es en 18 de las 24 veces que aparece el término πτωχός en los evangelios. Aprovecho para decir que es, igualmente, la acepción dominante en las culturas de Occidente. Por tanto, si interpretáramos la primera bienaventuranza según el vocabulario griego y el uso habitual de los evangelistas, los πτωχοί serían eso: personas que, carentes de lo necesario e incapaces de procurárselo, estarían entregadas a la mendicidad.

Pero no es esta la idea que hay detrás de la primera Bienaventuranza – y esto es fundamental, como veremos –, cuyo trastienda bíblica y aramea son los *ánawím* de Isaías 61,1. He aquí el texto de Is 61, 1-3:

Is 61, 1 “El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque el Señor (Yaveh) me ha ungido. Me ha enviado para anunciar el evangelio (llevar la buena nueva) (Dupont: a evangelizar) a los pobres (mansuetis *ánawím*), a vendar los corazones rotos (contritis corde; Is 66,2: *contritum spiritu*), anunciar la redención (pregonar la liberación) a los cautivos, y a los prisioneros (a los reclusos) la libertad;

Is 61, 2 para anunciar (pregonar) el año de gracia del Señor (de Yaveh), el (un) día de venganza de nuestro Dios; a consolar (a los que hacen duelo) a todos los que lloran,

Is 61, 3 (a restaurar a los que hacen duelo en Sión) dándoles diadema en vez de ceniza, óleo de gozo (alegría) en vez de luto, manto de alabanza en vez de espíritu abatido (pro *spiritu maeroris*)”.

Ahora, como en otras ocasiones, la fórmula griega de la 1ª Bienaventuranza tanto en Lc 6 como en Mt 5 reproduce la versión de los LXX y asume, con el vocablo πτωχοί, el sentido que ella da a la correspondiente palabra hebrea o aramea: *ánaw, ánawím (áni, ániyyím)*, sentido que, por otra parte – nos dicen los expertos –, se prolonga en los textos de Qumram y está presente en el lenguaje judío de la época. En síntesis: “Más que el pobre delante del rico (sentido económico), el *aní* es el oprimido delante de sus opresores (sentido social). De ahí que desde el III Milenio a.C. un ideal común en todo el Medio Oriente – presente en el AT y que gravita sobre el judaísmo de la época de Jesús – presenta al Rey como el campeón de los pobres y de los oprimidos. Lo propio del Rey en el ejercicio de su realeza sería preci-

samente su atención a los débiles, a los necesitados, a los pobres en definitiva. Con palabras de Yves de Montcheuil: “Para los Hebreos – y lo mismo puede decirse para el mundo semita pagano – la realeza es de origen sobrenatural: el rey es el representante de la divinidad; de ahí arranca su dominio soberano; pero a la vez que maestro, él es protector y justiciero. Ahora bien, la justicia que él ejerce, la justicia del Rey, no viene entendida como arbitraje entre dos partes, sino como la protección del débil contra el fuerte”. Esta es una dimensión importante para situar las Bienaventuranzas en el horizonte del Israel en el que vive Jesús.

2. Pero hay que añadir con Jacques Dupont que, muy pronto, en el lenguaje hebreo o arameo, que gravitaba, como digo, en el judaísmo contemporáneo a Jesús, el término *ánáu, ání*, adquirió, además, una dimensión espiritual y religiosa: mientras los opresores aparecen como los orgullosos y los impíos, el *ání* se manifiesta como el hombre humilde y sufrido, que pone su confianza en Dios y todo lo espera de él. De ahí que el israelita piadoso tendiera a ver en el opresor del pobre a un impío sin temor de Dios, y en los oprimidos, no sólo paciencia y sumisión, sino también viva confianza en el Señor: los pobres se veían con derecho a considerar a Dios como su defensor y protector.

El fundamento de lo que podríamos llamar el privilegio de los pobres no se encuentra, pues, en una concepción idealizada de la pobreza, sino en un ideal de la función regia de Dios. Estamos ante una teología de la justicia de Dios, y ante una esperanza que lleva al Reino escatológico de Dios. En este espacio de lenguaje y de cultura semita se inscribe la predicación de Jesús en los sinópticos.

De ahí que algunos autores (Bultmann, por ejemplo), al captar el indudable sentido espiritual y religioso de las bienaventuranzas, pongan el fundamento del Reino de Dios en las disposiciones del alma de los *μακάριοι*: pobres, afligidos, misericordiosos etc. Pero el fundamento del Reino no está en esas *disposiciones de los sujetos*, aunque tengan su papel en la respuesta humana, sino – si es lícito hablar así – en *las disposiciones de Dios* (Dupont), que ejerce su realeza en favor de los más necesitados; en última instancia, en la naturaleza misma del Reino que anuncia Jesús, del “Reino que viene”, que es la “buena noticia”, el Evangelio que “llega” en la Persona misma de Jesús. Por eso, el “felices los pobres” de la primera bienaventuranza es, ante todo, una revelación sobre la misericordia y la justicia que deben caracterizar al Reino de Dios.

3. Unas palabras al menos sobre otro aspecto de la cuestión que ha consumido mucha tinta. Me refiero a los *pobres* de San Lucas y a los *pobres de espíritu* de que nos habla San Mateo.

Desde la época del exilio, la cultura israelita empieza a reconocer que son los pobres, en su humildad, quienes están cerca del corazón de Dios; en contraste con los ricos que, en su arrogancia, sólo confían en sí mismos. Muchos salmos explicarían cómo al verdadero Israel se le reconoce en la devoción y en la alegría de los pobres. Y en la piedad de estos Salmos – escribe Benedicto XVI en su *Jesús de Nazaret*, vol. I – y desde la humildad humana que en ellos se forjaba, se iba desarrollando la vigilante espera del amor salvador de Dios y esa apertura del corazón que abría las puertas a Cristo. María y José, Simeón y Ana, Zacarías e Isabel, los pastores de Belén, los Doce llamados por el Señor a formar el círculo más estrecho de los discípulos, todos pertenecen a estos ambientes que se distancian de los fariseos y saduceos; en ellos comienza el Nuevo Testamento, que se sabe en total armonía con la fe de Israel, y que se orienta hacia una pureza cada vez mayor.

Siendo este el *background* de la predicación de Jesús, no hay contradicción alguna entre Mateo – que habla de los pobres en espíritu – y Lucas, según el cual el Señor se dirige simplemente a los “pobres”. Han dicho algunos autores que Mateo ha espiritualizado el concepto de pobreza, entendido por Lucas originalmente en sentido exclusivamente material y real, y que de ese modo lo ha privado de su radicalidad. Quien lee el Evangelio de Lucas sabe perfectamente que es Lucas, precisamente, quien nos presenta a los “pobres en espíritu”, que eran, como acabamos de ver, el grupo sociológico en el que pudo comenzar el camino terreno de Jesús y de su mensaje. Y, al contrario, está claro que Mateo se mantiene totalmente en la tradición de la piedad de los Salmos y, por tanto, en la visión del verdadero Israel que en ellos había hallado expresión.

Hoy la contraposición Lucas-Mateo en la 1ª Bienaventuranza ya no es sostenible. La verdadera cuestión es la intención de Mateo al emplear su famosa fórmula. Se explica con frecuencia que Mateo, al escribir su Evangelio, está preocupado por el rigor histórico y que las palabras de Jesús sobre los “pobres” conserven la significación exacta que tenían cuando fueron pronunciadas: los “pobres” a los que Jesús se dirigía merecían este nombre en una acepción bien determinada y concreta. Pero según Dupont, con el que estoy de acuerdo, no es éste el problema. Mateo se interesa mucho más por las *necesidades inmediatas de los lectores* a los que dirige su obra, y para eso añade el “en espíritu”. Por eso es secundario si la adición estuvo o no en boca de Jesús; que pudo estarlo perfectamente. La ausencia de esta expresión en Lucas muestra claramente que no le es necesaria para explicar con todo rigor espiritual la primera bienaventuranza. De ahí que al añadir la expresión “en espíritu”, Mt lo que busca, en el hoy y ahora de su texto, es explicar a sus lectores cristianos de aquel par de décadas finales del siglo I cómo vivir

en la práctica la primera bienaventuranza: “pobreza de espíritu”, cualquiera que sea la realidad de pobreza o riqueza en que se encuentren. Su preocupación dominante al redactar su Evangelio es *didáctica*, como dice la Biblia de Navarra, buscando la *actualidad e incidencia catequética* de la palabra de Jesús, como se ve también, por ejemplo, en la cuarta bienaventuranza, en la que el “hambre”, según San Mateo, es de “justicia” (Dupont). Al narrar una enseñanza que enuncia las condiciones de acceso al Reino, el esfuerzo de Mateo va dirigido a mostrar a los cristianos cómo estas exigencias de Jesús pueden encontrar su aplicación concreta en su vida.

Digamos ya unas palabras sobre la segunda cuestión, que he titulado así en estas notas:

### **\*B. ¡El Reino de Dios está cerca!**

1. Al comenzar, debo decir que, en paralelo con el binomio “pobres” / “pobres de espíritu”, hay en nuestra primera Bienaventuranza otra célebre pareja de términos: Mateo habla del “Reino de los cielos”, Lucas del “Reino de Dios”. Las dos expresiones significan lo mismo. Tras la terminología de Mateo está la regla judía de que no se deben emplear ni el nombre de Dios, ni siquiera el concepto «Dios» por respecto a la grandeza del término. Sólo se puede hablar de Dios mediante circunloquios. Por eso, aquí «Cielos» no hace más que sustituir a «Dios». Esto es importante, porque se ve que Mateo, lo mismo que Marcos y Lucas, no habla primariamente de algo del más allá. *No se trata del más allá, sino de Dios-que-actúa*. En efecto, el término normalmente traducido por «reino» (βασιλεία) no representa para la mentalidad judía un lugar, un espacio “en el mapa”, sino que se refiere a una realidad activa, dinámica, que podríamos traducir por reinado, señorío, mando, acción soberana, etc. O sea, que el término «reino de Dios» está remitiendo al dominio de Dios, al poder viviente de Dios sobre el mundo; tanto es así que, para J. Jeremias, el anuncio «el reino de Dios está cerca» puede traducirse exactamente por «Dios está cerca». Al echar mano de ese término, Jesús no habla primariamente de algo que esté en el cielo, sino de algo que Dios está haciendo y va a hacer ya aquí, en la tierra.

También en nuestra segunda cuestión, y de manera aún más espectacular que en la primera, el uso del lenguaje habla por sí mismo. En los Evangelios sinópticos, βασιλεία es el término que se repite con mayor frecuencia. Estas son las cuentas, según A. George, que hace suyas Jacques Dupont: 50 veces san Mateo, 41 san Lucas, 15 san Marcos; en total 77 pasajes diferentes. Son 90 las veces – el subrayado es de Ratzinger – que la palabra se encuentra en la boca de Jesús, *ipsissima vox Christi*. βασιλεία, en cambio, sólo se encuentra 25 veces en el resto del Nuevo Testamento.

Se comprende, a partir de estas primeras verificaciones, que la expresión Reino de Dios tuvo una importancia fundamental en la tradición referente a Jesús y a su predicación que recogen los Evangelios. En efecto, como señala Pierre Grelot, el gran interés teológico del término “Reino de Dios” en la primera y octava Bienaventuranza radica en que es pieza capital para situar e identificar el lenguaje, el mensaje y la gran esperanza que Jesús abrió a las muchedumbres que le escuchaban en los pueblos y en los campos de Galilea.

Pero atención al contexto: el Rabí Jesús de Nazareth se dirige a sus conciudadanos con los mismos términos que ellos usan: Reino de Dios era una palabra y una idea con plena vigencia lingüística y religiosa, y Jesús la utiliza como estructura básica de su mensaje y de su doctrina. “Es la tradición escatológica *de Israel* – escribe Schnackenburg vol. 2 –, incluso en la propia época de Jesús y en la del Cristianismo primitivo, la que configura a las escuelas rabínicas y a los sentimientos y las ideas de amplios sectores del pueblo». Esto Jesús lo conocía perfectamente, es en lo que había sido educado y lo que veía en los rostros que tenía delante cuando predicaba.

Por eso Jesús, en su predicación, no explicó nunca propiamente *qué* era el Reino de Dios y cuál era – diríamos nosotros – su “*naturaleza*”, a pesar de que circulaban ideas o teologías diversas sobre el tema. No olvidemos que, en el plan de Dios, el Hijo de Dios hecho hombre fue enviado para la conversión de Israel y Jesús sólo predicó a los israelitas. Romano Guardini, en su *Der Herr*, da una gran importancia a la posibilidad histórica de que Israel, con sus autoridades, hubieran aceptado el mensaje de Jesús. La no aceptación de Israel lleva a que Jesús explicara la “*naturaleza*” del Reino de Dios no con palabras, sino con su vida, pasión y muerte, y las palabras vendrían a la boca de la generación apostólica por la fuerza del Espíritu Santo que Jesús les enviaría una vez sentado a la derecha del Padre. De ahí que Jesús dijera: “Os conviene que yo me vaya” (Ioh 16,7).

2. Pero volvamos al contexto histórico de la predicación de Jesús: “La opinión dominante y al mismo tiempo usual era que Dios enviaría al Mesías-Rey, al “Hijo de David” para restaurar por su medio el Reino de Israel, según el antiguo esplendor de la alianza de las doce tribus, libres del dominio extranjero y de la miseria, pero también purificadas por un fiel servicio del Señor, en vistas del exacto cumplimiento de la Ley” (Schnackenburg).

Puede decirse en esta línea que los evangelios son los mejores testigos de la esperanza que los israelitas contemporáneos a Jesús tenían en el reino mesiánico de Israel. Los Evangelios siempre suponen este trasfondo judío y testifican muchas veces esta que podríamos llamar la opinión popular israelita. En este sentido, como dice Dupont, tal vez sea el Cántico de Zacarías,

el *Benedictus* que rezamos a diario, el documento que refleja mejor el tono de lo que pensaba un judío piadoso en la época de Jesús.

En estas coordenadas hemos de situar la predicación de Jesús, especialmente las Bienaventuranzas. “En ellas – leemos en la Biblia de Navarra, comentando Mt 5,1-12 – Jesús recoge las promesas hechas al Pueblo elegido desde Abraham, pero les da una nueva orientación” porque las ordena no a la posesión de una tierra, sino al Reino de Dios escatológico. Las características davídico-dinásticas, que siguen apareciendo en el lenguaje de escribas y fariseos a la vez que Jesús predica el Reino, no tienen sitio ninguno en el mensaje de Jesús: él nunca se calificó directamente de mesías. La primera vez que aparece el título de Mesías (Cristo) es en la inscripción de la cruz, convirtiéndose en punto de partida de la profesión cristiana. Pero la cruz le da un sentido totalmente nuevo y pone a Jesús en el centro de la esperanza profética. Eso se ve, por una parte, en el hecho de que el reino de Dios se promete a los pobres, precisamente a ellos, en un contexto de cercanía inmediata.

Pero esa claridad proviene también, y no en menor medida, de que Jesús, con su vida y con su palabra, pone esa cercanía del Reino en indisoluble relación con la llamada a la conversión-penitencia. Marcos lo ha expresado con rigor en su célebre sumario del mensaje de Jesús, primer capítulo de su Evangelio: «Se ha cumplido el tiempo. El reino de Dios está cerca; convertíos y creed al evangelio: impletum est tempus et *adpropinquavit* regnum Dei paenitemini et credite evangelio, μετανοείτε και πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ» (Mc 1,15).

3. Este pasaje de Marcos hay que ponerlo en relación con esta declaración de presencia operativa del Reino que nos ofrecen Lucas 11 y Mateo 12 en el pasaje del endemoniado ciego y mudo. Habla Jesús : «Pero si yo expulso los demonios por el Espíritu de Dios (por el dedo de Dios), es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20 y Mt 12,28).

«Las muchedumbres estaban estupefactas y decían: ¿No será este el Hijo de David?» (Mt 12,23). Jesús no anunció a las muchedumbres ninguna cristología explícita. Pero las líneas de su predicación y de sus actos están remitiendo a él, personalmente, como al signo escatológico de Dios, están apuntando a su vida y a su muerte como al “ahora” de Dios. Él es la cercanía del Reino. La Persona misma de Jesús se encuentra en el fondo de toda su predicación sobre el Reino de Dios. El sumario de Marcos hay que ponerlo en relación con Lc 17,20, un texto difícil pero fundamental. La conciencia que Jesús tenía de sí mismo salta por todas partes, y en los Evangelios señala el sentido a que se encamina todo. “Interrogado por los fariseos sobre cuándo llegaría el Reino de Dios, él les respondió: – El Reino de Dios no

viene con espectáculo; ni se podrá decir: «Mirad, está aquí», o «está allí»; porque daos cuenta de que el Reino de Dios está ya en medio de vosotros (ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν)».

4. Por eso es de sumo interés que esos mismos datos del NT muestran cómo el término “Reino de Dios”, constante en la boca de Jesús, dejó de tener centralidad lingüística en la predicación postpascual. Por el número de veces que aparece ahora el término se comprueba que pasó a segundo plano: 5 veces en el Cuarto Evangelio (2 Jesús hablando con Nicodemo y 3 con Pilato), 8 en los Hechos, 12 en San Pablo. Ratzinger en su *Escatología* brinda esta conclusión hermenéutica: “Que mientras que la predicación de Jesús giró alrededor de la idea del Reino de Dios, la predicación apostólica postpascual se centra en la Cristología”.

Dicho positivamente, con palabras menos tajantes: es la Cristología la que hará comprender qué es el Reino de Dios en el Nuevo Testamento. Por eso, los Apóstoles y discípulos del Señor, que en Pentecostés y a partir de Pentecostés descubren el misterio de Cristo por el Espíritu Santo, recogieron con tanto afecto y rigor en los Evangelios la predicación y el *lenguaje histórico* de Jesús, a pesar de que no era ya ese *lenguaje* el que iba configurando formalmente a la Iglesia de Cristo, sino la Revelación divina expresada a través aquellos términos. A lo largo del entero *tempus Ecclesiae*, la realeza de Dios se ejercerá sobre los hombres por medio de la realeza de Cristo, Señor universal (Phil 2), porque el Padre ha constituido a su Hijo “Rey de reyes y Señor de señores” (Ap 19), Así, Pierre Grelot. Ratzinger lo expresa de nuevo en su *Escatología* con singular profundidad: «Para la primitiva generación cristiana fue precisamente la formación de la cristología la expresión de su fidelidad no sólo a la persona, sino también a la palabra y obra de Jesús». Consecuencia: el Reino de Dios que predicaba Jesús solo será finalmente entendido por sus discípulos cuando el Hijo del Hombre se sienta *ad dexteram Patris* y envíe de parte del Padre al Espíritu Santo. Baste recordar que, inmediatamente antes de la Ascensión, los discípulos preguntaron a Jesús: “Señor, ¿es ahora cuando vas a restaurar el Reino de Israel? (Act 1, 6). En realidad, los discípulos, hasta Pentecostés, pensaban como las turbas de Mt 12, 23. Como dice Jacques Dupont OSB, en su no superada trilogía sobre las Bienaventuranzas, sólo la bibliografía sobre el tema podría llenar uno de sus tres volúmenes. Esto es todo por mi parte. Muchas gracias por su atención y su paciencia.

# ON MEEKNESS, PIETY AND RECONCILIATION

■ JOHN P. HITTINGER

Meekness is one of the most derided of the Christian virtues, often taken to mean weakness and indifference to injustice as well as a lack of action.<sup>1</sup> Machiavelli<sup>2</sup> and Nietzsche<sup>3</sup> are the most eminent examples of the identification of meekness with the alleged weakness and “effeminacy” of the Christian teaching. It is not in the scope of our paper to engage the modern thinkers and their interpretation of Christianity.<sup>4</sup> But we do need to adequately understand the teaching concerning meekness itself, as interpreted by the Common Doctor, in order to formulate a proper response.

St Thomas understands the beatitudes to be a refutation of common opinions concerning human happiness and a progressive unfolding of true beatitude.<sup>5</sup> I follow the work of Father Pinckaers in seeing the importance and pivotal role of the beatitudes in the thought of Aquinas. As a philosopher approaching these texts, I appreciate his remark that a serious consideration of St. Thomas’s teaching on beatitude and the Beatitudes must go beyond “the philosophical façade” and lay bare “the evangelical foundation and spiritual content of his teaching”.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> William Barclay rightly observes that “In our modern English idiom the word ‘meek’ is hardly one of the honorable words of life. Nowadays it carries with it an idea of spinelessness, and subservience, and mean-spiritedness. It paints the picture of a submissive and ineffective creature”. *The Gospel of Matthew*, vol. 1 revised (Philadelphia: Westminster Press, 2001), p. 96.

<sup>2</sup> Through Christianity, and specifically by Catholicism, “the world has been made effeminate and Heaven disarmed”. (Machiavelli, *Discourse II.2*). See Harvey Mansfield, *Machiavelli’s New Modes and Orders* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), pp. 194-196, 237, 304; and *Machiavelli’s Virtues* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 31, 73.

<sup>3</sup> From *The Anti-Christ*: “What is good? – All that heightens the feeling of power, the will to power, power itself in man. What is bad? – All that proceeds from weakness. What is happiness? – The feeling that power increases – that a resistance is overcome”. Aphorism 2.

<sup>4</sup> Pope Benedict discusses Nietzsche in *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (San Francisco, Ignatius Press, 2008). He refers to the important work by Henri de Lubac, *The Drama of Atheistic Humanism* (New York: Meridian Books, 1963).

<sup>5</sup> “Yet it should be known that all complete happiness is included in those words: for all men seek happiness, but they differ in judging about happiness; and therefore, some

We have much to learn from Saint John Paul II concerning the evangelization of the modern world. At the end of his Apostolic Exhortation *Reconciliation and Penance* he invokes the Sermon on the Mount and explains how the Church's mission of penance and reconciliation emerges out of the Beatitudes.<sup>7</sup> Much like Saints Augustine and Thomas Aquinas, Saint John Paul II refers to the beatitudes as “the original and transcendent synthesis of the Christian ethic, and more accurately and profoundly of the spirituality of the New Covenant in Jesus Christ”.<sup>8</sup> This document, along with *Dominum et Vivificantem*, provides a very important context for understanding the beatitudes as a program for evangelization of the modern world, especially his profound and original exploration of the “mystery of piety”. The insights of Saint John Paul II assist greatly in understanding the reason why St Augustine and Thomas Aquinas associate the gift of piety with the beatitude of meekness.

seek this and some that. ... All those opinions are false, although not in the same way. Hence, the Lord rejects all of them”. Thomas Aquinas, *Commentary on the Gospel of Matthew 1-12*, English-Latin edition (Wyoming: Aquinas Institute, 2013), liber 5, lectio 2 (Reportatio Petri de Andria). “According to Aquinas, the Beatitudes give us the Lord's response to our chief desire, our longing for beatitude. This is the question the philosophers tried to answer in their search for wisdom. For St. Thomas, the Lord presents himself as a teacher of wisdom, the Doctor par excellence, who communicates to us the knowledge of God concerning true beatitude. Christ's answer is progressive. It discards one after another the four principle human responses, made chiefly by the philosophers, and rises by degrees to true beatitude”. Servais Pinckaers, “Aquinas's Pursuit of Beatitude: From the *Commentary on the Sentences* to the *Summa Theologiae*”, in *The Pinckaers reader: Renewing Thomistic Moral Theory*, edited by John Berkmann and Craig Steven Titus (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), pp. 104–105.

<sup>6</sup>This teaching is “one of the most beautiful fruits of his theological wisdom”. Servais Pinckaers, “Aquinas's Pursuit of Beatitude: From the *Commentary on the Sentences* to the *Summa Theologiae*” and “Beatitude and the Beatitudes in Aquinas's *Summa Theologiae*”. Also useful is *The Divine Pity: A Study in the Social Implications of the Beatitudes*, by Gerald Vann, OP (London: Sheed and Ward, 1946).

<sup>7</sup>“This exhortation is completely permeated by words which Peter had heard from Jesus himself and by ideas which formed part of his ‘good news’: the new commandment of love of neighbor; the yearning for and commitment to unity; the beatitudes of mercy and patience in persecution for the sake of justice; the repaying of evil with good; the forgiveness of offenses; the love of enemies. ... I entrust to the Father, rich in mercy, I entrust to the Son of God, made man as our redeemer and reconciler, I entrust to the Holy Spirit, source of unity and peace, this call of mine, as father and pastor, to penance and reconciliation. May the most holy and adorable Trinity cause to spring up in the church and in the world the small seed which at this hour I plant in the generous soil of many human hearts” §35.

<sup>8</sup> Conclusion to his 1984 Apostolic Exhortation *Reconciliation and Penance* §35.

Our paper will have three parts. We shall explore, first, the nature of meekness, the “unnamed virtue”, and the challenges of the beatitude; and second, the gift of piety as correlated with meekness; and third, the mystery of piety and reconciliation according to Saint John Paul II. By exploring the relationship between meekness and piety, as it is illuminated by the Angelic Doctor and John Paul II, we will conclude that Meekness, the forgoing of anger and the sweetness of spirit towards others, is an *act* of the Christian that demonstrates the love of God, and a readiness to be reconciled with his brothers. In this way, it is no weakness or failing on the part of the religious to act for justice. To the contrary, it is a supernatural achievement, a movement of the Holy Spirit, by which the wayfaring Christian acts for his proper end in witness to truth and in service to others during his temporal life.

### 1. On Meekness, the unnamed virtue, and Meekness the Beatitude

Meekness, upon closer inspection, turns out to be a very peculiar virtue, and the philosophical account of it betrays inner tensions in its meaning. Meekness as a beatitude, pushes these tensions to a breaking point, but a proper understanding of true beatitude brings us back to a coherent account of its importance and role in human life and Christian witness.

Ulrich Luz comments that “the understanding of the beatitude of the *πραεις* is made extraordinarily difficult by the semantic open-endedness of the word”.<sup>9</sup> In the *Summa*, St Thomas explains that meekness is complex in its meaning insofar as the term could refer to a virtue, a beatitude as well as a fruit of the spirit.<sup>10</sup> He would have us first take a good look at the philosophical meaning of a term.<sup>11</sup> The distinctive Christian meaning, the beat-

<sup>9</sup> Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1992). The meek as the “anawim” or poor of Isaiah 61:1 plays a great role in a proper exegesis. Pope Emeritus Benedict XVI explains this with great insight in *Jesus of Nazareth*. I do not attempt to make a proper exegesis of the biblical text according to modern methods. But rather I shall approach the text of Aquinas as a philosopher. I will assume the parameters that he imposes on the text, such as the reduction to seven beatitudes, with the correlation of each with a virtue and a gift of the Holy Spirit, as derived from St. Augustine’s *Commentary on the Sermon on the Mount*. And we shall work with his approach to meekness primarily as a quality of soul pertaining to anger as through the Greek terminology. Betz suggests that the Greek meaning of the word should be fundamental in our exegesis. See Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), pp. 124–128.

<sup>10</sup> The beatitudes are acts of virtue: while the fruits are delights in virtuous acts. Wherefore nothing hinders meekness being reckoned both virtue, and beatitude and fruit. II-II q. 157, a. 1, ad 3.

<sup>11</sup> *Commentary on the Nicomachean Ethics* by Thomas Aquinas translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, 2 volumes.

itude and the fruit of the Holy Spirit, both supernatural, will come by way of overlap and contrast with the philosophical meaning. It will be yet another case of grace presupposing nature, and perfecting it.

The term meek, (praus πρᾶος) is to be found in the writings of the Greek thinkers, often designating the tame and gentle as opposed to the wild and dangerous, applying to animals as much as to human beings.<sup>12</sup> In the *History of Animals* Aristotle describes the ox as “good-tempered (praus), sluggish, and little prone to ferocity”. Aristotle, of course, argues that human character, a habitual way of acting, is derived from knowledge and consistent choice. The natural temperaments of meekness or ferocity do not constitute human virtue, insofar as knowledge, choice and consistency must be factors.<sup>13</sup>

Meekness pertains to the irascible appetite, or anger. Anger assists one in achieving a difficult or arduous good, and to combat evils and obstacles. In the *Rhetoric*, Aristotle defines anger as “a desire, accompanied by pain, for apparent retribution, aroused by an apparent slighting against oneself or those connected to oneself, the slighting being undeserved”. (*Rhetoric* II.2) In this passage we can appreciate how anger is permeated by a social and political context, and therefore distinctively human. Anger is more than an impulse emerging out of sensible appetite, as it is for the animal, but as a response to perceived slight, a reason informed response, as well a deeply acculturated dimension of the human being.<sup>14</sup> We discover the nature of meekness, then, by looking both to the animal kingdom in the contrast between the wild and gentle, that is, as domestication renders an animal gentle (mansuetudo, accustomed to the hand) and also to the political world of competition and cooperation.

The second field of tension in our account of meekness is discovered within the very naming of meekness as a mean state between an excess and deficiency. Aristotle claims that the virtuous mean is unnamed, but the term meekness, or gentleness derives from the side of the defect; we name the excess or vice by the passion itself, anger or irascibility. But the virtue is not

<sup>12</sup> See Aristotle, “Moreover, some creatures are tame and some are wild: some are at all times tame, as man and the mule; others are at all times savage, as the leopard and the wolf; and some creatures can be rapidly tamed, as the elephant. ... Some are good-tempered, sluggish, and little prone to ferocity, as the ox; others are quick tempered, ferocious and unteachable, as the wild boar”. *History of Animals*, I.1 488b22, also Xenophon, *Cyropaedia*, 2.1.29 and *Anabasis* 1.4.9; Euripides, *Bacchae* 436; Plato *Republic*, 566e, 375c.

<sup>13</sup> See critique of ferocity as a quality similar to courage in *Nicomachean Ethics*, Book III c. 8 1116b23ff.

<sup>14</sup> Plato’s account of the spirited part of the soul, in its distinction from appetite and reason, is a helpful account of the soul.

a defect; and anger is not a vice in and of itself. In the *Ethics*, Aristotle observes that “to be angry with the right person at the right time, and for the right purpose and in the right way – that is not within everyone’s power and that is not easy”. (Bk III) Most people tend to verge to one extreme or the other. So we learn about the mean as we pull in from the extremes. It is a matter for judgment to determine how far one can go towards the defect and not give up virtuous mean, or how far one may verge towards the excess. The tendency towards defect is praised when mildness facilitates social community, and the tendency towards excess is praised as a sign of manliness and a capacity for rule. Yet the excess is more opposed to the virtue because it is harder to observe restraint as we are more inclined to seek vengeance after injury, so it must be formed and controlled. In the *Summa theologiae* (II-II q. 157) St Thomas considers both clemency and meekness as forms of temperance. Meekness is considered a form of temperance insofar as the mode of the principal virtue is the exercise of restraint and meekness is a restraint of anger. Its function is to diminish, abate or restrain anger, thereby removing an impediment from clemency or justice. Those who lack the capacity of restraint often lack the “affectum humanum” and are cruel and savage. Meekness is also a form of restraint when anger may impede the judgment of truth.

Thomas follows Aristotle in a consideration of defect and excess in order to glean the manner of the virtuous mean. The lack of anger may signify an apathetic person having no feeling or not perceiving pain; the agent fails to stand up to defend himself and endures all manner of insult. On the side of excess of anger are the hot tempered, the sullen, and the ill tempered.<sup>15</sup> Thomas concludes that the virtuous man is “not disturbed internally in the judgment of reason by anger” and second, “he is not led by anger in external choice, for reason determines the objects of anger and the length of time within which anger should react”. As for the defect, Thomas explains that the Stoic conception, apathy, is not a correct account of meekness. Absence of anger is truly a moral defect and would indicate a lack of wisdom. It is failure to understand good and evil. Further, anger assists the agent in acting promptly and vigorously, flowing from a judgment of reason considering injustice and the need for vindication. Therefore to deny anger its place is tantamount to denying the purpose of sensitive appetite and therefore a

<sup>15</sup> The hot tempered are quick to anger but also our quick to subside in their anger; the sullen do not express their anger and carry a grudge; the ill tempered are permanently disposed to harm and punish others.

denial of human nature. Third, the lack of anger is connected to sloth and a failure to rise to the performance of justice, warding off injury. For these reasons, lack of anger is blameworthy.

Meekness, as a rational, acquired virtue, is the regulation of the irascible appetite. The agent must fall neither to defect, such as apathy and failure to act, or to the excess, in retaliation or indulgence of anger. Both excess and defect are blameworthy. This understanding of the virtue of meekness will serve to highlight the paradox of the beatitudes. Thomas explain forthrightly the distinctive quality of the beatitude when he says that a man is withdrawn from the irascible passions “by a virtue, so that they are kept within the bounds appointed by the ruling of reason”, and only by a gift when “in a more excellent manner, a man, according to God’s will, is altogether undisturbed by them”. (I-II 69.3) He repeats this notion in the *Commentary on the Gospel of Matthew*, namely that there are two modes of restraint of anger. There is the absence of anger and there is the restraint of anger. But “he who is meek does not grow angry”. The absence of anger is very difficult according to Ambrose. It is beyond human power.<sup>16</sup>

On the schema of the natural virtues does the meekness called for by the Beatitudes, as a lack of anger, not amount to a defect, a vice of apathy, or simply impossible because above human capacity? Is the absence of anger not blameworthy according to reason? Is this not why the modern activists and political philosophers condemn it? This would be a hasty conclusion, since there are openings to consider the goodness of the lack of anger from the side of reason, as we have seen. Anger should serve reason and not form or rather deform rational judgment; pleasure in retaliation should not be the reason for action. But a more profound reason for seeing that anger could have a point to which it should not be engaged would be the teaching of both Aristotle taken up by Thomas Aquinas that the true essence of courage lies more in endurance than attack (II-II 123.6). Thus it could

<sup>16</sup> But lest anyone suppose that poverty is sufficient for happiness, he shows that it is not; indeed, meekness, which puts a restraint on anger is required, as temperance does to pleasures. *For one is meek who is not irritated*. But this could be done by a virtue, so that one does not become angry without just cause; however, even if you have a just cause and *are not vexed, it is strictly beyond human power*. Therefore he says, Blessed are the meek. For a struggle arises on account of an abundance of external goods; therefore, there would never be conflict, if man were not affected by riches. Hence those who are not meek are not poor in spirit. That is why he says immediately, Blessed are the meek. Note that this consists in two things: *first, that a man not become angry*; secondly, that if he becomes angry, he tempers the anger”.

be perfectly reasonable to abate ones anger if aggressive action would not have the desired effect of prevailing in combat.<sup>17</sup> In the teaching on endurance in the face of evil, we may begin to see the outline of our Thomas' teaching on the beatitudes and the gifts of the Spirit. The key to the question of the meaning of meekness lies in its connection to the gift of piety. In Thomas' *Commentary on Matthew* we read the brief but profound statement that "this second beatitude is related to the gift of piety, because those get angry, properly speaking, who are not contented with the divine ordering of things (*qui non sunt contenti divina ordinatione*)". Human beings are often angry because they are confused and discouraged by the presence of evil in the world, the limitations of human power, and the insecurity of our happiness on this earth. Human beings need to be instructed on the true nature and source of Beatitude.

## **2. The Correlation of the Gift of Piety and Meekness**

Meekness as a lack of anger appears to be either impossible, or a vice of apathy. Is there a higher sense of meekness as a lack of anger, which is not Stoic apathy or weak indifference to the human injustice? The gift of piety shows us the way to understand, as well as to live, the higher form of meekness. Through the infused virtue of faith we come know the reality of God the Father, the Son and Holy Spirit. Through supernatural charity we are empowered to love God and our neighbor as ourselves. We are called to be perfect as our heavenly Father is perfect, and he sends the sun to shine on the righteous and unrighteousness, the rain to fall on both as well. As we understand the relation of the natural perfection, and the supernatural perfection, we see the need for the gift of the spirit to live meekness as a beatitude. We possess meekness in the higher sense only imperfectly. Through the gifts one is disposed for "acts higher than virtues". The gift of the spirit is an instinct of God, a movement by the Spirit, above human capacity. One is moved by God (*a Deo motus*), not only by reason.<sup>18</sup> It is by the "instinctu divino" or prompting of God. (I-II 68.1)

We need to ask not only how can we be meek, but more importantly why should be meek, in this higher form? Aquinas makes the connection of piety and meekness on the basis of the motivation not to the matter of the act of meekness. "We may consider the motives of the beatitudes: and, in this way, some of them will have to be assigned differently. Because the

<sup>17</sup> See Josef Pieper, *Four Cardinal Virtues* (Notre Dame Press) pp. 126-133.

<sup>18</sup> See Aristotle 1145a20.

principal motive for meekness is reverence for God, which belongs to piety” (I-II 69 3, ad 3).<sup>19</sup> The motivation of meekness is the respect for God as the Heavenly Father and for all that pertains to Him as Father, namely the brotherhood of all mankind. We are called to be perfect as our heavenly Father is perfect; he sends the sun to shine on the good and the evil, the rain to fall on the just and unjust. To love our enemy, to turn the other cheek, to walk the second mile – we act meekly in the higher sense, and we possess such a way of acting only imperfectly. Thomas explains in II-II 121.1: “among those things to which the Holy Spirit inspires us is that we have a special filial attitude towards God (Rom. 8:15)”. The virtue of piety, as a natural virtue, honors parents and country; the virtue of natural religion, honors God as creator, but the gift of piety leads us to love God as Father (II-II 121, a. 1 ad. 2), And because piety extends the honor to those who pertain to the father or patria, the Gift of Piety offers “honor and service not only to God but also to all men on the basis of their relationship to God”.<sup>20</sup> We should love others human being as God the Father loves human beings. He loves them in their sinfulness and with great patience. So too are we called to see all other human beings as creatures of God and under his special care and mercy. St. Thomas thinks that the gift of piety would correlate well with the fourth (justice) and fifth (mercy) beatitude) but concedes that Augustine’s correlation with the second (meekness) fits because meekness, or abatement of anger, removes obstacles to acts of piety, just as he explains it removes obstacles to clemency and justice (II-II 121, a. 2). Anger often clouds our vision of the just thing, and it inevitably covers the horizon of the mercy and forgiveness of the Father.

St Thomas digs in deeper with his *Commentary on Matthew*. As quoted above, “this second beatitude is related to the gift of piety, because those get angry, properly speaking, who are not contented with the divine ordering of things (*qui non sunt contenti divina ordinatione*)”. Reverence for God implies trust in God and a greater wisdom concerning the dispensation of God the Father to bring good out of evil, and the triumph of love over sin. So we find that Thomas begins his commentary on meekness in Aristotle’s *Ethics* with this: “after the Philosopher has finished the consideration of the

<sup>19</sup> Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum, et sic, quantum ad aliqua eorum, oportet aliter attribueri. Praecipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum; quae pertinet ad pietatem.

<sup>20</sup> The commentator points out “the implication here is that Piety extends to all the aspects of justice considered in the whole treatise [on justice]”. Gilby, *Summa II-II Treatise on Justice*, p. 287.

virtues dealing with external goods, riches, and honors, he now considers meekness, which deals with the external evils which provoke people to anger”. Anger impels us towards the arduous good, and is roused by the threat of evil. Anger involves the loss of honor, but all manner of evil that stands in the path to flourishing. In his *Commentary on the Gospel of Matthew*, he says that our Lord condemns the mistaken view concerning happiness, that it is “satisfaction of appetite”. Whereas the first beatitude, poverty of spirit, concerns the satisfaction of acquisition of external goods, so the second, concerning meekness, condemns those who seek happiness in revenge or retaliation, that is, satisfaction of the irascible appetite which is a desire for vengeance upon the enemy.<sup>21</sup> He suggests that the teaching is aimed at those who seek for their happiness in honor achieved through completion, or war. The root problem is that they seek happiness outside of God; it is a disorder aimed at honor as a source of happiness, and war is the means to achieve this false good. (§412.) Thus, meekness is connected to the poverty in spirit the detachment from riches and honor. He draws the parallel between the first two beatitudes this way – the poverty of spirit is a form of temperance, and the defeat of concupiscence; the second, is a form of gentleness and the defeat of the irascible appetite. Anger pertains to vengeance, or competition leading to war: “Fighting is on account of riches (abundance of external things) therefore there would be no disturbance if a man did not desire riches [at the expense of his neighbor]. Through the gift of piety we come to embrace our true good, communion with God the Father.

The reward of meekness is the inheritance of the earth. Aquinas himself clearly expresses perplexity concerning the reward promised for each of the beatitudes. Some say the rewards are for a future life, others for this life, and yet again others that they are both for the future and for this life. Insofar as the beatitudes are preparations or dispositions toward future beatitude they belong to another world; but if they give us hope that through the action we experience an “imperfect beginning in this life”. With the men of perfection, beatitude begins in the present life.<sup>22</sup> But here again the peculiar case of the meek makes the issue more acute – for of all of the rewards, the inheritance of the land seems uniquely a promise of a reward in this life. But in reply to the second objection, that punishments clearly belong to another life, and so do rewards, he points out that even if good men do not receive temporal or corporeal rewards, they do always receive spiritual re-

<sup>21</sup> C. 5., lesson 2. §406.

<sup>22</sup> *ad perfectionem viae*.

wards. So what is the manner of the inheritance of the land? In the reply to the third objection he says this: “possession of the earth signifies the good affections of a soul that through its desire is at rest in the stability of a perpetual inheritance, signified by the earth”. The inheritance of the earth refers to stability of life, a repose, freedom from strife through reconciliation with God and others. Indeed, in the fourth article Thomas sets up the contrast between the man of the world, and the man of the beatitudes as following: “fierce and wild men seek to acquire security for themselves by destroying their enemies through conflicts and wars. Hence, to the meek our Lord promised the secure and peaceful possession of the land of the living (*terra viventium*), which signifies the solidity of eternal goods”. The earth signifies “solidity” or security which only comes through a relationship to God. The world falsely thinks that security comes through power and assertion of force. The follower of Jesus Christ understands rightly the nature of true beatitude, repose in the eternal God.

### **3. The mystery of piety and reconciliation according to Saint John Paul II**

The history of the modern world provides ample opportunity to realize that the world is precarious, despite man’s best efforts to establish themselves as the owners and possessors of nature. The twentieth century ushered in the era of world wars, culminating in the atomic destruction of entire cities, and the enslavement of millions through death camps and the GULAG. Thus our Polish Pope could speak from experience when he said – “We live a world shattered to its very foundations”.<sup>23</sup> His gaze takes in violence and oppression, terrorism and discrimination, mutual hatreds and ideological rivalries, divisions between national, religious, economic, and political groups. From the long trajectory of his life and work we know that he did not speak as an arm-chair philosopher, but as a man who lived through the horrors of World War II, endured Nazi and Communist oppression, and as Pope he traveled the world and opened his arms to a remarkable diversity of nations, religions, and groups. From the depth of the anguish of modern world he famously said – “Be not afraid” and he discerned the stirring of a “longing for reconciliation”. Such a longing is one of the signs of the time. He called the Church, the whole community of believers, to witness to reconciliation and to help bring it about throughout the world. In this way the Church will fulfill its mandate articulated in *Lumen Gentium* to be a sign and instrument, a sacrament, of communion with God and unity of people.

<sup>23</sup> Opening of *Reconciliation and Penance*, 1984.

Striking a deep affinity to St Thomas Aquinas, and Augustine, he explains this mission by appealing to the central concept of the *mysterium pietatis*, the mystery of piety, as it stands in contrast with the *mysterium iniquitatis*, mystery of evil.<sup>24</sup> There is a longing for reconciliation in the world today. But how do we achieve reconciliation in such a shattered world? Saint Pope John Paul II's working principle is that "reconciliation cannot be less profound than the division itself". (§3) Thus, true reconciliation must get to the root of the division. Sin is a "wound in man's innermost self," the "original wound," and thus the root of all other wounds. The consequences of sin are precisely the divisions within oneself, between self and God, self and others. Only by a conversion, a radical break with sin, one can be reconciled "with God, with oneself, and with others". Such a conversion is a fruit of the gift of piety. He strives to make known the "true and profoundly religious meaning of reconciliation". The achievement of reconciliation, with God, and others, must take into account the two poles of attraction, the mystery of piety (*mysterium pietatis*)<sup>25</sup> and the mystery of evil,<sup>26</sup> a variation of Augustine's two cities, the love of God to the contempt of self and the love of self to the contempt of God.

Saint John Paul II rightly begins with the primary theological aspect of sin – disobedience to God. Then follows a second dimension of sin. By refusing to submit to God, man's "internal balance is destroyed and within himself contradictions and conflicts emerge". Sin sunders the integrity of the self and sets up a division within the self. A man is alienated from his true self, or his whole self. And third, a man caught by sin must "inevitably

<sup>24</sup> See *Dominum et vivificantum* §§32, 33, 39, 48; *Penance and Reconciliation*. §§14, 19–22, 23.

<sup>25</sup> John Paul II derives this term from a passage in Paul's First Letter to Timothy, 3.15ff. As if to emphasize the profound mission of the Church, the bulwark of truth, Paul exclaims "Great is the mystery of our religion" or "mystery of piety". Christ himself is the mystery of our religion: "He was made manifest in the reality of human flesh and was constituted by the Holy Spirit as the Just One who offers himself for the unjust. He appeared to the angels, having been made greater than them, and he was preached to the nations as the bearer of salvation. He was believed in, in the world, as the one sent by the Father, and by the same Father assumed into heaven as Lord".

<sup>26</sup> John Paul II takes a phrase from St. Paul concerning the "mysterium iniquitatis", 2 Thess 2.7. The text from St. Paul is an obscure reference to a man of rebellion who will be brought under judgment at the end of time. John Paul claims to "echo" this phrase to signify "the obscure and intangible element hidden in sin". Although a function of human freedom, sin touches on a something "beyond the merely human, in the border area where man's conscience, will and sensitivity are in contact with the dark forces".

cause damage to the fabric of his relationship to others and to the created world". Yet as the Holy Spirit convinces the world concerning sin, righteousness and judgment, the mystery of evil is only fully comprehended before the cross and the gift of the heavenly Father and his Son. The mystery of the cross, the righteousness of the Son, "penetrates to the roots our iniquity" and "evokes in the soul a movement of conversion". The mystery of piety therefore signifies Christ himself, and the Christian response to God, the growth and transformation as adopted sons of God – "Thus the word of Scripture, as it reveals to us the mystery of pietas, opens the intellect to conversion and reconciliation, understood not as lofty abstractions but as concrete Christian values to be achieved in our daily lives". We can be reconciled with God, within our self, with others – "The mystery of piety is the path opened by divine mercy to a reconciled life".

The gift of Piety derives from the original gift, the Holy Spirit, the love of God poured into our hearts (Rom 5:5). Thomas often cites this passage in his account of the Gifts, just as his mentor in the theology of grace, St. Augustine, who refers to it frequently in his anti-Pelagian writings.<sup>27</sup> Peter Brown says of Augustine that "an act of choice is not just a matter of knowing what to choose: it is a matter in which loving and feeling are involved... Men choose because they love". And yet we cannot generate our own healing – "the vital capacity to unite feeling and knowledge comes from an area outside man's power of self-determination. 'From a depth that we do not see, comes everything you can see' [says St Augustine]". (373) Brown quotes a passage from Augustine's tract on John that seems to fit the profile of Saint John Paul II and his vision for the new evangelization – "Give me a man in love ... give me one who yearns ... but if I speak to a cold man, he just does not know what I am talking about". To put it more simply – a person must come to delight in the beauty and holiness of God, a person must come to be pious – a person must "feel delight in that object, commensurate with its claims on his affections [God]". (*Spirit and Letter*, §63) The gift of piety renders the human person a lover of the Father and of all his children. Father Garrigou says that the gift of piety corresponds to the beatitude of meekness, since it bestows on us a heavenly sweetness which leads us to comfort our afflicted neighbor. By this gift we see him as a brother or suffering member of Christ – "in its highest degree, the gift of piety strongly inclines us to give ourselves entirely to the service of God, to offer him all our acts and sufferings as a perfect sacrifice. This gift makes us realize that

<sup>27</sup> "The Spirit and the Letter" and "Nature and Grace".

Communion is a participation in the sacrifice cross perpetuated on our altar”.<sup>28</sup> Meekness, the forgoing of anger and the sweetness of spirit towards others,<sup>29</sup> is an act of the Christian, in imitation of Christ, that demonstrates this love of God, and a readiness to be reconciled with his brothers.

<sup>28</sup> *Christian perfection and contemplation*, p. 301. And Dom Gueranger says that the gift of piety combats self-centeredness and egoism such that Christian hearts should be neither cold nor indifferent towards others but rather tender and open. Otherwise, he says, we cannot “ascend along the path onto which God who is love graciously deigned to call them”. The gift of piety is the “imprint of a filial return to God creator” (Rom 8:15). This disposition renders the soul sensitive to all that touches the honor of God and leads us to feel compunction for sin at the sight of the infinite goodness and thought of sufferings and death of redeemer. Also in a vein similar to Aquinas he says piety resigns itself to the ordering of providence. The effect of such piety is the meekness that leads to love, mercy and pardon of others: “Piety helps them find Jesus himself in all creatures on earth; benevolence towards their brothers and sisters is universal. Their heart is disposed towards pardoning of injuries, to tolerance of the imperfections of others, and to excusing all of the wrongs of their neighbors. They show themselves compassionate towards the sick. An affectionate sweetness reveals what is in the depths of their heart; and in their relation with their brothers and sisters on earth, one sees them always disposed to weep with those who weep and to rejoice with those who rejoice”. Carlo Martini and Dom Prosper Gueranger, translated by Andrew Tullock, *Gifts of the Holy Spirit* (St Paul’s Publishing, 2001).

<sup>29</sup> Notice the Latin term used by Thomas to describe the men of the world is “imites” (not mellow, harsh, unripe, sour). The meek, the mites, seek security in God. They are mellow, gentle, ripe with the experience of God, sweet.

# BEATI GLI AFLITTI PERCHÉ SARANNO CONSOLATI<sup>1</sup>

■ CARDINAL KURT KOCH

## Necessario conforto o facile sollievo?

La beatitudine degli afflitti, con la promessa della consolazione loro riservata, condivide in modo particolare il destino di tutte le beatitudini di Gesù, che è quello di contrastare le idee dell'uomo moderno. L'uomo di oggi è abituato a dire beato chi ottiene grandi risultati nella vita, chi continua a perseguire la sua felicità e chi quindi non pare aver bisogno di alcuna consolazione. Nel mondo odierno si dicono beati coloro che hanno fortuna, successo, riuscita: nella vita lavorativa e nella politica, nella quotidianità, nello sport e non di rado anche nella Chiesa. Ma le beatitudini di Gesù mostrano proprio che egli non la pensa così. Gesù dice beato precisamente chi ha poco e chi è costretto a mendicare. Dice beato chi ha fame e chi piange. Ed invia uno speciale telegramma di congratulazioni agli afflitti. Di fronte alla constatazione che le beatitudini devono essere lette in controtendenza con l'ondata delle ambizioni odierne, va usata una regola ermeneutica particolare: una beatitudine può essere compresa come tale a condizione che non soltanto si percepisca come molto dolorosa la situazione di coloro che sono detti beati, ma anche che si colga la promessa legata alla beatitudine come un bene e come una liberazione.

La promessa della consolazione presuppone innanzitutto uno sguardo onesto rivolto alla situazione di coloro che hanno bisogno di consolazione. Il fatto che gli uomini definiti "afflitti" si trovino in una condizione alquanto difficile e biasimevole è palese anche e soprattutto al giorno d'oggi. Meno evidente è la connotazione positiva della parola "consolazione". Di fatti, non è immediatamente intuibile che la consolazione possa essere considerata come una risposta adeguata alla situazione miserevole degli afflitti. Anche nel linguaggio corrente, la parola "consolazione" non suona molto bene. Poiché viene usata principalmente in un contesto di morte e di lutto, questa parola sembra essersi illividita e trasformata in un semplice strumento di servizio pa-

<sup>1</sup> Intervento durante la XIV sessione plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino sul tema "Le beatitudini, programma di Cristo per l'evangelizzazione in ogni tempo e cultura" a Roma, il 20 giugno 2014.

storale in caso di lutto. Alla parola “consolazione” si associa perlopiù l’idea che colui che è bisognoso di consolazione si trova in una situazione talmente disperata da non poter essere più aiutato; non rimane altro da fare che stendere un pietoso velo sulla sua dura realtà. Ecco che allora viene spontaneo pensare ad una “facile consolazione” e si corre il rischio di identificare conforto con facile sollievo. Soprattutto nell’ambito della critica della religione moderna, la parola “consolare” viene subito sospettata di alludere al “facile sollievo”. Accanto ad altri, Ludwig Feuerbach e Karl Marx hanno accusato i cristiani di voler far scordare agli uomini la loro miseria con la consolazione religiosa insita nella promessa della vita eterna e di tradire così l’esistenza terrena presente. Come reazione a questa accusa indirizzata con particolare violenza contro i cristiani, molti hanno ribaltato la consolante visione della speranza cristiana nella vita eterna oltre la morte in uno sguardo rivolto alla reale situazione della vita umana prima della morte; in tal modo, essi non possono più venire rimproverati di essere “candidati dell’aldilà” dimentichi del quaggiù, ma si presentano piuttosto come studenti del quaggiù dimentichi dell’aldilà ed il sollievo dell’aldilà, temuto ed incriminato, è ormai diventato un faticoso sollievo del quaggiù. Ma se, in questo senso, ogni consolazione viene sospettata di essere un facile sollievo, spesso l’unica alternativa è accontentarsi con rassegnazione della vita reale o addirittura disprezzarla, come ad esempio descrive nel dettaglio Emile Cioran, filosofo moderno del pessimismo, nel suo libro “Die verfehlte Schöpfung”. Spesso questo faticoso sollievo con il quaggiù è visto oggi come l’unico atteggiamento realistico dell’uomo nei confronti della vita, un atteggiamento che conduce però, in ultima analisi, ad uno sconforto metafisico.

Se andiamo a fondo di tale sconfortante realismo, ci appare evidente che proprio la visione di Tommaso d’Aquino è molto più realistica del cosiddetto realismo di coloro che diffidano per principio della consolazione. Nella sua ampia riflessione sulle “passioni umane”, il teologo medievale si occupa anche delle “medicine del dolore e del lutto” e pone cinque domande specifiche: “1) Il dolore ed il lutto sono attenuati da ogni piacere? 2) sono attenuati dal pianto? 3) dalla compassione degli amici? 4) da uno sguardo rivolto alla verità? 5) dal sonno e dai bagni?”<sup>2</sup> Nel meditare su queste singole domande, Tommaso costata in modo realistico che, da un lato, il dolore ed il lutto fanno parte così tanto dell’essere uomo dell’uomo che si dovrebbe abolire l’uomo stesso se si pensasse di poter abolire il dolore ed il lutto, ma che, dall’altro lato, il dolore ed il lutto chiedono di essere leniti e l’uomo ha bisogno della con-

<sup>2</sup> Deutsche Thomas-Ausgabe. Band 10, Quaestio 38.

solazione, che può trovare anche, secondo Tommaso, nel piacere terreno della creazione di Dio: “L’uomo ha bisogno, proprio fisicamente, anche della consolazione. Ed egli può e deve essere consolato”.<sup>3</sup> In ciò può essere ravvisato il nocciolo delle questioni poste da San Tommaso.

### **La consolazione di Dio come com-passione**

Emerge così, chiaramente, quella che è la vera natura della consolazione, che riveste un’importanza fondamentale nella tradizione biblica e comprende una vasta gamma di significati. Per l’Antico Testamento è evidente che la vera consolazione può essere trovata solo in Dio e nella sua parola, come viene espresso con concisione e precisione dal Salmo 119: “Ricorda la promessa fatta al tuo servo, con la quale mi hai dato speranza. Questo mi consola nella miseria: la tua parola mi fa vivere” (vv 49-50). Il Nuovo Testamento è convinto che la vera consolazione ci viene da Gesù Cristo: “Infatti, come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così, per mezzo di Cristo, abbonda anche la nostra consolazione” (2 Cor 1,5). L’evento di Cristo è così profondamente inteso come evento di consolazione che il Padre di Gesù Cristo viene lodato come “Padre misericordioso” e “Dio di ogni consolazione” (2 Cor 1,3). Queste poche citazioni ci mostrano che la parola “consolazione” nella tradizione biblica è un concetto chiave così positivo da poter essere usato come porta di accesso per capire convinzioni fondamentali della fede ebraico-cristiana.

Per le Sacre Scritture è scontato che la consolazione è in prima linea un agire di Dio nei confronti dell’uomo e, solo in seconda linea, un agire dell’uomo nei confronti degli altri uomini. La concretezza del modo in cui si mostra l’azione consolatrice di Dio dipende dal tipo di tristezza che colpisce l’uomo. Al riguardo, vanno fondamentalmente distinti due tipi.<sup>4</sup> Un tipo viene rappresentato nelle Sacre Scritture da Giuda, il quale, per aver tradito il suo maestro, cade in preda ad una tristezza che annulla ogni speranza e distrugge l’uomo dall’interno, al punto che Giuda, preso dallo sgomento davanti alla sua caduta, si impicca. Si tratta qui di una tristezza che non può essere più raggiunta da nessuna consolazione e che conduce alla morte. L’altro tipo di tristezza è esemplificata da Pietro, nel quale essa consiste nella scossa esistenziale provocata dalla verità, che induce l’uomo alla conversione,

<sup>3</sup> R. Walter, *Gelobt sei, was tröstet*, in: Ders. (Hrsg.), *Lob der sieben Tröstungen* (Freiburg i. Br. 1982) 7-20, zit. 11.

<sup>4</sup> Joseph Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret* (Città del Vaticano 2007) 110-112.

così che Pietro, colpito dallo sguardo di Cristo, scoppia in lacrime, lacrime che sono il segno e la forza della guarigione. La tristezza risanatrice viene vista dalle Sacre Scritture soprattutto in Maria, che, ai piedi della croce con altre due donne e con Giovanni, non può certo ribaltare la crudele crocifissione, ma si pone, nella sua com-passione, a fianco del crocifisso e, così facendo, si schiera dalla parte di Dio.

È infatti sotto la croce che la consolazione di Dio più chiaramente si mostra ed opera. La consolazione offerta da Cristo non consiste nel mettere fine alla sua sofferenza in croce e dunque al dolore provato da Maria per la croce, ma consiste nell'affidare al suo discepolo Giovanni ciò che di più prezioso egli può donare, ovvero la sua stessa madre, e nell'affidare a Maria il suo discepolo Giovanni. La consolazione di Dio non significa un superamento definitivo delle cause dello sconforto e della tristezza. Questo avverrà soltanto alla fine dei tempi, allorché, con la venuta del Regno di Dio, la sofferenza incompresa degli uomini del passato e del presente potrà essere elevata nella luce dell'amore di Dio e così vista nel suo vero senso, quando anche l'ultimo nemico, la morte (1 Cor 15,26), sarà privato del suo potere con tutti i suoi complici e tutte le lacrime degli uomini saranno asciugate e si esauriranno completamente. Soltanto allora coloro che soffrono, gli afflitti, saranno veramente consolati. La vera consolazione di Dio avverrà dunque solo con l'irrompere del Regno di Dio, dove l'onnipotenza salvifica divina si imporrà contro ogni sconforto e tristezza, come ci è già stato manifestato nella risurrezione di Gesù Cristo.

Ciò che Dio opererà nel Regno di Dio con la sua potenza senza limiti, egli lo opera nella storia con l'auto-limite del suo amore. Infatti, nella storia Dio dona agli uomini la sua salvezza e la sua consolazione "come aggregato della sua stessa passione *nella* passione degli uomini", ovvero "come già presente e veritiera prova di solidarietà per la futura salvezza e redenzione".<sup>5</sup> Poiché anche la consolazione di Dio nella storia si iscrive nel segno dell'auto-limite di Dio, essa consiste nel fatto che Dio si lascia toccare dalla sofferenza degli uomini e prova com-passione, come ha osservato San Bernardo di Chiaravalle nel suo commento al Cantico dei Cantici, dove afferma che una caratteristica centrale di Dio è che egli non può patire, ma compatire: "Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis".

Su questa com-passione si basa la speciale predilezione che Dio ha per i poveri e per gli afflitti. Nella consolazione promessa agli afflitti, come d'al-

<sup>5</sup> O. Fuchs, Art. Trösten / Trost, in: Ch. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität* (Freiburg i. Br. 1988) 1307-1315, zit. 1311.

tronde in tutte le beatitudini, appare chiaramente che in tutta la storia della salvezza Dio assume un atteggiamento di parte, poiché si lascia toccare dal dolore degli uomini, lo fa suo e soffre con loro, come è stato espresso in modo esemplare nel libro dell'Esodo: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze" (*Es* 3,7). Questa basilare dimensione di intima compassione da parte di Dio per gli uomini evidenzia che anche la consolazione di Dio nella storia non consiste nel superamento di tutte le cause dello sconforto e della tristezza, ma nel fatto che esse vengono ridotte e rese sopportabili, in modo da lasciare lo spazio ad una nuova gioia. La consolazione implica dunque un energico aiuto: "Consolare significa originariamente: rendere qualcuno fiducioso attraverso un aiuto concreto".<sup>6</sup>

### **Il confortante superamento della solitudine che paralizza**

Da quanto appena detto emerge il vero significato del termine "parakalein", con il quale la Settanta traduce la parola "consolare". Secondo il suo senso originario, il termine è sinonimo di invitare, far venire, rivolgersi con buone parole, sollecitare a prestare aiuto a qualcuno ed, in questo senso, consolare. Se si tiene presente la gamma di significati della parola "parakalein", si capisce anche perché nella fede cristiana si attribuisce allo Spirito Santo il titolo onorifico di "paraclito". Nelle Sacre Scritture, lo Spirito Santo si rivela come vero e proprio consolatore e la consolazione è un dono speciale dello Spirito Santo.

Capiamo in maniera ancora più esplicita e concreta in cosa consiste esattamente la sua consolazione se consideriamo la traduzione latina del termine greco "paraclito", che è "consolator". Tale parola indica colui che entra nella solitudine degli uomini e la condivide con loro, colui che è nella solitudine degli uomini e l'apre al punto che essa cessa di essere solitudine, come si legge nel racconto biblico dello Spirito Santo dopo la risurrezione di Gesù Cristo: "La sera di quello stesso giorno, il primo dopo il sabato, mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli per timore dei Giudei, venne Gesù, si fermò in mezzo a loro e disse: Pace a voi!" (*Gv* 20,19). Quando in seguito si dice che il Risorto ha mostrato ai suoi discepoli le sue mani e il suo costato e che i discepoli hanno gioito "al vedere il Signore", allora la consolazione, nel suo senso più profondo, consiste nel superamento di un isolamento pieno di paura. Alla luce di questa consolazione, ci appare più distintamente anche il fulcro più profondo della tristezza e dello sconforto

<sup>6</sup> R. Walter, a.a.O. (vgl. Anm. 3) 11-12.

umani, ovvero la solitudine, che in ultima analisi significa perdita di amore, cosicché il non essere amati risulta essere il più intimo agente infettivo della tristezza. E allora si rivela anche la vera natura dello Spirito Santo quale consolatore, come ha osservato in modo molto bello il Cardinale Joseph Ratzinger non a caso in un'omelia letta in occasione della commemorazione del 60° anniversario dello sbarco degli Alleati in Normandia: "La parola consolator ci dice che non siamo mai completamente soli, mai completamente abbandonati dall'amore. Dio entra attraverso lo Spirito Santo nella nostra solitudine e la apre. Questa è la vera consolazione – consolazione non solo con parole, ma consolazione nella forza della realtà".<sup>7</sup>

Sulla base di questo titolo onorifico dello Spirito Santo come consolatore, i cristiani hanno inteso anche la loro stessa missione, che è quella di compiere a loro volta ciò che compie lo Spirito Santo. Questo significa soprattutto entrare nella solitudine degli afflitti, portar loro la luce del Risorto e, così, diventare loro stessi consolatori. Non è dunque un caso, ma una bella conseguenza della fede nello Spirito Santo consolatore, che nel Medioevo gli ospedali per gli anziani fossero dedicati proprio allo Spirito Santo, per ricordare ai cristiani il loro dovere di entrare, come fa lo Spirito Santo, nella solitudine di coloro che soffrono e consolarli.

Chi, nella sua esistenza, vive della consolazione di Dio, vedrà come suo primo compito di cristiano quello di consolare a sua volta altri uomini e saprà che la consolazione operata dagli uomini negli uomini ha e deve avere la stessa duplice dimensione della consolazione operata da Dio. Ciò implica quell'esercizio di equilibrismo tutt'altro che facile a cui si riferisce il teologo cattolico Ottmar Fuchs: "la consolazione cristiana non si corrompe né in un sollievo che è incapace di azione o che sospende l'azione, né in un annullamento gigantomachico della consolazione, ma si muove tra impotenza e potenza, conduce l'uomo alle sue possibilità di azione che devono essere assolutamente colte, ma lo mette davanti anche ai limiti di queste possibilità".<sup>8</sup>

A differenza del facile sollievo e dell'altrettanto facile disprezzo della consolazione, la consolazione cristiana si caratterizza per il fatto che si compie nella fede, per il fatto che la consolazione definitiva avverrà soltanto con la venuta del Regno di Dio, ma che già nella storia Dio consola l'uomo promettendogli la sua presenza premurosa e soffrendo con lui, come pure

<sup>7</sup> J. Kardinal Ratzinger, *Der Glaube an den dreifaltigen Gott und der Friede in der Welt*, in: Ders., *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen* (Freiburg i. Br. 2005) 148-153, zit. 150-151.

<sup>8</sup> O. Fuchs, a.a.O. (vgl. Anm. 5) 1311.

per il fatto che i cristiani trovano in questa consolazione divina la loro fonte di forza per diventare loro stessi consolatori, dedicandosi agli altri, e per rendere sperimentabile nel nostro mondo la com-passione di Dio. Il cristiano può infatti consolare gli altri uomini solo se sa di essere lui stesso consolato da Dio, se si sente riconosciuto nella consolazione di Dio e da Lui amato. È in questo atteggiamento di fondo che il cristiano vive la beatitudine degli afflitti che vengono consolati e comprende profondamente che tale beatitudine conduce proprio al centro della fede cristiana, riassunto dall’Apostolo Paolo nel suo augurio così consolante: “E lo stesso Signore nostro Gesù Cristo e Dio Padre nostro, che ci ha amati e ci ha dato, per sua grazia, una consolazione eterna e una buona speranza, conforti i vostri cuori e li confermi in ogni opera e parola di bene” (2 *Tess* 2,16-17).

## BEATI QUELLI CHE HANNO FAME E SETE DELLA GIUSTIZIA PERCHÉ SARANNO SAZIATI

■ MONS. SAVIO HON TAI-FAI, S.D.B.

La quarta Beatitudine parla delle persone che desiderano la giustizia con ardore. Sono coloro che, da una parte, soffrono, come l'affamato e l'assetato, varie forme d'ingiustizia provenienti da atteggiamenti disumanizzanti e prepotenti.

Dall'altra, non soffocano in se stessi quella brama del cuore con cui aspirano a condurre una vita giusta.

“Non mi lamento con il cielo, né biasimo gli uomini”, dice Confucio, “Adempio i miei doveri ed apprendo le cose terrene per raggiungere la volontà del Cielo. Qui sta quello che sono e faccio. Lo sa il Cielo”. 不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！

È l'inquietudine di fronte ai limiti che spinge l'uomo a bramare qualcosa di più grande. La parola rassicurante di Gesù promette loro che saranno saziati.

### Desiderio e Giustizia

Secondo S. Tommaso, per desiderio si può intendere qualsiasi inclinazione dell'appetito, sia di quello sensitivo sia di quello della volontà verso un bene (piacere, ricchezze, gloria, virtù, verità, Dio). Egli lo collega normalmente alla inclinazione della volontà: “*Desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum*” (Contra Gentiles III, c. 26).

Qualsiasi bene può essere oggetto di desiderio, ma, ovviamente, lo è, in modo speciale, la beatitudine, come *finis vitae humanae*, che appaga pienamente l'uomo e lo rende perfettamente felice. Ci sono due ordini di beni: naturale e soprannaturale. Il primo ordine è proporzionato alla natura umana, e l'uomo può raggiungerlo mediante le risorse e le facoltà della sua natura. Il secondo, invece, sorpassa la natura umana, e può essere raggiunto soltanto con la grazia di Dio (*sola divina virtute*), mediante una partecipazione alla divinità (STh I-II, q. 62, a. 1). Ora, la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina. Vedere Dio non è al di sopra soltanto della natura dell'uomo, ma di qualsiasi creatura (STh I-II, q. 5, a. 5).

Ai due tipi di bene corrispondono due specie di desiderio: quello per il bene naturale e quello per la felicità soprannaturale. Qui può esser utile la distinzione tra desiderio esplicito del fine naturale (visione di Dio) e desiderio implicito del fine soprannaturale (partecipazione alla vita divina). Alla radice del desiderio implicito, secondo S. Tommaso, sta la potenza obbe-

dienziale, che è la *capacitas infiniti* di cui l'uomo è dotato, nella sua dimensione spirituale, capacità che tende al pieno possesso di Dio, ma non può raggiungerlo senza la grazia (STh III, q. 9-q. 11).

### **Giustizia e Misericordia**

L'uomo è creato e dotato del desiderio naturale di vedere Dio nella sua essenza, ma tale desiderio non è mai raggiungibile data la sua natura creata. Se tale è lo stato dell'uomo, la vita umana rivelerà una permanente “deficienza”. All'uomo, quale essere razionale, spetta invece la felicità. Il cui contrario S. Tommaso chiama miseria (STh II, q. 21 a. 4).

È giusto per Dio fare questo? La risposta alla domanda può essere trovata nella parola di Cristo in forma di promessa, cioè “saranno saziati”. Tale promessa si fonda sulla giustizia e sulla misericordia di Dio che permeano le sue opere.

La giustizia di Dio si manifesta innanzitutto nell'ordine dell'universo. Come l'ordine che regna in una famiglia dimostra la giustizia di colui che la governa, così l'ordine dell'universo, che appare tanto nella natura quanto negli esseri dotati di volontà, dimostra la giustizia di Dio (STh I, q. 21 a. 1).

Oggetto della volontà è il bene percepito dall'intelletto: perciò Dio non può volere se non ciò che è conforme alla sua sapienza. Ora, questa è per Dio come una legge di giustizia, in forza della quale la sua volontà è retta e giusta. E così quanto egli agisce secondo la sua volontà, lo fa con giustizia. Anche noi compiamo opere di giustizia ogni volta che osserviamo la sua legge e la sua volontà. Tra Dio e noi la differenza sta nel fatto che noi operiamo secondo la legge stabilita da Dio, mentre Dio è legge a se stesso. (STh I, q. 21 a. 1 ad 2)

A Dio è dovuto che nel creato si attui ciò che la sua sapienza e la sua volontà hanno determinato, e ciò che manifesta la sua bontà. La giustizia di Dio, talvolta, è chiamata ornamento della sua bontà, e altre volte retribuzione del merito. Perciò scrive S. Anselmo, “Se tu punisci i malvagi, è giustizia, perché ciò è dovuto al loro demerito, se poi perdoni loro, è giustizia, perché ciò conviene alla tua bontà” (STh I, q. 21 a. 1 ad 3).

La giustizia di Dio, che costituisce nelle cose un ordine conforme al piano della sua sapienza, coincide con la sua legge, e a ragione, si chiama verità (*veritas iustitiae* STh I, q. 21 a. 2).

In tutte le sue opere, tuttavia, Dio opera sempre con giustizia e misericordia. Per misericordia, secondo S. Tommaso, si deve intendere l'eliminazione di una qualsiasi deficienza. Ogni opera della divina giustizia presuppone l'opera della misericordia, ed in essa si fonda (STh I, q. 21 a. 4). Per eliminare una deficienza, Dio, per l'abbondanza della sua bontà, dispensa

la sua misericordia più di quanto lo richieda la necessità stessa. Ed invero, quel che basterebbe per conservare l'ordine della giustizia è sempre meno di quello che conferisce la divina misericordia, la quale supera ogni esigenza della creatura (STh I, q. 21 a. 4).

In questa prospettiva emerge tutto il valore e la necessità della rivelazione soprannaturale di Cristo, quale unica via e fonte di salvezza per l'uomo.

### **Misericordia e Sovrabbondanza di Bontà**

Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa (CCC 27).

Il desiderio spinge l'uomo a intraprendere un cammino, come i Magi dall'Oriente, che si sono messi a viaggiare seguendo la "stella" come segno indicativo verso la verità, verso l'amore. Verso la verità, quella verità che è la legge di giustizia proveniente da Dio (STh I, q. 21 a. 2: *veritas iustitiae*). Verso l'amore, quell'amore che si trasforma nell'amicizia dell'uomo con Dio, e con tutti gli esseri che a Lui appartengono (STh II-II, q. 23 a. 1).

Come osserva S. Tommaso, compito proprio della giustizia è quello di ordinare l'uomo nei rapporti verso gli altri, come persone individuali e come società (STh II-II, q. 57 a. 1 co). È interessante notare che la giustizia riguarda non tanto le cose in sé, ma piuttosto quanto di esse ci serviamo nel costruire buoni rapporti con gli altri (STh II-II, q. 58 a. 10).

Tra i buoni rapporti, l'amicizia gode di un posto tutto privilegiato. La legge della giustizia promuove, infatti, l'amicizia tra gli uomini e soprattutto quella dell'uomo con Dio (I-II, q. 99 a. 1 ad 2). L'amicizia è frutto della giustizia. Uno dei tratti dei giusti è proprio quello di coltivare amicizia.

Nel restaurare l'amicizia con l'uomo, Cristo dispensa abbondantemente tutti i doni di grazia per giustificarlo e lo introduce in una nuova relazione con le Persone Divine. Pertanto, la fame e sete della giustizia diventa il cammino con cui l'uomo si avvicina alla Beatitudine Perfetta.

Tutti gli uomini, credenti e non credenti, sono chiamati a riconoscere le esigenze della natura umana corrispondenti alla verità della giustizia (*veritas iustitiae*) proveniente da Dio, perché l'uomo è creato con la tendenza innata (*sinderesi*) di fare il bene e di evitare il male (STh I-I, q. 94 a. 1).

Chi cerca con ardore la verità è già sulla via della giustizia che conduce a Cristo. Chi brama veramente giustizia è già in grado di diffondere l'amore di amicizia e di aprire al mondo il Regno di Dio, dove regna la sovrabbondanza di bontà divina.

La misura della giustizia di Dio è la sua misericordia. La misura della sua misericordia è la sua bontà, e la sua bontà è sconfinata.

# ST. THOMAS AQUINAS AND THE BEATITUDE OF THE MERCIFUL

■ LEO J. ELDERS, S.V.D.

The papers thus far read at this year's session of the Academy have given us an excellent survey of the place of the beatitudes and the gifts of the Holy Spirit in St. Thomas Aquinas' theology, so that I can limit this exposé to texts about mercy, the corresponding gift of the Spirit as its reward. But before turning to the texts of Holy Scripture which sing the praise of mercy and bring out its central importance in our Christian life, let us first consider the theology of mercy as we find it in Aquinas's systematic works.

St. Thomas defines *misericordia* (pity, compassion) as the sorrow we feel because of the misery of others, in so far as we consider their misery as our own.<sup>1</sup> Evil, suffering, misery are the causes which provoke compassion. We are saddened by the misery of others when we consider it as were it our own, because love unites us and makes that the suffering of others really affects us, the more so when we consider the possibility that this evil may some day hit ourselves. This sadness and pain in the spiritual faculties, as ruled by reason, is a virtue.<sup>2</sup> Compassion is so much praised in Holy Scripture that Thomas now asks whether it is the greatest of the virtues. In his answer he distinguishes between what pity as such does – alleviating the suffering of others and sustaining them – which is proper to the greatest of the virtues, but if we consider what we, the compassionate person, are and must do, then loving God is the most important virtuous act: it is of greater value to unite oneself to God than to bring relief to other people. In this line of arguing a quotation from St. Ambrose asserts that the whole summary of Christian virtuous life consists in compassion and piety. Thomas replies that this is right in so far as external acts are concerned, but that the interior affect of charity, by which we are united to God is more important than love of and compassion for our fellow men.<sup>3</sup>

In the Second Part, part II of the *Summa theologiae*, q. 30, Thomas presents a systematic treatment of mercy (*misericordia*). Evil as contrary to what peo-

<sup>1</sup> *STh* I, 95,3 ; I-II, 35, 8.

<sup>2</sup> *O.c.*, II-II, 30, 1-3.

<sup>3</sup> *L.c.*, a. 4, ad 2.

ple naturally seek, and more so evil which befalls us and others contrary to what we have chosen, and which is over the whole line contrary to what we want to attain, is the object of pain and sorrow. We are saddened by the misery of others when we consider it as our own, on the ground of a union with them in love or of our relation with those we are closely united with, especially when this evil might also hit ourselves. A beautiful sentence of St. Augustine shows that mercy is without limits: “We should consider all those who need our help our neighbours”. Compassion is pain or sadness about the misery of others.<sup>4</sup> This sadness and pain may denote a feeling of the sense appetite but also of the intellectual appetite which can regulate our feelings. In this way compassion may become a virtue which is concerned with the special *ratio* of the object of charity, sc. the misery of the person we feel compassion with.

A second issue concerns the question of whether and how pity and compassion are found in God. In countless texts the Bible speaks of the marvels of divine mercy, but mercy seems to be a relaxation of justice, now God cannot disavow himself – *seipsum negare non potest* – so that it seems misplaced to ascribe mercy to God. In his reply Thomas says that to be saddened because of the misery of people is impossible for God, but removing this misery is most characteristic of God. Bestowing benefits is what liberality does; dispensing gifts in proportion to people’s merits is the work of justice, but freeing people from defects and misery is a work of mercy. Mercy does not do away with justice, rather it is its fulfilment, as the apostle James says.<sup>5</sup> Compassion and justice are so much connected that each of them must temper the other. Justice without mercy is cruelty, mercy without justice is dissolution.<sup>6</sup>

An opponent argues that not in all the works of God mercy is shining through, for Scripture tells us that judgment without compassion will befall on those who have not shown any mercy. Does not St. Paul tell us that the conversion of the Jews will be due to divine justice and truth, but that of the pagans to mercy?<sup>7</sup> Finally in the creation of the world neither pity nor justice intervened. The response of Thomas is decisive. The works of divine justice always presuppose mercy and are based on it. In whatever God

<sup>4</sup> Cf. *Expositio in libros Ethicorum*, II, lesson 5, n. 7: compassion is sorrow about the evils of other persons.

<sup>5</sup> *James*, 2, 24–26.

<sup>6</sup> *Catena aurea in ev. Matth.*, c. 5, l. 5 Thomas quotes Remigius.

<sup>7</sup> *Romans* 15, 7–10.

works, mercy is present in its first beginning, and its force is active in all successive actions. We must even say that it is active more forcefully, just like the primary cause influences more the effects than the secondary causes.<sup>8</sup> Any bestowing goods in excess of what the receiver deserves, comes in under mercy. The prevision of merits of the blessed by God is not the ground of their predestination. This is only divine mercy. God wants to show his goodness in some men in the form of mercy.<sup>9</sup> The effect of divine mercy is the basis of whatever God does.<sup>10</sup>

This theological explanation of the mercy of God is accompanied by a most impressive series of biblical texts in Aquinas's commentaries. In his lessons on the *Prophecies of Isaiah* the recalling divine mercy runs like a red thread through the text: "All the ways of the Lord are mercy" (1, 2); God's mercy has no measure, but is always greater than we can think of (2, 3). The prophet speaks of the entrails of God's pity. God looks down upon us with eyes full of pity. When we commit ourselves to God's hands of mercy, God will heal us, feed us and reward us. Isaiah sees God's mercy at work in such events of history as the birth of Cyrus. In his *Lamentations* Jeremiah writes that whatever evils have beset us, we have not been destroyed thanks to God's pity (3, 7). We should always remember God's compassion in the past and present, since God looks down upon us with merciful eyes (3, 17). In *Psalms* 24, 10 we sing that all Yahweh's paths are mercy and truth, and *Psalms* 32, 5 exults since God's mercy fills the earth.

In the *Book of Job*, ch. 10 Job tells us how from the womb of his mother, through his infancy and youth God's mercy accompanied him. In his apology, ch. 31, Job tells us that from his early youth onward he practiced pity for the needy and suffering and how the older he got, he became more involved in works of charity. Job also reminds us that the weather, the rain and all of nature are the effects of God's great mercy (ch. 37).

Turning now to the *Catena* of comments of the Fathers on the *Gospel according to Matthew* we read that by works of pity we become worthy children of our heavenly Father (ch. 1, l. 3). God gives us much more than the good we can possibly do to our fellow men (ch. 5, l. 2). Mercy is a passion when the merciful feels his innermost moved by the misery of others (ch. 15, l. 3). The expression "works of mercy" (*opera misericordiae*) comprises all

<sup>8</sup> *STh*, I, 21, 4.

<sup>9</sup> *STh*, I, 23, 1 and 5.

<sup>10</sup> *O.c.*, I, 25, 3 ad 3: "Effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum".

aspects of our Christian life (ch. 25, l. 3). To remind us why God sometimes seems not to help us in our misery, Thomas quotes a text from St. Augustine's *Letter to Paulinus*: "God pitifully answers our prayers and sometimes mercifully does not answer them, since the doctor knows better what is becoming for a sick person than the patient himself".<sup>11</sup> In the at first sight seemingly pitiless behaviour of the landowner, praised by Jesus in the parable of the vineyard workers, God shows his superlative mercy by bestowing his benefits on those who for our human eyes least deserve them, says Augustine. But weren't the sensible bridesmaids rough and tough on their unwise companions? St. Jerome is quoted as saying that the unwise maidens themselves lacked compassion since they were careless, and thought they could get what they needed by bothering others.<sup>12</sup> But a difficult case is the passage on the Last Judgment where the King tells the evildoers who never showed any pity to go away to the eternal fire prepared for them. Origenes, says Thomas, showed a special pity believing that after a lapse of time God would liberate the damned, but his view was condemned by the Church, and would create greater misery.<sup>13</sup> Let us notice that what Jesus is accusing the condemned of at the last judgment is a total lack of mercy.

Turning to the *Catena* of the *Gospel according to Luke*, we hear Mary sing that God's mercy reaches from age to age for those who fear him. The mighty will be brought down and the lowly exalted. In the comments of the Fathers on the *Magnificat* the word mercy is used fourteen times. The reward of mercy is to be called sons of the most high (c. 6, l. 8). A sinful woman comes to Jesus, the fountain of mercy, says Gregory of Nyssa, to have her sins washed off (ch. 7, l. 6). The parable of the Good Samaritan makes St. Ambrose comment that nothing is so much conform to our nature as helping those who share it with us (ch. 10, l. 9). At our death we must leave behind all the goods we had, only the virtues and mercy will accompany us (ch. 12, l. 5). The parable of the Prodigal Son is a most beautiful example of mercy and forgiveness (ch. 15, l. 4).

In his *Lectura* on the Gospel according to John, Thomas throws light on Mary's intervention at the wedding of Cana: it is the effect of compassion that one considers what fails to others as failing to ourselves (ch. 2, l. 1). On the word of Jesus "no one can come to me unless he is drawn by the Father". Thomas comments that in those who are not drawn the order of di-

<sup>11</sup> Quoted in *Catena ev. Matth.*, ch. 7, l. 4.

<sup>12</sup> *L.c.*, ch. 25, l. 1.

<sup>13</sup> *L.c.*, ch. 25, l. 4.

vine justice is shining, but in those drawn the immensity of God's mercy is shown (ch. 6, l. 5). The Jewish leaders who brought the adulterous woman to Jesus wanted to find out whether he would give up justice yielding to pity. But in his reply marked by mercy Jesus also respects justice. In his Priestly Prayer the will of Christ is shown as having a dual object, mercy and justice. But mercy comes first and is there because of its own value, in keeping with Ps. 144, 9: "Your tenderness and pity surround all your creatures" (ch. 17, lesson 6).

In Thomas's commentary of the *Letter to the Romans* the word mercy recurs 110 times. Paul himself repeatedly reminds us that he did all he could to harm the Christians, but that God showed him his mercy. Theologically speaking God's mercy is shown successively by our predestination, by our calling and justification and most splendidly by the heavenly glory (ch. 9, l. 3), according to the often repeated sentence of *Roman 9, 24*: "Non volentis nec currentis sed miserentis Dei est gratia".

Turning now to the virtue of mercy and its practice by Christians. In the *De veritate*, q. 26, a. 1 we read that the sacraments may be called the instruments of divine pity. A very telling comparison of mercy and envy expresses the contrast between both: envy is one's feeling sad about the prosperity of others since it is thought to damage one's own good, but pity is sadness about the bad fortune of others in as far as it is considered our own.<sup>14</sup> Does pity or mercy consist in compassion? Aristotle says that in order that our acts be good, our will must freely choose them, second that the act must be in the right mean between deficiency and excess and that finally it must be directed to the right end. Now all these conditions may be fulfilled without pity of compassion intervening, an opponent argues. In his *sed contra* argument Thomas quotes Augustine who writes in Book IX of the *City of God*, that better than accepting the teaching of the Stoa it is much more humane to follow Cicero who writes that none of the virtues is more admirable and pleasing than pity. An accompanying movement of our sensitive appetite can make acting according to right reason easier, when the passions follow upon the correct choices we made.

In his defence of the life and mission of the mendicants, in the *Contra impugnantes*, Thomas stresses that these religious orders devote themselves to an apostolate of pity, such as caring for the sick, the redemption of captives. Even education and teaching are works of mercy (p. 2, ch. 1). Those who became voluntarily poor can bestow more pity on those who are

<sup>14</sup> QD *de veritate*, q. 26, 4.

members of Christ (p. 2, c. 6, ad 14). The religious can do works of mercy by teaching, preaching, visiting the sick, comforting the sad, whether they work in the world or in convents.<sup>15</sup>

Returning now to the Beatitudes, Thomas points out that the first three make us turn away from what people are most concerned with: honours and wealth, strife and conflicts, looking for pleasure. The next two concern that one always seeks justice and helps to relieve the misery of people. Christ promises mercy to those who show compassion with others. The two last Beatitudes concern heavenly bliss. It is remarkable that Thomas points out that justice and mercy form a pair.<sup>16</sup>

The reward of being compassionate and merciful to others is that mercy will be shown to those who practice this mercy. St. Thomas comments in the line of the Fathers and authors he quotes in the *Catena*, that the merciful will receive what they themselves give, and even much more since God's mercy is inexhaustible.<sup>17</sup>

As has been stressed by other speakers, Thomas combines the fifth gift of the Holy Spirit, sc. the Spirit of Counsel, with being merciful. He explains this combination by saying that we are well advised when we know that the only way to be freed from so many evils is to forgive others and to help the needy.<sup>18</sup> By the gift of counsel the Beatitude of the pitiful reaches its fullness. This sentence probably is an addition by Thomas himself to the series of texts from the Fathers, and might be an allusion to the religious life, in particular that of the mendicants.

<sup>15</sup> *Contra doctrinam retrahentium*, ch. 7.

<sup>16</sup> *STh*, I-II, 70, 4.

<sup>17</sup> *Catena in ev. Matth.*, ch. 5, l. 5. Thomas quotes Chrysostomus and the Gloss to underline that the pitiful will receive much more.

<sup>18</sup> *Catena aurea in ev. Matthaei*, ch. 5, lesson 8.

# BIENHEUREUX LES CŒURS PURS CAR ILS VERRONT DIEU

■ CARDINAL GEORGES COTTIER, O.P.

## I.

1. La grande charte évangélique que constituent les chapitres 5-7 de l'Évangile de Matthieu est introduite par le discours sur les béatitudes qui en exprime les principes inspirateurs.

Les béatitudes forment un tout. Saint Thomas, à la suite de saint Augustin, voit dans leur ordre une gradation qui a son achèvement dans la béatitude des pacifiques et dans celle de ceux qui sont persécutés pour la justice.<sup>1</sup>

Notre méditation a un but limité: préciser quelle relation existe entre la béatitude des cœurs purs et la vocation du théologien et celle du philosophe chrétien.

2. Dans l'Écriture, la notion de pureté est très présente, mais c'est au terme d'un long cheminement qu'elle atteint la plénitude de son sens. Sa portée est d'abord rituelle. Progressivement, grâce au message des prophètes notamment, se dégage sa signification principale, qui est morale. Le Nouveau Testament affirmera sans équivoque la primauté du théologal et «l'entière justification» (Ac 13,38) offerte à tous les hommes.

L'entrée dans la nouvelle économie exige des Apôtres eux-mêmes une conversion en profondeur, comme en témoigne le chapitre 10 des *Actes* qui contient le récit de la conversion du centurion Corneille et la vision antérieure de Pierre, qui libère son esprit des obstacles à une pleine intelligence de l'universalité du salut. De son côté, Paul devra lutter contre de fortes résistances pour faire accepter que les chrétiens venus du paganisme n'aient pas à être circoncis.

C'est le baptême qui est la source d'une purification radicale qui équivaut à l'entrée dans une vie nouvelle. Ainsi en parle-t-elle la *première épître de Pierre*: le baptême «qui vous sauve à présent et qui n'est pas l'enlèvement d'une souillure charnelle, mais l'engagement à Dieu d'une bonne conscience par la Résurrection de Jésus-Christ, lui qui, passé au ciel, est à

<sup>1</sup> Cf. Serge-Thomas Bonino, O.P., *Les béatitudes au cœur de la théologie de saint Thomas d'Aquin*, in Nova 2014/4, p.

la droite de Dieu, après s'être soumis les Anges, les Dominations et les Puissances» (3, 21-22).

3. Saint Thomas traite de la pureté qui est, avec la crainte filiale, un effet de la foi.<sup>2</sup> Le *sed contra* cite un discours de Paul (*Ac* 15, 19): L'Esprit Saint a purifié par la foi le cœur des chrétiens venus du paganisme comme cela avait été le cas pour ceux venus du judaïsme.

Ce qui indique que la purification a un lien avec la vérité, ce que développe le corps de l'article. Il y a impureté quand une chose est mêlée à des choses plus viles qu'elle. Ainsi la créature rationnelle est plus noble que toutes les réalités temporelles et corporelles. Elle se rend donc impure quand elle se soumet par le désir et l'amour qu'elle leur porte à des réalités temporelles; elle se libère de cette impureté par un mouvement en sens inverse, tendant vers ce qui est au-dessus d'elle, c'est-à-dire vers Dieu. Or la foi est le principe de ce mouvement (*Heb* 11, 6). La foi est ainsi le principe premier de la purification du cœur. Elle le purifie de cette impureté qu'est l'erreur. Quand elle est informée par la charité, la purification est parfaite.

Dans l'actuel climat culturel, marqué par le relativisme et par un foisonnement d'idées contradictoires, il est de première importance d'avoir la conscience de l'erreur comme impureté qui affecte et blesse l'intelligence. Inévitablement l'impureté de l'intelligence se répercutera dans l'affectivité. Ce n'est pas un hasard si des comportements déréglés ont besoin de justifications idéologiques.

Qu'en est-il de la foi privée de la forme de la charité, à cause de l'état de péché où vit la personne (ad 2)?

La foi alors exclue l'impureté qui lui est directement opposée, c'est-à-dire qui provient du fait que l'intelligence humaine adhère d'une manière désordonnée à des réalités qui lui sont inférieures, parce qu'elle veut mesurer les choses divines à l'aune (*ratio*) des choses sensibles. Quand la charité l'informe, la foi ne supporte aucune impureté.

La réponse à la troisième objection complète l'exposé par une précision essentielle. L'impureté désigne une faute (*culpa*) non un simple manque (*defectus*) naturel. C'est pourquoi l'obscurité de la foi, qui tient au statut de notre intelligence dans sa condition terrestre, est une imperfection inhérente à cette condition, nullement une impureté.

Notons que l'article que nous transcrivons librement n'envisage pas toutes les situations. Ainsi il ne traite pas de l'erreur invincible, qui est une impureté dont la responsabilité ne peut être attribuée au sujet qu'elle affecte.

<sup>2</sup> *Sum. Theol.*, II-II, q. 7, a 2.

4. Les béatitudes se réfèrent à la divine Béatitude, à laquelle la grâce de la vision béatifique nous donnera de participer directement. Celle-ci est l'objet de l'espérance théologique qui, avec la foi, détermine notre condition présente de «pèlerins et voyageurs».

Dans son sens premier la foi s'oppose à la vision: on croit ce qu'on ne voit pas ou pas encore. Mais nous devons préciser davantage la portée du mot vision. Dans un sens obvie, «car ils verront Dieu» de la béatitude des cœurs purs, signifie la vision béatifique. Mais c'est là la fin de toutes les béatitudes. Y a-t-il pour la sixième béatitude une signification spécifique? Le fait que la foi se dit relativement à la vision est l'indice d'une possible polysémie du vocabulaire.

Des exemples en sont donnés par l'Évangile de Jean lui-même. Le Prologue (I, 18) conclut par cette double affirmation: «Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître». L'opposition est donc entre deux formes de connaissance: connaissance directe de celui qui voit, connaissance par la parole de celui qui a vu directement. Ne pas voir ne signifie pas ne pas connaître; savoir grâce au témoignage de celui qui a vu est vraiment connaître.

Le long discours de Jésus lors du dernier repas (v. 13-17) contient un passage significatif (14, 5-10). Il s'agit de deux brefs dialogues qui se font suite, avec l'apôtre Thomas, puis avec l'apôtre Philippe.

Au départ l'assurance donnée par Jésus à ses disciples: il reviendra les prendre pour qu'ils soient avec lui. «Et du lieu où je vais vous connaissez le chemin» (v.4). Réaction de Thomas: «Nous ne savons pas où tu vas. Comment connaîtrions-nous le chemin?». Ce n'est pas le seul exemple de l'incompréhension des disciples quand le Maître évoque le mystère pascal. La réponse de Jésus parle comme équivalents de connaissance et de vision de Dieu, qu'ils possèdent dès à présent: «Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne va au Père que par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu». A cause de l'unité du Christ avec son Père, le connaître, c'est connaître le Père. La connaissance du Fils est la voie de la connaissance du Père (v. 5-7).

Que le sens de cette réponse ne soit pas clairement compris des disciples, l'intervention de Philippe (v. 8-10) en donne la preuve: «Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit». «Voilà si longtemps que je suis avec vous, lui dit Jésus, et tu ne me connais pas Philippe? Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire: «Montres-nous le Père? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi?». Ces vérités divines reçues de la bouche de Jésus et inscrites dans leur mémoire, les disciples n'en auront la pleine conscience et intelligence que par la grâce de Pentecôte.

Pour notre présente réflexion, soulignons l'aspect sémantique de ce bref dialogue. En connaissant le Fils on *connaît* le Père, on le *voit* et cette connaissance est donnée par la *foi*; *connaître*, *voir*, *croire* sont intimement imbriqués les uns dans les autres. Nous avons-là un prolongement des affirmations du *Prologue*. Ce dernier mettait en avant les différences, le texte que nous venons de lire insiste sur une parenté et une continuité des termes.

La foi ouvre la voie à la connaissance de Dieu qui obtient son statut parfait et définitif avec la vision béatifique. Elle constitue donc le premier analogué de cette connaissance, en suivant l'ordre de la raison humaine. La foi elle-même présuppose la révélation qui est la venue à nous de cette connaissance par la médiation du Fils. Ce qui précède permet de comprendre pourquoi la vision peut s'entendre analogiquement et pourra parfois être dite de la connaissance de foi.

Cet usage analogique pourra par mode de conséquence être étendu à la théologie, *intellectus fidei*, et même, d'une manière plus ténue, à la connaissance naturelle de Dieu, ouverte au soutien de la lumière de foi. C'est pourquoi saint Thomas a pu affirmer que la théologie est une participation à la «science des saints». Cela s'entend de la théologie comme *habitus* perfectionnant le sujet et définissant un style de vie, la *vita theologica* comme vocation.

## II.

5. Pour notre réflexion, il faut nous arrêter à quelques textes de saint Thomas et d'abord à son enseignement sur les dons du Saint Esprit et les béatitudes.<sup>3</sup>

Comme les vertus, les dons désignent des *habitus*, les béatitudes, des actes. Comme l'*habitus* est ordonné à l'acte, nous pouvons en traiter conjointement.

Présupposée la loi générale concernant l'action de Dieu, cause première, à l'intérieur des causes secondes dont elle respecte la nature, on relèvera une distinction relative à l'activité des êtres spirituels et à la motion divine directe et immédiate dont elle procède. Cette motion se présente selon deux modalités. Dans un premier cas, le principe du mouvement est le principe intérieur qu'est la raison,<sup>4</sup> dans un second cas, la motion vient directement de Dieu, principe «extérieur».

<sup>3</sup> *Sum. Theol.*, I-II, q. 68 (les dons du Saint Esprit), q. 69 (les béatitudes), q. 70 (les fruits).

<sup>4</sup> *Ratio* désigne ici les facultés spirituelles, intelligence et volonté.

A la motion de l'agent correspond dans le sujet qui la reçoit une disposition qui le rend apte à être mû aisément. Plus noble, plus élevé, est l'agent qui meut, plus parfaite est la disposition requise du récepteur. C'est pourquoi la disposition de celui qui reçoit l'inspiration divine est supérieure à celle que demande la motion de la raison. Les perfections ou dispositions qui rendent aptes à recevoir l'inspiration divine sont appelées  *dons* . Le nom signifie que ces dispositions sont infusées par Dieu et qu'elles donnent la promptitude de la réponse à l'inspiration divine.

Cet aspect est développé par le second article de la question 68. Il ressort de ce qui précède que Dieu porte à perfection la raison humaine par deux voies. Dans la première, la perfection est celle de la nature, dans la seconde, la perfection est celle, surnaturelle, des vertus théologiques. Bien qu'elle soit surpassée par cette dernière, la première est possédée plus parfaitement. Car la raison naturelle possède pour ainsi dire pleinement son objet connaturel, tandis que notre possession de la réalité surnaturelle est imparfaite: c'est imparfaitement que nous connaissons et aimons Dieu. Tout ce qui possède parfaitement une nature, une forme, une vertu peut agir par soi dans leur ligne. Par contre quand leur possession est imparfaite, le sujet ne peut agir par soi que s'il est mû par un agent supérieur. Une image aide à comprendre cette distinction: si la lune éclaire c'est parce qu'elle reçoit la lumière du soleil. Il suit de là une conséquence de grande portée. Dans ce qui correspond à sa fin connaturelle l'homme peut agir guidé par sa raison. Mais relativement à la fin ultime, qui est surnaturelle, la raison meut en tant qu'elle est informée par les vertus théologiques, information qui, comme nous l'avons vu, est imparfaite; sa propre motion ne suffit pas, elle a besoin d'être soulevée par un instinct d'en-haut<sup>5</sup> et par une motion du Saint Esprit (*Rm* 8, 14-17). Pour atteindre sa fin ultime et surnaturelle, l'homme doit recevoir un don du Saint Esprit.

Le même article 2 aborde directement la question de la pureté, en prolongeant l'analyse de la distinction entre l'objet connu et le mode de possession (*habere*) de cet objet. L'objet est la vérité. La pureté se comprend en fonction du mode de possession de la vérité.

6. À considérer la connaissance que nous en avons, l'objet peut être connu avec plus ou moins de profondeur. Cela s'entend d'abord des diverses voies d'accès. La raison naturelle atteint Dieu en tant que cause du créé, la

<sup>5</sup> Allusion à la notion aristotélicienne de vertu héroïque, où saint Thomas voit un pressentiment de la grâce.

foi théologale adhère au mystère intime de la Dèité. Cette distinction porte sur l'objet formel. Mais nous avons vu que la comparaison peut porter sur le mode de saisie de notre part. De ce point de vue la possession de son objet connaturel par la raison naturelle est plus parfaite que celle de la raison qui reçoit une lumière surnaturelle pour saisir la vérité révélée.

C'est pourquoi il est nécessaire que le théologien ait une conscience vive du primat absolu de la vérité, et par conséquent des vérités les plus hautes. Il doit être vigilant et ne pas céder à la tentation d'intervertir l'ordre des priorités, portant le principal de son attention sur la perfection du mode de saisie. Cette préférence est déjà un signe de l'emprise de l'esprit du rationalisme. Quand cette tendance est poussée à l'extrême, elle en arrive, au nom du primat et de la perfection de la saisie de l'objet, à exclure les vérités les plus hautes, ne s'avisant pas que l'imperfection de la saisie est la marque de la transcendance de l'objet.<sup>6</sup>

L'esprit du rationalisme, certes sous forme atténuée, peut affecter même le théologien. Non pas qu'il rejette le mystère de la foi, mais pour autant que le principal de son intérêt soit accaparé par les aspects conceptuels et logiques de l'instrument dont notre intelligence du mystère a besoin. A la limite, l'intelligence de l'objet n'est plus première; l'objet est traité comme la matière qui donne occasion de s'exercer à la virtuosité logico-dialectique de notre esprit. Cette tendance peut exister à l'état latent et quasi-inconscient. L'histoire de la scolastique tardive en fournit des exemples. Si cette tendance prend le dessus, la foi, qui est accueil vital de la vérité reçue, ainsi que l'esprit d'adoration qui lui est naturellement lié, sont rejetés au second plan. Ainsi s'affaiblissent la pureté du cœur et la béatitude qui la couronne. L'esprit est accaparé par la construction de l'appareil conceptuel ou par l'érudition. Le risque est grand de glisser de la contemplation à la prévalence de la raison pratique soucieuse avant tout de la perfection de son œuvre. La menace d'une telle déviation montre l'importance d'une éthique et d'une spiritualité du savoir théologique.

7. Nous avons cité quelques textes johanniques où les termes *voir* et *vision* sont employés en divers sens, signe de leur portée analogique. Dans la même ligne, saint Thomas fait remarquer que dès cette vie l'œil de notre esprit, purifié par le don d'intelligence, peut, d'une manière imparfaite, voir Dieu.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Significative à cet égard est la thèse hégélienne qui considère qu'il n'y a de connaissance vraie que la connaissance parfaite. Cette position est déjà implicite dans la problématique du doute cartésien.

<sup>7</sup> *Sum. Theol.*, I-II, q. 69, a 2, ad 3; a 3, ad 1.

Nous sommes ainsi conduits à considérer le don d'intelligence; son analyse est proposée dans le traité de la foi.<sup>8</sup> Le terme *intellectus*, intelligence, signifie la capacité de connaître les choses par l'intérieur (*intima cognitio*), ce que suggère l'étymologie proposée: *intus legere*.

La comparaison entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible permet de saisir cette propriété. La connaissance des sens atteint les qualités sensibles extérieures alors que la connaissance intellectuelle pénètre à l'intérieur de la chose, à ce qu'elle est (*quod quid est*). Pour beaucoup de choses cet intérieur est caché et requiert un effort pour être connu.<sup>9</sup> La connaissance humaine commence par les sens c'est-à-dire par l'extérieur. C'est pourquoi plus la lumière de l'intelligence sera forte, et plus celle-ci pourra pénétrer dans la profondeur (*intima*) de la chose.

Or la puissance (*virtus*) de la lumière naturelle de notre intelligence étant finie ne peut parvenir que jusqu'à un terme limité. C'est la raison pour laquelle l'homme a besoin d'une lumière surnaturelle pour pouvoir connaître ultérieurement des réalités qu'elle ne peut atteindre par la lumière naturelle. Cette lumière surnaturelle, donnée à l'homme, est le don d'intelligence.<sup>10</sup>

Ce don est directement rapporté à la foi théologale. Par celle-ci nous donnons notre assentiment (*assensus*) à la révélation divine; grâce au don d'intelligence nous avons une certaine perception de la vérité de ce que propose la révélation.<sup>11</sup>

Il faut ajouter que quatre dons se rapportent à la faculté cognitive, ordonnés à une connaissance surnaturelle, qui a son fondement dans la foi.<sup>12</sup>

*Fides ex auditu* (Rm 10, 17): les vérités de foi ne sont pas objet de vision directe, comme ce sera le cas dans la vision béatifique. Elles sont communiquées par la parole de la révélation. Ces vérités d'abord et principalement concernent le mystère de Dieu et son dessein de salut, secondairement les créatures et également la direction des actions. Ceci explique pourquoi il

<sup>8</sup> *Ibid.*, II-II, q. 8. A la vertu théologale de foi se rattachent le don d'intelligence (q. 8) et le don de science (q. 9). L'article 7 de la q. 8 traite du lien du don d'intelligence avec la sixième béatitude; les fruits de la foi font l'objet de l'article 8.

<sup>9</sup> L'article donne une série d'exemples: La nature substantielle de la chose est cachée (*latet*) sous les accidents; le signifié et caché sous les mots; la vérité figurée l'est sous les similitudes et les figures. D'une certaine manière les réalités intelligibles sont intérieures par rapport aux choses sensibles qui sont extérieures en tant qu'objets de sensations. Dans les causes sont cachés les effets, et inversement. Toutes ces réalités, l'intelligence les connaît.

<sup>10</sup> Q. 8, a 1.

<sup>11</sup> L'article 2 analyse les divers aspects de cette relation. Cf. aussi a.5 ad 3 et *passim*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, a 6.

existe différents dons touchant l'ordre cognitif. Le plus haut de ces dons est le don de sagesse il est enraciné dans la charité, les jugements qui lui sont attribués appartiennent à la connaissance par connaturalité (*pati divina*).

A la foi se rattachent les dons d'intelligence et de science. Le don d'intelligence, comme un coup d'œil d'une parfaite sûreté, donne de pénétrer et comprendre les vérités touchant le mystère de Dieu. Ces vérités sont appréhendées par un jugement d'une totale droiture par lequel nous savons que ces vérités exigent notre adhésion et demandent que nous rejetions tout jugement et toute expression qui s'y opposent. La spécificité du don d'intelligence réside donc dans la perception limpide, sans hésitation ni tergiversation, de la vérité révélée. Le jugement sur les choses créées, leur poids et leur valeur à la balance des réalités du Royaume ressortit au don de science. Le don de conseil, rattaché à la vertu surnaturelle de prudence, guide le jugement touchant les actions singulières à poser.<sup>13</sup>

8. Le chapitre 7 traite de la correspondance de la sixième béatitude au don d'intelligence.

La béatitude a deux composantes. La première ressortit au mérite, la seconde à la récompense: la pureté du cœur mérite pour récompense la vision de Dieu. Pour l'un et l'autre, le don d'intelligence intervient. La première est de l'ordre du prérequis (*praeambula*), de la disposition, de la préparation à la vision de Dieu. Elle consiste en la purification (*depuratio*) des affections désordonnées, elle est objet des vertus et des dons qui se rapportent aux puissances affectives. La seconde est comme une surabondance, une plénitude (*quasi completiva*) de la vision divine. Elle est la pureté de l'esprit (*mens*) quand il se trouve purifié des phantasmes et des erreurs, en sorte que ce qui est proposé concernant Dieu ne soit pas reçu à l'instar de phantasmes corporels ou selon les déviations (*perversitates*) hérétiques. Cette pureté suppose l'apport du don d'intelligence.

La vision béatifique est vision parfaite de Dieu. Surélevée par la lumière de gloire, l'intelligence voit directement l'essence divine. Elle appartient à la Patrie où elle comble les bienheureux d'une joie sans déclin, éternelle.

Peut-on sur cette terre, parler de vision de Dieu en un sens imparfait? S'agit-il d'une expression métaphorique ou d'une allusion à des grâces spéciales d'illumination?

<sup>13</sup> La réponse à la première objection présente, à la suite de saint Grégoire, les vices et défauts opposés aux dons: au don de sagesse s'oppose la sottise, au don d'intelligence l'hébétéude, qui peut se traduire par stupidité ou esprit obtus, au don de science, l'ignorance (pour autant qu'elle est responsable), au don de conseil, la précipitation.

Saint Thomas reconnaît pour la vie d'ici-bas la réalité d'une vision de Dieu, certes imparfaite, au sens propre. Il en donne la définition: «même si nous ne voyons pas de Dieu *ce qu'il est*, nous voyons cependant *ce qu'il n'est pas*. Dans cette vie nous connaissons Dieu d'autant plus parfaitement que nous comprenons davantage qu'il excède tout ce que nous en saisissons par l'intelligence» (*soulignés par moi*). Ce sont là des affirmations capitales. Elles ont valeur de principe. Il s'agit d'une vraie perception intellectuelle, qui est au fondement de la pensée sur Dieu et de la rectitude rigoureuse de son expression. Sa référence à l'intelligence humaine en tant que telle implique que la saisie de cette vérité de base a des prolongements en anthropologie, en éthique, et en spiritualité. La vision imparfaite de Dieu sur cette terre est la connaissance de sa transcendance comme présupposé nécessaire à tout ce que l'intelligence peut penser de Lui et à tout ce que le langage peut en exprimer. La théologie chemine sur une ligne de crête. Le don d'intelligence apporte confortation à l'*habitus* théologique.

### III.

9. L'exigence de pureté porte sur la connaissance de l'objet et conjointement sur son énoncé verbal et sa rectitude. Le don d'intelligence apporte son soutien à l'effort d'user du langage dans une rigoureuse fidélité au signifié.

La vénération de la sainteté du Nom qui est au-dessus de tout nom est au cœur du message biblique. Simultanément, l'Écriture Sainte recourt aux métaphores avec une grande audace et une surprenante liberté, sans que le sens de la transcendance divine ne soit jamais entamé. Une telle sûreté est un caractère propre de la Parole inspirée. Laisse à lui-même le langage imagé est d'un usage délicat, en ce qu'il peut conduire, si fait défaut le contrôle critique, à donner de Dieu une représentation anthropomorphique, incompatible avec son ineffable transcendance. Quand il s'engage sur cette voie le langage théologique change de nature: au lieu de dire le vrai en fidèle conformité à la vérité révélée, il devient langage d'évocation. C'est pourquoi il est nécessaire d'avoir une idée exacte de la métaphore comme appartenant au domaine de l'analogie.

Notre intelligence acquiert les concepts par voie d'abstraction des phantasmes de l'imagination, parce que les premiers objets qu'elle connaît sont les réalités de notre monde physique appréhendées par les sens. C'est ainsi qu'elle conçoit les concepts analogiques à partir des analogués inférieurs qui portent la marque de leur origine sensible et matérielle. Ce qui exige un premier discernement. De plus, pour communiquer notre intelligence

a besoin de l'instrument du langage, dont les termes portent en eux-mêmes la marque de leur nature sensible. C'est pourquoi l'intelligence doit exercer sur le langage dont elle a besoin, une réflexion critique, en distinguant dans les termes leur provenance ressortissant à l'ordre sensible et psychologique, de l'objet lui-même qu'ils sont destinés à signifier. De la sorte, la purification requise par la pensée théologique et métaphysique concerne les concepts eux-mêmes et le langage qui les exprime.

Ces points étant présupposés, je proposerai en guise de conclusion quelques remarques relatives à des obstacles qui, si on ne les évite pas dès la première étape de la réflexion, deviennent cause de graves déviations.

Il est clair qu'il s'agit ici d'une démarche requise par l'*habitus* théologique et conjointement de l'*habitus* métaphysique. Si nous en parlons à propos du don d'intelligence, c'est parce que celui-ci conforte ces *habitus* par l'apport d'une lumière plus pure, plus forte et plus intense. Les concepts analogiques permettent de comprendre la signification exacte de la vision imparfaite de Dieu dont parle saint Thomas: ici-bas nous connaissons de Dieu davantage ce qu'il n'est pas que ce qu'il est en Lui-même. Cette affirmation majeure n'exprime pas une forme d'agnosticisme. Son contenu est objet de vision béatifiante, qui comble l'intelligence. S'il en est ainsi, c'est parce que les concepts grâce auxquels nous accédons à la vérité divine sont analogiques. Ils connotent, attribués à Dieu, la négation de ce qui est propre à l'analogué inférieur comme tel, et la conscience de l'*excessus* qu'ils comportent attribués à Dieu.

L'analogie, avant de marquer les concepts, concerne l'être lui-même. Elle contient toute ensemble unité et différence, cette dernière étant la plus forte. C'est ainsi que l'être est dit analogiquement de la créature et de Dieu. L'être de la créature comporte la composition entre l'être (*esse*) et l'essence. Dieu est son propre être, son propre *esse*. Il est l'*Ipsum esse subsistens*.

Cette thèse fondatrice a été rejetée par Duns Scot, suivi en cela par les principaux courants de la pensée postérieure. Or, dans une conception univoque de l'être, Dieu est un *étant*, certes le plus grand, le plus parfait, parmi les *étants*. Sa transcendance est-elle respectée? C'est sans doute cette aporie majeure qu'ont perçus les théologiens qui se laissent tenter par le rejet de «l'ontothéologie». Mais là n'est pas la vraie réponse à la difficulté, mais bien plutôt la porte ouverte à une dérive.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Dernière la critique de l'*ontothéologie*, il y a l'influence de Heidegger où cette critique a une radicalité dont ne semblent pas s'aviser ses lecteurs théologiens. Théoriquement, quoiqu'il en soit de l'authenticité de l'expérience qui polarise la démarche du philosophe, celle-ci peut être caractérisée de la manière suivante. Elle présuppose l'univocité de l'être. Elle ne distingue pas entre ce qui est du ressort du sujet connaissant

Les perfections des créatures que nous connaissons d'abord dans les réalités corporelles et psychologiques qui sont connaturelles à notre intelligence, sont des similitudes de ces mêmes perfections telles qu'elles existent en Dieu. En vertu de la suprême transcendance de Dieu, il existe une distance infinie entre les unes et les autres. C'est-à-dire que leur mode d'être ici et là est radicalement différent. C'est pourquoi, pour les attribuer à Dieu, nous devons les dépouiller de tout ce qui les affecte en tant qu'elles appartiennent aux réalités que nous saisissons directement, dans la conscience qu'elles sont dites de Dieu selon une modalité divine qu'ici-bas nous est inconnaissable.

Cela est particulièrement vrai de ce qui concerne la vie affective. Ainsi chez l'homme l'amour qui est un mouvement de la volonté entraîne avec lui, en vertu de l'unité du composé humain, l'affectivité sensible. De plus, pour Dieu, les êtres sont aimables, en tant qu'Il les fait participer à sa bonté, tandis que nous aimons les êtres en vertu de l'amabilité qu'ils présentent.

C'est pourquoi la voie analogique suppose la réflexion critique qui distingue la modalité d'être d'une perfection selon qu'elle est dite de l'analogué inférieur ou du suprême analogué. La méconnaissance de l'analogie et de ses exigences conduit à introduire dans la réflexion théologique des anthropomorphismes qui constituent des déviations dénaturant la vérité divine. L'anthropomorphisme non maîtrisé est à la base de plusieurs thèses contestables qui ont cours aujourd'hui.

Un exemple nous est fourni en christologie. Dans l'*épître aux Philippiens*, la *kénose* signifie l'extrême du don de lui-même que représente le sacrifice de la Croix, que le Verbe incarné a vécu dans son humanité. Certains, sans doute inspirés par la gnose hégélienne, la projettent dans l'essence divine elle-même, où elle signifierait au sein de la Trinité, la relation de la personne du Fils à la personne du Père, ce qui implique, l'attribution du mouvement à Dieu lui-même dans sa divinité.

Une autre série de déviations anthropomorphiques concerne les attributs divins. Ainsi pour signifier la profondeur de la miséricorde et de la compassion de Dieu, on lui attribue univoquement la souffrance.

(*quoad nos*) et ce qui appartient à la réalité comme telle (*quoad se*). Ainsi l'être est antérieur aux *étants*, plus fondamental et premier par rapport à eux. L'expérience de l'être (qui sera qualifiée d'événement) que recherche le philosophe est plus radicale que le christianisme, lequel est relativisé en tant qu'il est de l'ordre des *étants*. Ce qui équivaut à une négation de la vérité de la foi chrétienne et de son absolu. Par rapport à l'être, Dieu est relativisé. Telle me semble être la logique de cette démarche.

Devant les grandes tragédies de notre époque, dont la *shoah* est l'emblème frappant, on parle de l'impuissance de Dieu devant l'immensité du mal, remettant en cause la toute-puissance de sa Providence. Cette thèse a d'abord été exprimée par Jonas, un penseur juif personnellement bouleversé par le drame; pour disculper Dieu, il s'en fait une représentation qui s'éloigne notablement de la révélation biblique. Il est significatif que les théologiens chrétiens, séduits par cette pensée qui met en cause la vérité de Dieu, se distinguent par la pauvreté de leur réflexion sur le péché et sur les profondeurs de la liberté humaine et de sa responsabilité.

Ce sont là quelques exemples de dérives graves parce qu'elles mettent en cause la transcendance et la sainteté de Dieu; ces dérives découlent de la méconnaissance de la véritable analogie des notions par lesquelles nous accédons à l'intelligence du mystère de Dieu.

La voie de la théologie et de son instrument métaphysique est une voie difficile. Elle requiert le sens du mystère de Dieu, de sa transcendance et de sa sainteté, la rectitude du jugement, la rigueur de l'expression. Dans son effort pour correspondre à ces exigences, l'intelligence est soutenue par le don d'intelligence et la pureté du cœur.

# BLESSED ARE THE PEACEMAKERS – THOSE WHO SOW PEACE – FOR THEY WILL BE CALLED CHILDREN OF GOD

■ LUZ GARCIA ALONSO

Peacemakers, or peaceful people, differ from people with false hopes and from the desperate, from the fearful and the audacious; and, above all, they differ from the wrathful.

The passions just mentioned correspond to the irascible appetite. The virtue that governs the irascible is fortitude. The irascible appetite deals with goods considered difficult to obtain.

Peacemakers abhor wrath but tolerate and understand wrathful people. They feel sorry for those with false hopes and, in a prudent manner, they seek to rid them of their delusions and to help them put their two feet on the ground. Of course, they try to encourage those who have lost hope. But, above all, they help them put the fundamental means they need to reach goals, small ones at first but gradually greater ones.

Peacemakers do not fight, except against themselves and always in order to maintain their passions under the order of reason and to ensure that their wills coincide in everything with God's will. This is how peacemakers make peace. The passions of the irascible appetite are: hope, despair, fear, daring, and anger. These passions come from the irascible appetite, which should be tempered by the virtue of **fortitude**.

Fear is a defensive passion that helps one flee from danger. It is a prudent attitude not to face danger. However, it is quite praiseworthy to face danger for a just cause. To prepare oneself for death in order to defend the faith is a necessary attitude of great valor, from which comes the honor of martyrdom and an example worthy of imitation.

We Christians are committed to spread the Gospel, sometimes at considerable risks. Because of this, we should deepen and nurture whatever fortitude we have acquired and pray constantly to receive infused fortitude.

Peacemakers are not like the fainthearted who keep quiet for fear of making their listeners uncomfortable. Peacemakers are those who say the truth without dodging the question, the truth that can profoundly hurt those who would rather not know it.

Many peacemakers, like St. John the Baptist, have been martyred for openly stating the truth, a truth that almost everyone knows but which

some do not want to accept. The truth, no matter where it comes from, is liberating. But the truth that comes from God as an infused virtue, that is, faith, is the best model of the adequacy of the intellect to reality. Peace is joy's superlative. This is why peacemakers overflow with happiness.

Peacemakers sow peace... many others will get to harvest it.

In some translations of Sacred Scripture, "peacemakers" is synonymous with "those who sow peace". This could mean that the conduct of peaceful people brings forth peace.

This "seed" of peace could promote friendly environments, but it could also lead people who treat peacemakers to act like them, if they accept and cultivate peace within themselves.

In the romance languages, the word "peace" is a correlative of calm.

Nevertheless, it is said that peace is the plenitude of joy, that it is the peak in which joy settles.

From the seed of peace sprouts joy. And the sowers of peace are also sowers of joy. English dictionaries often link "blessedness" with "joy", in such a way that to say, "Blessed are those who sow peace", could be understood as meaning "Blessed are those who sow joy", i.e., the peacemakers.

"Peace includes concord and adds something thereto. Hence wherever peace is, there is concord, but there is not peace, wherever there is concord, if we give peace its proper meaning. For concord, properly speaking, is between one man and another, in so far as the wills of various hearts agree together in consenting to the same thing. Now the heart of one man may happen to tend to diverse things, and this in two ways. First, in respect of the diverse appetitive powers: thus the sensitive appetite tends sometimes to that which is opposed to the rational appetite: "The flesh lusts against the spirit".

"Secondly, in so far as one and the same appetitive power tends to diverse objects of appetite, which it cannot obtain all at the same time: so that there must needs be a clashing of the movements of the appetite. Now the union of such movements is essential to peace, because man's heart is not at peace, so long as he has not what he wants, or if, having what he wants, there still remains something for him to want, and which he cannot have at the same time. On the other hand, this union is not essential to concord: wherefore concord denotes union of appetites among various persons, while peace denotes, in addition to this union, the union of the appetites even in one man".<sup>1</sup>

"Peace implies a twofold union, as stated above. The first is the result of one's own appetites being directed to one object; while the other results

<sup>1</sup> Aquinas, Thomas. S. Th. II-II, q. 29, a. 1.

from one's own appetite being united with the appetite of another: and each of these unions is effected by charity – the first, in so far as man loves God with his whole heart, by referring all things to Him, so that all his desires tend to one object – the second, in so far as we love our neighbor as ourselves, the result being that we wish to fulfill our neighbor's will as though it were ours: hence it is reckoned a sign of friendship if people "make choice of the same things", and Tully says that friends "like and dislike the same things".<sup>2</sup>

"Peace is the 'work of justice' indirectly, in so far as justice removes the obstacles to peace: but it is the work of charity directly, since charity, according to its very nature, causes peace. For love is a 'unitive force' as Dionysius says: and peace is the union of the appetite's inclinations".<sup>3</sup>

"On the contrary, Augustine says that 'all things desire peace': and Dionysius says the same".<sup>4</sup>

"From the very fact that a man desires a certain thing it follows that he desires to obtain what he desires, and, in consequence, to remove whatever may be an obstacle to his obtaining it. Now a man may be hindered from obtaining the good he desires, by a contrary desire either of his own or of some other, and both are removed by peace, as stated above. Hence it follows of necessity that whoever desires anything desires peace, in so far as he who desires anything, desires to attain, with tranquility and without hindrance, to that which he desires: and this is what is meant by peace, which Augustine defines 'the tranquility of order'".<sup>5</sup>

**“Reply to Objection 1:** Peace denotes union not only of the intellectual or rational appetite, or of the animal appetite, in both of which consent may be found, but also of the natural appetite. Hence Dionysius says that 'peace is the cause of consent and of connaturalness', where 'consent' denotes the union of appetites proceeding from knowledge, and 'connaturalness', the union of natural appetites.

**“Reply to Objection 2:** Even those who seek war and dissension, desire nothing but peace, which they deem themselves not to have. For as stated above, there is no peace when a man concords with another man

<sup>2</sup> Aquinas, Thomas. S. Th. II-II, q. 29, a. 3.

<sup>3</sup> Aquinas, Thomas. S. Th. II-II, q. 29, a. 3, ad 3.

<sup>4</sup> Aquinas, Thomas. S. Th. II-II, q. 29, a. 2.

<sup>5</sup> Ibid.

counter to what he would prefer. Consequently men seek by means of war to break this concord, because it is a defective peace, in order that they may obtain peace, where nothing is contrary to their will. Hence all wars are waged that men may find a more perfect peace than that which they had heretofore”.<sup>6</sup>

**“Reply to Objection 3:** Peace gives calm and unity to the appetite. Now just as the appetite may tend to what is good simply, or to what is good apparently, so too, peace may be either true or apparent. There can be no true peace except where the appetite is directed to what is truly good, since every evil, though it may appear good in a way, so as to calm the appetite in some respect, has, nevertheless many defects, which cause the appetite to remain restless and disturbed. Hence true peace is only in good men and about good things. The peace of the wicked is not a true peace but a semblance thereof, wherefore it is written: ‘Whereas they lived in a great war of ignorance, they call so many and so great evils peace’”.<sup>7</sup>

**“Reply to Objection 4:** Since true peace is only about good things, as the true good is possessed in two ways, perfectly and imperfectly, so there is a twofold true peace. One is perfect peace. It consists in the perfect enjoyment of the sovereign good, and unites all one’s desires by giving them rest in one object. This is the last end of the rational creature, according to the Psalm: “Who hath placed peace in thy borders”. The other is imperfect peace, which may be had in this world, for though the chief movement of the soul finds rest in God, yet there are certain things within and without which disturb the peace”.<sup>8</sup>

### **“Whether peace is the proper effect of charity?”**

“It would seem that peace is not the proper effect of charity.

**“Objection 1:** For one cannot have charity without sanctifying grace. But some have peace who have not sanctifying grace, thus heathens sometimes have peace. Therefore peace is not the effect of charity”.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Aquinas, Thomas, S. Th. II-II, q. 29, a. 3.

**“I answer that,**

As stated above, when a number of acts all proceeding uniformly from an agent, follow one from the other, they all arise from the same virtue, nor do they each have a virtue from which they proceed, as may be seen in corporeal things. For, though fire by heating, both liquefies and rarefies, there are not two powers in fire, one of liquefaction, the other of rarefaction: and fire produces all such actions by its own power of calefaction. Since then charity causes peace precisely because it is love of God and of our neighbor, as shown above, there is no other virtue except charity whose proper act is peace, as we have also said in reference to joy”.<sup>10</sup>

**“Reply to Objection 1:** We are commanded to keep peace because it is an act of charity; and for this reason too it is a meritorious act. Hence it is placed among the beatitudes, which are acts of perfect virtue, as stated above. It is also numbered among the fruits, in so far as it is a final good, having spiritual sweetness”.<sup>11</sup>

**“Reply to Objection 3:** Several vices are opposed to one virtue in respect of its various acts: so that not only is hatred opposed to charity, in respect of its act which is love, but also sloth and envy, in respect of joy, and dissension in respect of peace”.<sup>12</sup>

“The peace of the state is good in itself, nor does it become evil because certain persons make evil use of it. For there are many others who make good use of it; and many evils prevented by it, such as murders and sacrileges, are much greater than those which are occasioned by it, and which belong chiefly to the sins of the flesh”.<sup>13</sup>

Blessed are the peacemakers for they will be called children of God.

Sanctifying grace is the formal – albeit analogical – participation of the divine life.

Because peace is joy’s perfection, it is also the incarnation of charity.

Human persons, despite the Fall, receive the grace that makes us participants of the divine nature. Through adoption, we are sons of God.

<sup>10</sup> Aquinas, Thomas. S.Th. II-II, q. 29, a. 4.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Aquinas, Thomas. S.Th. II-II, q. 123, a. 5.

Jesus Christ, the Word, the Son of God the Father, sacrificed himself for us and in so doing he invited us to break with original sin, he gave us an unimaginable treasure, unreachable for human nature... he made us participants of the divine essence: sons of God.

The love that God professes to mankind is a reality that is beyond us. This love, God's charity, is the reason behind many extraordinary events: the Creation, Revelation, the Incarnation, Redemption, and Sanctification.

Creation continues within the human family, Revelation is more deeply understood through study, the Incarnation is mystically replicated in Consecration, and Sanctification is reached by embracing the merits of Christ through the Sacraments.

These extraordinary events, which reveal God's love, would not be possible without the oblation and charity of our priest brothers. It is they who make us sons of God, who confirm us in the faith, who forgive our sins, who constitute our families, who give us the Bread of Life, and who many times anoint us with the extreme unction of the holy oils.

## LA GIOIA DEL DISCEPOLO DI CRISTO NELLE PERSECUZIONI

■ LLUÍS CLAVELL

L'ottava beatitudine nel testo del Vangelo di Matteo recita: “*Beati i perseguitati per causa della giustizia perché di essi è il regno dei cieli*” (v.10). E subito dopo segue il brano riassuntivo oggetto di questo breve commento: “*Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi*” (vv.11-12).

Questo riassunto dopo l'ottava beatitudine nella versione di san Matteo viene chiamata da qualcuno nona beatitudine e colpisce per vari motivi: la sua lunghezza, il transito dall'universale (*beati i poveri*) ai singoli presenti (*beati voi*), il dettaglio delle persecuzioni, insulti e calunnie, l'invito a rallegrarsi e ad esultare, l'incoraggiamento mediante l'esempio dei profeti. Il mio intervento vuole mettere l'accento sulla gioia, poiché il Papa la chiede per i cristiani in questa tappa dell'evangelizzazione: la gioia del Vangelo.

Nelle quattro beatitudini del Vangelo di san Luca<sup>1</sup> quella di cui tratta questa relazione appare al quarto posto: “*Beati voi quando gli uomini vi odieranno e quando vi metteranno al bando e v'insulteranno e respingeranno il vostro nome come scellerato, a causa del Figlio dell'uomo. Rallegratevi in quel giorno ed esultate, perché, ecco, la vostra ricompensa è grande nei cieli. Allo stesso modo infatti facevano i loro padri con i profeti*”. Ed ha anche un corrispettivo nel quarto guai caratteristico di questo vangelo: “*Guai quando tutti gli uomini diranno bene di voi. Allo stesso modo infatti facevano i loro padri con i falsi profeti*”.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica nel proporre “una catechesi delle beatitudini” ne indica la motivazione: “*infatti la via di Cristo è riassunta nelle beatitudini, il solo cammino verso la felicità eterna, cui aspira il cuore dell'uomo*”.<sup>2</sup> Quindi afferma che sono al centro della predicazione di Gesù<sup>3</sup> e dice in modo molto bello che “*dipingono il volto di Gesù Cristo*”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Lc 6, 20-26.

<sup>2</sup> CCC 1697.

<sup>3</sup> CCC 1716: “Le beatitudini sono al centro della predicazione di Gesù. La loro proclamazione riprende le promesse fatte al popolo eletto a partire da Abramo. Le porta alla perfezione ordinandole non più al solo godimento di una terra, ma al regno dei cieli”.

<sup>4</sup> CCC 1717: “Le beatitudini dipingono il volto di Gesù Cristo e ne descrivono la carità; (...)sono inaugurate nella vita della Vergine Maria e di tutti i santi”.

Anche Benedetto XVI nel primo volume di *Gesù di Nazareth* scrive: “Chi legge con attenzione il testo di Matteo si rende conto che le Beatitudini sono come una nascosta biografia interiore di Gesù, un ritratto della sua figura. Egli, che non ha dove posare il capo (cfr. Mt 8,20), è il vero povero; Egli, che può dire di sé: venite a me perché sono mite e umile di cuore (cfr. Mt 11,29), è il vero mite; è il vero puro di cuore e per questo contempla senza interruzione Dio. È l'operatore di pace, è Colui che soffre per amore di Dio: nelle Beatitudini si manifesta il mistero di Cristo stesso, ed esse ci chiamano alla comunione con Lui. Ma proprio per questo nascosto carattere cristologico, le Beatitudini sono dei segnali che indicano la strada anche alla Chiesa, che in esse deve riconoscere il suo modello, indicazioni per la sequela che interessano ogni fedele, benché in modo diverso a seconda della molteplicità delle vocazioni”.<sup>5</sup>

Queste ultime parole – “indicazioni per la sequela che interessano ogni fedele, benché in modo diverso a seconda della molteplicità delle vocazioni” – vogliono ricordare la chiamata alla santità per tutti, contenuta proprio alla fine del cap. 5 del Discorso della Montagna secondo Matteo: “Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste”.<sup>6</sup> Inoltre confermano lo sforzo di alcuni teologi, quale tra altri Servais Pinckaers<sup>7</sup> e Ramón García de Haro,<sup>8</sup> per rinnovare la presentazione della morale cristiana ridando il posto dovuto alle beatitudini, e la felice indicazione di Papa Francesco nell'incoraggiare i giovani a sentire l'attrazione della proposta di Cristo: “Nel proclamare le Beatitudini Gesù ci invita a seguirlo, a percorrere con Lui la via dell'amore, la sola che conduce alla vita eterna. Non è una strada facile, ma il Signore ci assicura la sua grazia e non ci lascia mai soli. Povertà, afflizioni, umiliazioni, lotta per la giustizia, fatiche della conversione quotidiana, combattimenti per vivere la chiamata alla santità, persecuzioni e tante altre sfide sono presenti nella nostra vita. Ma se apriamo la porta a Gesù, se lasciamo che Lui sia dentro la nostra storia, se condividiamo con Lui le gioie e i dolori, sperimenteremo una pace e una gioia che solo Dio, amore infinito, può dare”.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 98.

<sup>6</sup> Mt 5,48.

<sup>7</sup> Servais Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg, Cerf, Paris 1985.

<sup>8</sup> Ramón García de Haro, *La vida cristiana: curso de teología moral fundamental* (en colaboración con Ignacio de Celaya), EUNSA, Pamplona 1992, 849 p.

<sup>9</sup> Papa Francesco, *Messaggio per la 29ª Giornata Mondiale della Gioventù 2014*, 21 gennaio 2014.

## 1. A causa di Cristo

Mentre nelle sette prime beatitudini è più facile vedere la sintonia degli atti virtuosi di povertà, mittezza, misericordia, ecc. con i desideri più profondi del cuore umano, nell'ottava e nel successivo riepilogo appare più chiaro il "paradosso cristiano", per dirla in modo chestertoniano. Si arriva alla beatitudine, mediante la Croce.<sup>10</sup> Perciò nel suo commento a Matteo 5, san Tommaso d'Aquino introduce l'ottava beatitudine affermando che "*designat perfectionem omnium praecedentium*".<sup>11</sup>

*"Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia".* L'Aquinata sottolinea questo punto per causa mia: "*sciendum quod non omnes de quibus dicuntur mala beati sunt, sed requiritur primo ut mendaciter dicatur et secundo quod propter Christum, unde dicit: mentientes propter me, et hoc propter me refertur ad omnia praedicta. Item nota quod idem est quod dicit: propter me, et supra: propter Christum*".<sup>12</sup>

Perciò giustamente J. Ratzinger afferma che: "*Se nelle altre Beatitudini la cristologia è presente per così dire in modo velato, qui l'annuncio di Lui emerge chiaramente come il centro della storia. Gesù attribuisce al suo Io una normatività che nessun maestro di Israele e neppure un dottore della Chiesa può pretendere per sé. Colui che parla in questo modo non è più un profeta in senso tradizionale, ambasciatore e fiduciario di un altro; è Egli stesso punto di riferimento della retta vita, Egli stesso fine e centro*".<sup>13</sup>

Il contenuto dell'ultima beatitudine con l'epilogo e il suo collegamento con Cristo danno alle Beatitudini il loro senso pieno. Tanti esempi di conversioni mostrano questo essere le beatitudini il ritratto di Cristo. Con Lui si ha la capacità di scorgere la logica della provvidenza divina dietro persecuzioni, ingiustizie, calunnie, affrontandole con gioia e pace, e infondendo agli altri questo senso cristiano e umano profondo. Così lo hanno capito in tanti. Celebre in Giappone la conversione di un medico radiologo, Nagai Takashi (Paolo), che dopo il bombardamento atomico di Nagasaki, in cui morì anche sua moglie, seppe guardare questo terribile fatto alla luce della Provvidenza divina.<sup>14</sup> Alcuni connazionali lo hanno perseguitato in diversi modi, ma per i

<sup>10</sup> S. Josemaría Escrivá scrive più volte che la gioia "*ha le radici a forma di Croce*". Cfr. *Forgia*, n.28; *È Gesù che passa*, n. 43.

<sup>11</sup> S. Thomas Aquinas, *Super Matth.*, c.5, lect. 2.

<sup>12</sup> S. Thomas Aquinas, *Super Matth.*, c.5, lect. 2.

<sup>13</sup> Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 115.

<sup>14</sup> Alla Messa di suffragio per le vittime della bomba atomica a Nagasaki, celebrata il 23 novembre 1945, fu chiesto a Takashi di parlare, in rappresentanza dei laici. Egli disse: «Il 15 agosto il decreto imperiale che sanciva l'armistizio venne promulgato e il mondo

più la sua beatitudine ha portato pace a molti cuori. Una tappa importante del suo itinerario fu la lettura di questo pensiero di Pascal: “Non soltanto conosciamo Dio unicamente per mezzo di Gesù Cristo, ma conosciamo noi stessi unicamente per mezzo di Gesù Cristo...” (*Pensieri*, n. 548).

## 2. I destinatari dell'ultima beatitudine

Gesù non parla in generale, ma si rivolge ai presenti: “*Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi*”. Tommaso nella *Catena aurea* riporta il commento di Rabano: “*Superiores sententias generaliter dirigebat; iam incipit loqui praesentes compellans, praedicens eis persecutiones quas pro nomine eius passuri erant, dicens beati estis cum maledixerint vobis homines et persecuti vos fuerint et dixerint omne malum adversum vos*”.<sup>15</sup> E nel suo commento al Vangelo aggiunge: “*Hic tangit dignitatem illorum qui debent docere ipsam doctrinam apostolorum*”.<sup>16</sup> Gesù si rivolge ai presenti – *beati voi* – precisando che a loro viene affidato il compito di insegnare agli altri.

Come è sua abitudine ermeneutica, l'Aquinata cerca il motivo della successione delle beatitudini. Lo trova nel presentare la fedeltà a Cristo in ordine di progressiva perfezione. Le prime tre sono ordinate *ad removendum malum*; altre quattro *ad operandum bonum*; l'ottava, la più alta, *ad patienter sustinendum malum*. Queste tre gruppi di esigenze riguardano in modo peculiare coloro che insegnano la dottrina della Scrittura: “*Debent autem ista tria esse per excellentiam in doctore sacrae Scripturae, quia in tolerando mala non solum deberet patienter sustinere sed deberet gaudere; item deberet remove mala ab aliis; item deberet tertio illuminare ad bonum*”.<sup>17</sup>

Quindi non solo devono vivere le beatitudini, ma hanno la responsabilità di aiutare gli altri illuminando verso il bene, togliendo il male, e diffondendo

vide l'aurora della pace. Il 15 agosto è la grande festa dell'Assunzione di Maria. Il convergere di simili eventi, fine della guerra e celebrazione della festa di Maria, è stato un puro caso o un segno provvidenziale?». Continuò: «Io credo che fu Dio, la Sua Provvidenza a portare esattamente la bomba sulle nostre case. Non fu forse Nagasaki la vittima scelta, l'agnello del sacrificio ucciso per essere offerta perfetta sull'altare dopo tutti i peccati commessi dalle nazioni nella Seconda Guerra Mondiale?». Takashi conclude: «Proviamo ad essere riconoscenti che Nagasaki sia stata scelta come sacrificio gradito a Dio!». (Cfr. Paul Glynn, *Un canto per Nagasaki*).

<sup>15</sup> *Catena in Mt.*, cap. 5 l. 9.

<sup>16</sup> S. Thomas Aquinas, *Super Matth.*, c.5, v. 11, lect. 2.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

gioia: non solo soffrire i mali con pazienza, ma con gioia (*gaudere*). Parole di Gesù che saranno sempre attuali che si colleghino con l'indirizzo pastorale del Santo Padre, che continua e mette in pratica l'invito di Benedetto XVI alla gioia<sup>18</sup> e dei pontefici precedenti: il sorriso di Giovanni Paolo I, la gioia profonda del Beato Paolo VI,<sup>19</sup> il buon umore di San Giovanni Paolo II.

Tommaso si sofferma per primo sulle persecuzioni, perché nell'ottava beatitudine "*designatur perfectio omnium aliarum*" e certamente "*nullus debet assumere officium praedicationis nisi sit perfectus, Prov. XIX 11: doctrina viri per patientiam, Ps. (XCI 15): bene patientes erunt*".<sup>20</sup> Anche qui un richiamo non a essere persone senza limiti, ma a coltivare una pazienza gioiosa, allo sforzo autentico e sincero di coerenza tra ciò si insegna e ciò che si vive.

### 3. Le persecuzioni

Quali sono queste persecuzioni? "*Vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia*". S. Agostino distingue nel testo *cum vobis maledixerint, e dixerint omne malum* due tipi di offesa. Il primo è l'offesa ricevuta direttamente, *vi insulteranno*: essere insultati in faccia. Il secondo riguarda *mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi* in assenza dell'interessato. Tommaso ricorda il detto di Geremia Ier. XV 10: *omnes maledicunt*, e anche il riferimento a Gesù stesso "insultato, non rispondeva con insulti, maltrattato, non minacciava vendetta, ma si affidava a colui che giudica con giustizia" della 1ª lettera di Pietro 2, 23: *qui cum malediceretur*.

Non si tratta solo di offese verbali, ma anche fisiche (*offenderint verbo et facto*). L'Aquinate riferisce il *vi perseguiteranno* all'essere espulsi di città in città, *expellendo de civitate in civitatem*, Mt XXIII 34: *ecce mitto ad vos prophetas et Scribas, et ex illis perseguimini de civitate (Perciò ecco, io vi mando profeti, sapienti e scribi; di questi alcuni ne ucciderete e crocifiggerete, altri ne flagellerete nelle vostre sinagoghe e li perseguiterete di città in città)*. Diverse volte il Santo Padre ha detto che "oggi ci sono più martiri cristiani che nei primi tempi. Bisogna pregare tanto per questi popoli che soffrono, la Santa Sede si adopera, ma non è facile".<sup>21</sup>

Giova anche pensare alla descrizione fatta in Matteo cap. 10, 16-34: "*Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e*

<sup>18</sup> Joseph Murphy, *Christ, our joy: the theological vision of pope Benedict XVI*, Ignatius Press, S. Francisco 2008.

<sup>19</sup> *Gaudete in Domino*, 9 maggio 1975.

<sup>20</sup> S. Thomas Aquinas, *Super Matth.*, c. 5, v. 11, lect. 2.

<sup>21</sup> Francesco, Omelia a S. Marta, 4 marzo 2014.

*semplici come le colombe. Guardatevi dagli uomini, perché vi consegneranno ai loro tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe; e sarete condotti davanti ai governatori e ai re per causa mia, per dare testimonianza a loro e ai pagani. E quando vi consegneranno nelle loro mani, non preoccupatevi di come o di che cosa dovrete dire, perché vi sarà suggerito in quel momento ciò che dovrete dire: non siete infatti voi a parlare, ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi. Il fratello darà a morte il fratello e il padre il figlio, e i figli insorgeranno contro i genitori e li faranno morire. E sarete odiati da tutti a causa del mio nome; ma chi persevererà sino alla fine sarà salvato. Quando vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra; in verità vi dico: non avrete finito di percorrere le città di Israele, prima che venga il Figlio dell'uomo. Un discepolo non è da più del maestro, né un servo da più del suo padrone; è sufficiente per il discepolo essere come il suo maestro e per il servo come il suo padrone. Se hanno chiamato Beelzebùl il padrone di casa, quanto più i suoi familiari! (...). Chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli; chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli. Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada”.*

#### **4. Rallegratevi ed esultate**

Abbiamo notato la forza del “Gaudete et exultate” che contrasta con le persecuzioni, il tutto riferito a “voi” che lo ascoltavano, e anche a noi che leggiamo. Tommaso commenta che il Signore insegna il modo di soffrire (*Hic docet modum, quomodo scilicet toleranda sunt mala*). E nota la differenza con l’ottava beatitudine rivolta a tutti: *Supra quando de omnibus loquebatur, dixit: beati qui patiuntur idest qui non indignantur*.

Ma nel caso degli inviati – degli apostoli –, l’esigenza di non indignarsi non basta: “*sed in apostolis hoc non sufficit, immo oportet quod exultent*”. È necessario che esultino e l’Aquinata ricorda la lettera di Giacomo la quale subito dopo il primo saluto da questo consiglio: “*Considerate perfetta letizia, miei fratelli, quando subite ogni sorta di prove, sapendo che la prova della vostra fede produce la pazienza*” (*Iac. 1,2-3*). Ma pensa anche all’esempio degli apostoli dopo la prima carcerazione: “*Ma essi se ne andarono dal sinedrio lieti di essere stati oltraggiati per amore del nome di Gesù. E ogni giorno, nel tempio e a casa, non cessavano di insegnare e di portare il lieto annunzio che Gesù è il Cristo*” (*Act. 5, 41-42*).

A questo atteggiamento sembra opporsi sant’Agostino: “*Sed contra, Augustinus: tolerari ea iubet, non amari*”. L’Aquinata, con il suo equilibrato ragionamento spiega che: “*non est gaudendum de tribulationibus sed de spe quam habent propter tolerantiam earum, sicut qui accipit medicinam non gaudet de amaritudine medicinae sed de spe sanitatis*”. Non si tratta ovviamente di un patologico piacere nel soffrire, ma di vivere nella speranza del premio. Anche

nella *Catena aurea* ricorda Tommaso il commento di S. Gregorio nelle omelie sul profeta Ezechiele, 9: “*Aliquando tamen detractores debemus compescere, ne dum de nobis mala disseminant, eorum qui audire a nobis bona poterant, corda innocentia corrumpant*”.<sup>22</sup> Alcune volte dobbiamo i detrattori, affinché quando parlano male di noi non corrompano i cuori sani che potrebbero essere aiutati dal nostro annuncio del Vangelo.

Ma l’Aquinata cerca di capire meglio il “*gaudete et exultate*”. Per farlo vuole chiarire la differenza tra vari termini riguardanti la gioia che potrebbero sembrare sinonimi, ma non lo sono: “*ubi sciendum quod delectari, exultare, gaudere et laetare idem sunt secundum rem, sed differunt ratione*”.

Prima la “*delectatio enim proprie est ex coniunctione ipsius rei amatae et convenientis*”. Invece il “*gaudium est non solum in coniunctione sed et in apprehensione*”. La letizia interiore e l’esultazione sono piuttosto effetti del gaudio e della delectazione. Questi dilatano il cuore, il che viene espresso con il termine “letizia” (quasi *latitia*); e inoltre si proietta verso l’esterno con l’esultazione o esultanza *quando significatur, exterius apparet, et tunc dicitur exultatio quasi extra apparens*.

Più sinteticamente, gioite nell’animo e esultate nel corpo: *Gaudete mente quidem, et exultate corpore*. Così nella *Catena aurea* riferisce il commento della Glossa: “*Gaudete mente quidem, et exultate corpore: sed quia merces vestra non tantum magna est, sicut aliorum, sed copiosa est in caelis*”.

## 5. I motivi della gioia

Ma perché questa gioia? per vari motivi. In quanto apostolo, il cristiano, con la gioia nelle persecuzioni aumenta la gioia dei suoi fratelli credenti e confonde ai non credenti, come fece san Lorenzo, diacono, con il suo martirio: “*Gaudendum est autem quia erit ad confusionem infidelium et gaudium fidelium; sic gaudebat beatus Laurentius in craticulam*”.<sup>23</sup> Un esempio di questo aspetto sono gli *acta martyrum* dell’antichità e quelli più recenti, sia scritti che in forma audiovisuale. Pensiamo ai “Dialoghi di carmelitane” di G. Bernanos, o al film “La cristiada” sui martiri nella persecuzione ai cristiani in Messico nel secolo scorso o al racconto di Sophie Scholl sul gruppo “La rosa bianca”, che si oppone con la fede e la cultura al nazismo e le meditazioni di Romano Guardini sul gruppo, una di esse significativamente intitolata *Viva la libertà*.<sup>24</sup> Racconti duri che però lasciano sempre il sapore della vit-

<sup>22</sup> *Catena in Mt.*, cap. 5, l. 9.

<sup>23</sup> S. Thomas Aquinas, *Super Matth.*, c. 5, v. 12, lect. 2.

<sup>24</sup> Cfr. Romano Guardini, *La Rosa Bianca*, introduzione di M. Nicoletti, appendice di P. Ghezzi, Brescia Morcelliana 1994.

toria di Cristo: “*haec est victoria quae vincit mundum: fides nostra*”.<sup>25</sup> Si tratta di trionfo di Cristo sul peccato e sull’ingiustizia.

Comunque secondo l’Aquinata, la causa principale della gioia è il premio che consiste nella “*fruitione Dei*”, la quale è un premio sovrabbondante per l’apostolo, come promette Gesù: Una misura abbondante: “date e vi sarà dato; una buona misura, pigiata, scossa e traboccante vi sarà versata nel grembo, perché con la misura con cui misurate, sarà misurato a voi in cambio”.<sup>26</sup>

Nelle parole di Gesù al termine delle beatitudini c’è anche il riferimento ai profeti: “*Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi*”. Questo esempio era in modo particolare in quel momento un grande conforto, poiché i presenti venivano paragonati ai grandi padri loro predecessori. Al tempo stesso risplende la dignità del Maestro, poiché presenta i profeti del Antico Testamento come *patientes* a causa di Lui. Su questo si fonda la dignità degli apostoli che vengono assimilati ai profeti.

Restano ancora domande importanti. Tra queste: la gioia sta solo nella speranza del premio dopo la morte? Le beatitudini parlano di vari premi, ma come aveva affermato Sant’Agostino “*per omnia ista unum praemium designatur*”. Il premio è la vita eterna, che viene indicata in vari modi in ordine ascendente e più unificato: “*omnia quae in inferioribus divisa sunt, in superioribus congregantur. Et quia in rebus humanis ista inveniuntur dispersa, et nos manuducimur per sensibilia, ideo dominus per multa significavit illud praemium aeternum*”.

Un esempio di questa sintesi la troviamo nel commento alla settima beatitudine che si corrisponde con il dono dello Spirito Santo della sapienza, quello più alto. Le virtù più alte dispongono all’ottimo e quindi alla visione di Dio e all’amore. Come la purezza di cuore dispone alla visione di Dio, così la pace dispone all’amore di Dio, per il quale siamo chiamati e siamo veramente figli di Dio, e all’amore del prossimo,<sup>27</sup> poiché come scrive Giovanni nella sua prima lettera: “*Se uno dicesse: Io amo Dio, e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede*”.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> 1 Ioann, 5, 4.

<sup>26</sup> Cfr. Lc 6, 38.

<sup>27</sup> S. Thomas Aquinas, *Super Matth.*, c. 5, lect. 2: “*virtutes ad optimum disponentes disponunt ad duo, scilicet ad visionem Dei et dilectionem. Et sicut munditia cordis disponit ad visionem Dei, ita pax ad dilectionem Dei disponit, qua filii Dei nominamur et sumus; et sic disponit ad dilectionem proximi, quia, sicut dicitur 1 Io. IV, v. 20, qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?*”.

<sup>28</sup> 1 Ioann, 4, 20.

Ma le beatitudini fanno riferimento anche a questa vita, poiché quella eterna, viene qui incoata. Così già adesso i puri di cuore vedono in modo più perfetto che coloro che guardano gli effetti solo corporali: conoscono meglio Dio. I santi che hanno giustizia, carità, e altri effetti che sono massimamente simili a Dio, conoscono di più degli altri: “*sancti enim qui habent cor repletum iustitia, vident excellentius quam alii qui vident per effectus corporales: quanto enim effectus sunt propinquiores, tanto Deus magis cognoscitur per illos. Unde sancti qui habent iustitiam, caritatem, et huiusmodi effectus, qui sunt simillimi Deo, cognoscunt magis quam alii; Ps. XXXIII, 9: gustate, et videte quoniam suavis est dominus*”.<sup>29</sup> Possiamo aggiungere che conoscono meglio anche le persone, le loro inquietudini, i loro desideri, le loro gioie e le loro difficoltà.

Quanto questo punto sia importante si vede dal nostro desiderio di conoscere la verità e quindi Dio:<sup>30</sup> “*quia beatitudo hominis est ultimum bonum hominis, in quo quietatur desiderium eius. Naturale autem desiderium est, quod homo videns effectus inquirat de causa: unde etiam admiratio philosophorum fuit origo philosophiae, quia videntes effectus admirabantur, et quaerebant causam. Istud ergo desiderium non quietabitur, donec perveniat ad primam causam, quae Deus est, scilicet ad ipsam divinam essentiam*”.<sup>31</sup> Tommaso a più riprese afferma l’esistenza del desiderio di conoscere l’origine, il principio, la causa prima di tutta la realtà; desiderio collegato all’ammirazione di ogni uomo di fronte all’universo. Questo desiderio sarà soddisfatto solo arrivando *ad ipsam divinam essentiam*. Sebbene in questa vita non è possibile la conoscenza dell’essenza divina se non rimuovendo le imperfezioni del creato e alludendo all’infinito e illimitato, la certezza dell’esistenza di Dio, pienezza di Verità, Bontà e Bellezza, in semplicissima unità, perché pienezza di Essere (“Io sono colui che sono” narrato in *Esodo* 3, 14-16) getta una luce su tutte le altre conoscenze umane.

Anche la pace vera viene concessa nella vita eterna, ma incoata realmente qui in terra. Leggiamo questa sintesi stupenda, saltando alcune citazioni: *Pax est tranquillitas ordinis. Ordo autem est parium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio. Ergo pax est in hoc quod omnes teneant sua loca. Unde debet mens hominis primo Deo subiecta esse. Secundo motus et vires inferiores, quae sunt nobis et brutis communes, subiecta esse homini: per rationem enim homo praeest animalibus. Tertio ut homo pacem habeat ad alios, quia sic totaliter erit ordinatus. Ista autem or-*

<sup>29</sup> S. Thomas Aquinas, *Super Matth.*, c. 5, lect. 2.

<sup>30</sup> Questo aspetto antropologico fondamentale fu oggetto della Sessione Plenaria di questa Accademia nel 2011: *The Truth about God, and its Relevance for a Good Life in Society*, Atti della XI Sessione Plenaria, 17-19 June 2011, Doctor Communis, fasc. 1-2 (Vatican City, 2012) 192 pp.

<sup>31</sup> S. Thomas Aquinas, *Super Matth.*, c. 5, lect. 2.

*dinatio non potest esse nisi in hominibus sanctis; (gli empi) pacem enim interiorem habere non possunt. Pacem talem mundus dare non potest. Item non sufficit totum hoc, sed debent inter discordes pacem facere. Tamen sciendum quod ista pax hic inchoatur, sed non perficitur, quia nullus potest totaliter habere motus brutales rationi subiectos*<sup>32</sup>.<sup>32</sup> La pace tra gli uomini dipende dalla pace del cuore, conseguenza dell'unione con Dio, dell'accettazione del suo Amore e della sua volontà. Comunque anche questa pace non è perfetta, perché realisticamente riconosce l'Aquinate: nessuno può sottomettere totalmente le inclinazioni sensibili alla ragione.

Pace e gioia sono intimamente unite. La beatitudine richiama entrambe. La gioia, come è stato detto, deriva dal premio sovrabbondante promesso da Dio a chi soffre persecuzioni a causa di Lui, ma anche dall'esempio dei profeti precedenti.<sup>33</sup>

L'unione tra la gioia e la croce appare più volte nel Vangelo. Dopo il no del giovane ricco, "Pietro allora gli disse: «Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito». Gesù gli rispose: «In verità vi dico: non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi a causa mia e a causa del vangelo, che non riceva già al presente cento volte tanto in case e fratelli e sorelle e madri e figli e campi, insieme a persecuzioni, e nel futuro la vita eterna. E molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi i primi»".<sup>34</sup>

La filiazione divina rende pacifici e aiuta a dare pace. Quindi le beatitudini rendono beati in terra, aiutano a pregustare la vita eterna, perché l'incoazione è una realtà operante: "*sancti habent quamdam inchoationem illius beatitudinis. Et quia in hac vita non possunt explicari illa sicut erunt in patria; ideo Augustinus exponit secundum quod sunt in hac vita beati ergo pauperes spiritu: non spe tantum, sed etiam re. Lc. XVII, v. 21: regnum Dei intra vos est*". In mezzo alle tribolazioni, il cristiano, figlio di Dio sa che il Suo regno è ormai tra noi e dentro di noi.

<sup>32</sup> *Ib.*

<sup>33</sup> S. Thomas Aquinas, *Super Matth.*, c. 5, lect. 2: "*Et est duplex causa gaudii: (primo) praemium, unde: quoniam merces copiosa in caelo, scilicet Empyreo, unde I Thess. IV 16: sic semper cum domino erimus. Augustinus: in hoc quod dicit in caelo, nominat obiectum beatitudinis et substantiam quae non in corporalibus erit sed in spiritualibus, scilicet in fruitione Dei; et ista spiritualia bona designantur per caelos propter soliditatem et firmitatem. Et dicit copiosa, propter superabundantem mercedem apostolorum, Luc. VI 38: mensuram bonam, Gen. XV 1: ego Deus merces tua. Secunda causa quare gaudendum est exemplum, unde: sic enim. Magna enim confortatio est quando assimilantur aliqui magnis et praecedentibus patribus, Act. VII 52: quem prophetarum, Iac. V 10: exemplum accipite, fratres. Et nota quod in hoc designatur dignitas Christi quia habet prophetas suos patientes pro se sicut in veteri testamento, et etiam dignitas apostolorum qui assimilantur prophetis*".

<sup>34</sup> *Mt* 10, 28-31.

# LAS BIENAVENTURANZAS Y LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

■ CARD. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, C.M.F.

Para responder a las exigencias del título de esta intervención, antes tenemos que comprender qué son y qué significan las Bienaventuranzas en la intención del evangelista y en el conjunto de la enseñanza de Jesús.

Es sabido que en el Nuevo Testamento tenemos dos versiones del pasaje de las Bienaventuranzas., la de Lucas y la de Mateo. La versión de Lucas es más breve, más escueta y contundente que la de Mateo. Lucas presenta cuatro Bienaventuranzas y cuatro malaventuranzas. Las expresiones de Lucas son más concisas, más concretas, más tajantes. Se puede decir que el texto de Lucas presenta sólo una Bienaventuranza fundamental, afirmada sin paliativos a favor de los pobres, los pobres de Dios, los que confían en el Señor y no ponen su amor ni su esperanza en los bienes de este mundo. Las otras Bienaventuranzas se presentan como comentarios de la primera. La fuerza de las Bienaventuranzas se ve aumentada por la contraposición de los ayes o maldiciones “ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido vuestro premio”. Es decir, porque ya no podéis esperar nada bueno en el otro mundo.

La versión de Mateo es bastante diferente. Los dos evangelistas recogen el mensaje de Jesús anunciando la dicha como patrimonio de los justos, los que ponen su confianza en Dios a pesar de los sufrimientos de este mundo. Las condiciones que señala Mateo para poder alcanzar la dicha anunciada son más espirituales, la pobreza de espíritu, el hambre y la sed de justicia. Lucas enunciaba solo cuatro Bienaventuranzas, Mateo pone nueve. Organiza dos grupos de cuatro, y añade una novena, más amplia, que es la introducción y como la transición al resto del discurso.

## I. Las bienaventuranzas

En el análisis de este texto vemos que, como ocurre en otras ocasiones, las Bienaventuranzas de Jesús tienen sus precedentes en el Antiguo Testamento, los pobres, los mansos, los limpios de corazón, son protegidos y bendecidos por Dios. En cambio, los soberbios, los violentos, los ambiciosos, son rechazados por Dios. Dios “salva al pueblo afligido y humilla los ojos soberbios” (*Sal* 18. 28).

El texto de las Bienaventuranzas tiene una composición paradójica. La misma estructura literaria señala la composición paradójica de la vida cris-

tiana. Jesús, siguiendo la tradición bíblica llama felices y dichosos a los que sufren. La paradoja se resuelve remitiendo al futuro. Son bienaventurados porque, aunque ahora sufran, serán bendecidos por Dios. Esta esperanza les permite ser ya ahora felices a pesar de sus sufrimientos.

Vemos así cómo las Bienaventuranzas ponen de manifiesto la dimensión escatológica, radicalmente futurista, de la vida cristiana, de la vida de Jesucristo, de la realidad de Dios. Lo que ocurre en este mundo nunca es lo definitivo ni es lo más importante. Las cosas no se pueden valorar teniendo en cuenta sólo lo que nos ocurre en este mundo, hay que verlas en el conjunto del plan de Dios, en el marco del Reino de Dios, cuya verdad sólo se desvelará en los acontecimientos últimos, al final de los tiempos.

Por eso podemos decir que las Bienaventuranzas descubren el valor y la fuerza de la esperanza en la vida del cristiano y de la Iglesia. El cristiano, en medio de sus sufrimientos, espera con firmeza la felicidad de Dios, por lo cual es ya feliz ahora. La esperanza nos permite poseer ya anticipadamente los bienes que esperamos. Esperamos la felicidad, estamos seguros de ella y por eso somos ya felices. La esperanza anticipa la posesión de lo que se espera. La felicidad es Dios y Dios no es de este mundo. La felicidad está en Dios y la alcanzamos más allá de este mundo, en el encuentro futuro con el dios viviente.

En su laconismo, las Bienaventuranzas contienen implícitamente lo fundamental de la antropología cristiana. Jesús viene a decirnos, la vida del hombre no se comprende sin tener en cuenta la bondad de Dios y lo que ocurre al final. No basta ver sólo lo que vivimos en este mundo material, hay que ver también lo que vamos a vivir en la otra vida. Y para no equivocarnos tenemos que tener en cuenta la providencia amorosa de Dios, porque lo que vamos a vivir no depende solo de nosotros sino que también depende, y muy principalmente, de la providencia misericordiosa y amorosa de Dios nuestro Padre. Este es el marco real del Sermón de la Montaña, y de todo el evangelio de Jesús.

Este significado de las Bienaventuranzas es muy cercano a la constante invitación de Jesús a la alegría. “Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en alegría” (*Jn* 16, 20). El encuentro con Jesús resucitado devolverá la alegría a los discípulos. Tendrán una alegría completa que nadie les podrá quitar (*Jn* 16, 22-23). Y el mismo Juan nos dice que los discípulos, al ver a Jesús “se llenaron de alegría” (*Jn* 20, 20).

Jesús quiere que sus discípulos vivamos felices. El promulga la dicha, la felicidad, como característica de sus discípulos, de los que escuchan y cumplen su palabra, de los que le siguen. La dicha que promete Jesús se apoya en una promesa, en la fidelidad de Dios, pero es ya actual, vivimos felices

porque tenemos la seguridad de los dones de Dios. La esperanza hace presentes los bienes del futuro. “*spe gaudentes*” (*Rom 12, 12*).

La enseñanza central de las Bienaventuranzas no se dirige al comportamiento de los hombres, sino al comportamiento de Dios. Son una exhortación a la fe y a la confianza en Dios, porque Dios es fiel en su misericordia. El cambiará nuestro sufrimiento en gozo, por eso podemos y necesitamos confiar en El.

En el fondo, las Bienaventuranzas expresan la fidelidad y la bondad de Dios. Los pobres, los mansos, los pacíficos, aunque se ven humillados y perseguidos pueden estar contentos, porque Dios está a su favor y está decidido a intervenir para eliminar sus dolores y cumplir sus más grandes deseos. La insistencia no está en las disposiciones espirituales de los hombres, sino en las disposiciones de Dios. Dios interviene a favor de los pobres, de los que aman la justicia, de los que lloran, de los que trabajan por la paz. La misericordia y la fidelidad de Dios son la verdad profunda de las Bienaventuranzas. Dios es el pobre que se nos da y se despoja de su grandeza para estar con nosotros.

En resumen, podemos decir que las Bienaventuranzas expresan la verdadera concepción de la vida humana, tal como la inaugura Cristo en sí mismo, en la perspectiva de la providencia y de la sabiduría divina. Ellas son la sabiduría escondida que Dios revela a los humildes, la luz que brilla en las tinieblas, el camino y las condiciones de la verdadera felicidad. Más que un catálogo de virtudes, las Bienaventuranzas son expresiones de aliento y de consuelo. Los justos en este mundo están incómodos y tienen que sufrir porque el mundo por el egoísmo y el amor de sí mismo, pero quienes confían en Dios viven felices a pesar de los sufrimientos del mundo porque la fidelidad de Dios les proporciona una esperanza segura de los bienes del Reino.

En las Bienaventuranzas aparecen varios planos diferentes:

1. En el fondo de todo está la visión divina del mundo dominado por el pecado, un mundo en el que los justos padecen violencia y tienen que sufrir tribulaciones.
2. Sobre este fondo sombrío, aparece en segundo lugar la vida del justo. A pesar de la injusticia del mundo, el que confía en Dios, aunque tenga que sufrir, puede vivir feliz porque alcanzará la bendición de Dios. En el plano de la vida personal, el justo vive feliz a pesar de los sufrimientos de este mundo.
3. Aparece también el plano cristológico. Jesús es el Justo por antonomasia, el pobre, el manso, el misericordioso y el perseguido por la justicia. Su vida es el único camino verdadero para alcanzar la felicidad.
4. Desde un punto de vista existencial, histórico, aparece la condición escatológica del hombre y de la Iglesia. La Iglesia de Jesús es una comunidad

pobre, que vive en este mundo humildemente, sin poder, perseguida; pero en esta debilidad tiene la fuerza de las promesas y de la fidelidad de Dios.

5. Tenemos por fin el plano teologal. La felicidad viene de Dios. Dios es la misma felicidad y hace felices a todos los que creen en El y cumplen su voluntad a pesar de los sufrimientos de este mundo.

En este pasaje, como en todo el Sermón de la Montaña, y en el conjunto de la enseñanza de Jesús, la felicidad prometida es de naturaleza celestial, divina, y por eso mismo futura. Pero el ser del hombre hace que, mediante la esperanza, podamos ya gozar en este mundo de los bienes que esperamos. Jesús nos promete una felicidad celestial, y nos dice que podemos disfrutar ya de la alegría futura, porque Dios no nos va a fallar. La esperanza es segura, no defrauda. Porque Dios es fiel.

## II. En la vida de la Iglesia

Es evidente que si las Bienaventuranzas describen de alguna manera la vida del justo, son también la clave para comprender en profundidad la vida de la Iglesia.

Los exégetas nos dicen que las Bienaventuranzas son la descripción de la vida del Justo, el retrato creyente y agradecido de Jesús, manso y humilde de corazón, perseguido hasta la muerte y glorificado para siempre en el gozo eterno del Espíritu Santo. La estructura paradójica de las Bienaventuranzas se corresponde con la estructura de la redención cumplida en Jesús. La muerte de Cristo es el colmo de la pobreza y de la debilidad, pero de ella brota la gloria de la resurrección en la cual se cumple sobre Jesús la Bienaventuranza prometida por Dios a los Justos. Morir con Cristo a los bienes de este mundo, es también nacer con él a la vida eterna. Por eso estamos alegres.

Este mismo es el secreto de la vida de la Iglesia, que se cumple primariamente en la vida de María, la Hija de Sión, “Alégrate Hija de Sión” María, en su humildad, fue invitada por el ángel a disfrutar del gozo de la gracia de Dios; ella misma se sentía alegre en su espíritu y reconocida como bienaventurada por todas las generaciones porque Dios quiso inclinarse sobre la “humillación de su esclava”. Isabel reconoce a María como bienaventurada “por haber creído” (Lc 1, 47).

El Magnificat, que es el himno de María, es también el himno de la Iglesia, y podemos considerarlo como el himno de los creyentes hijos de Dios, el himno de los bienaventurados benditos de Dios. Todas las generaciones, la humanidad entera, reconoce y proclama la felicidad de los que viven en comunión con Dios. En su canto, la Virgen exalta el poder de Dios

y agradece la bondad de un Dios que exalta a los humildes y da pan a los hambrientos. El trasfondo del Magnificat es el mismo que el de las Bienaventuranzas.

La Bienaventuranza es la condición de todos los bautizados. El bautismo, vivido hasta la consumación del martirio o de la muerte natural, nos asocia a la muerte de Jesús a este mundo, y por eso mismo es la fuente real de nuestra Bienaventuranza. Somos bienaventurados si morimos con Cristo al amor carnal de este mundo y renacemos desde dentro del corazón, por obra del Espíritu, a la vida escondida con Cristo en Dios. Desde esta comunión real con Dios, anticipada por la fe y por la esperanza, podemos vivir ya desde ahora, en este mundo, la alegría escatológica de Cristo resucitado y del mundo de la resurrección. La presencia de Jesús resucitado entre nosotros es la fuente de la paz mesiánica, el don y el gozo de la plenitud final.

Las Bienaventuranzas que encontramos en el Apocalipsis subrayan la idea de que la felicidad humana proviene de Dios y de la esperanza de la vida con Dios. Son bienaventurados los que mueren en el Señor (14, 13), los invitados al banquete de bodas del Cordero (19, 9), los que tienen parte en la primera resurrección (20.6), los que lavan sus vestidos para alcanzar el árbol de la vida y entrar por las puertas en la Ciudad (22, 14).

El texto de las Bienaventuranzas deja al descubierto la distancia entre el hombre moderno y el hombre cristiano, el conflicto entre la cultura antropocéntrica de nuestro mundo y la cultura religiosa y teológica de la fe cristiana. Esta distancia y este conflicto muestran la dificultad y la urgencia de la evangelización. No se trata de bautizar a un hombre “pre” o “casi” cristiano, sino que se trata de sacar del error a un hombre que se adora a sí mismo y adora su propio mundo en vez de adorar al Dios verdadero y aspirar al mundo venidero. Gracias a Dios, por debajo de las deformaciones de la cultura, el hombre sigue siendo criatura e imagen de Dios, aunque él no lo sepa o no lo quiera, y sigue buscando la felicidad y la dicha inevitablemente, una felicidad que de hecho sólo está en la comunión con Dios de Jesucristo, Dios eterno, creador y salvador.

Este conflicto entre la cultura cerrada y el evangelio de la salvación ha estado siempre presente en la historia de la Iglesia. Lo estuvo en la edad antigua y está también presente en nuestro tiempo. Los mártires son la prueba irrefutable de este conflicto. Cuando se quiere evitar el conflicto por la condescendencia y el conformismo, la Iglesia se aleja de la pureza y de la integridad del evangelio, los cristianos aceptan los criterios de los paganos, se someten a los imperativos de la cultura antropocéntrica y mundana, dejan de vivir pendientes de la salvación que Dios nos tiene reservada. Las paradojas de las Bienaventuranzas expresan la presencia real del conflicto entre

el reconocimiento de Dios y la adoración de este mundo, entre la cultura de la adoración y de la esperanza y la cultura de la idolatría.

Las Bienaventuranzas descubren lo más importante de la Iglesia, los perfiles y los valores de la vida de Jesús y de los Apóstoles, el estilo de vida de los primeros cristianos y de los cristianos más fieles y verdaderos a lo largo de la historia. Y a la vez concretan el permanente ideal de la constante renovación eclesial. El mundo y la mundanidad crecen dentro de la Iglesia, crecen en el corazón de los cristianos, por eso tenemos que mantener viva la llamada de las Bienaventuranzas, llamada de Dios y de Cristo para que seamos una Iglesia pobre y servidora de los pobres, una Iglesia mansa y pacífica, enemiga de toda prepotencia y de toda violencia, una Iglesia alegre y consoladora, una Iglesia fiel y fuerte y alegre en las persecuciones.

### **III. En la evangelización**

Después de estas reflexiones podemos ya descubrir qué relación tienen las Bienaventuranzas con la evangelización. No hay duda de que se trata de una relación esencial, necesaria, determinante.

Por lo pronto las Bienaventuranzas muestran la necesidad de la evangelización. Si las Bienaventuranzas nos dice cómo es en realidad la vida humana, tal como Dios la quiere, tenemos que reconocer que los hombres no somos espontáneamente así. Necesitamos por tanto ser evangelizados, que alguien nos anuncie la verdad y nos ayude a cambiar de mente. Nadie nace cristiano. Todo hombre tiene que escuchar la Palabra y convertirse, es decir, acomodarse al mundo real descubierto por Dios, el mundo de la vida eterna y de la soberanía misericordiosa de Dios.

Ni siquiera dentro de la Iglesia vivimos los cristianos como dicen las Bienaventuranzas. Tenemos que ser evangelizados, tenemos que convertirnos, tenemos que cambiar de vida. Este cambio de vida consiste principalmente en poner el corazón en los bienes del Reino, en el encuentro con Dios. Esta orientación hacia lo último nos permite relativizar las cosas de este mundo y librarnos de las idolatrías.

A la vez que nos convencen de la necesidad de la evangelización, las Bienaventuranzas nos dicen cómo tiene que ser esta evangelización.

A. Las Bienaventuranzas nos hacen ver en primer lugar las características del evangelizador. El evangelizador tiene que vivir en el mundo de las Bienaventuranzas. Para evangelizar hace falta vivir el gozo de la fe, el gozo de la verdad, el gozo de la paz y de la felicidad de Dios. Anunciaremos el evangelio de manera convincente si lo anunciamos desde el gozo de la expe-

riencia personal, experiencia de plenitud y de salvación. La cercanía de Dios es fuente de alegría y esta alegría del evangelio es la que nos mueve a evangelizar, a difundir este anuncio gozoso y liberador. Sin la alegría de la fe no hay evangelización. Evangelizamos porque queremos difundir y compartir la alegría de conocer la bondad de un Dios que es nuestro Padre y nos garantiza la vida eterna. “Hemos visto al Mesías”, “Nos ha nacido un Salvador”. El conformismo actual es consecuencia de la tristeza, de la desilusión, que es a su vez consecuencia de la falta de fe.

El evangelizador tiene que ser un “pobre”, alguien que no vive seducido por los bienes de este mundo, sino que tienen puesto su corazón y sus deseos en Dios y en los bienes de su Reino,

El evangelizador tiene que estar dispuesto a contradecir las consignas y los deseos de los poderes de este mundo. No le han de faltar tribulaciones y contrariedades. No hay evangelización sin sufrimientos, y a veces sin martirio. Solo la firme esperanza de los bienes del Reino proporciona la fortaleza para perseverar en los trabajos del evangelio a pesar de los sufrimientos, que en este mundo pecador resultan inevitables. El anuncio del evangelio está regado con la sangre de los mártires.

B. En las Bienaventuranzas vemos también cual ha de ser el método del evangelizador. El estilo y la sensibilidad de las Bienaventuranzas nos enseñan a presentar el evangelio de la salvación en una perspectiva positiva, liberadora y humanizadora, enlazando con el deseo innato de felicidad y el amor a la vida que Dios ha puesto en lo más íntimo de nuestro espíritu. Anunciar el evangelio de Jesús a los hombres es anunciarles la felicidad, la salvación, el éxito de sus vidas. Los hombres estamos pensados por Dios para ser felices, estamos hechos para ser felices. Deseamos la felicidad de forma connatural. Por nosotros mismos no sabemos dónde está esta felicidad. Jesús nos ha dicho que la felicidad está en Dios, que Dios es nuestra felicidad. Somos tan grandes que sólo Dios nos puede llenar. Pero muchos hombres siguen sin saberlo. Nuestra misión es aclarar e iluminar este deseo radical de felicidad que sostiene a los hombres en la lucha diaria por la vida.

Para evangelizar tenemos que presentarnos como verdaderos mensajeros de alegría, de salvación, de triunfo de la vida y de la humanidad. La fe es la victoria sobre los enemigos del hombre. Tenemos que conseguir que la Iglesia sea vista en nuestro mundo como un lugar de paz y de alegría, donde se vive de verdad la esperanza y el gozo de una humanidad amable, luminosa, verdaderamente feliz. Evangelizar es compartir la alegría de ser hombre, porque ser hombres es convivir con Dios en el gozo de la vida eterna. No podemos evangelizar nuestro mundo con amenazas de condenación, ni con

angustias de temores a castigos eternos. El hombre de hoy se siente orgulloso de su libertad y no acepta que nadie le someta con amenazas ni con castigos. Ni siquiera Dios. No es una buena forma de presentar al Dios de Jesús si lo presentamos como una amenaza para el hombre. Dios es amigo del hombre, garantía de vida y de libertad, Dios es la verdad y la seguridad de nuestra vida, de nuestra plenitud, de nuestra salvación y felicidad. Tenemos que hablar también del infierno, pero no como una primera referencia, sino como la consecuencia del rechazo de la salvación. Hay que hablar primero de la salvación, de la felicidad eterna, de las maravillas de la resurrección con Cristo glorioso. Sólo después se debe hablar de la posibilidad de la condenación como consecuencia de la contumacia del orgullo. No ignoramos la posibilidad de la condenación, pero el fracaso de la vida es solamente obra del hombre, del error y de la soberbia impenitente de cada uno. En la evangelización hay que saber conectar con los deseos profundos y auténticos que Dios ha puesto en el corazón del hombre como preparación para la gracia y que subsisten en el pecador, y crecen en el no evangelizado por obra del Espíritu Santo, el deseo de la verdad y de la vida, el deseo de la comunión y de la felicidad.

La evangelización es siempre un ejercicio de la misericordia. No basta con actuar con justicia. En un mundo pecador, doliente, hay que actuar con misericordia. La misericordia es el amor gratuito, el amor absoluto que perdona y regenera al pecador, que fortalece al débil, que cura las heridas y recrea al desgraciado sin exigirle nada a cambio. Los hombres necesitamos misericordia. Dios es misericordia. Sto. Tomás nos dice que la misericordia es el atributo más propio de Dios.

Evangelizar es ayudar a creer y a poner la confianza en el Dios de la vida. Para eso no vale la clave del temor sino la clave de la confianza y del amor. Creemos en Dios porque es bueno, porque nos quiere bien, por es garantía de nuestra vida y nuestra felicidad. La enseñanza de las Bienaventuranzas es modelo de pedagogía evangelizadora. Nos invitan a creer en Dios porque es bueno y porque es fiel. Creemos por amor y por gratitud. Con infinita confianza.

C. Por último las Bienaventuranzas señalan también cual ha de ser el contenido de la evangelización.

El mensaje y el anuncio de Jesús es básicamente el descubrimiento de las promesas de Dios a los hombres, promesas de vida y de felicidad, nacidas de la generosidad y de la misericordia de Dios, que pertenecen al mundo de la resurrección, y a las que se llega por la fe en Cristo muerto y resucitado. La evangelización anuncia la bondad y los dones de Dios y reclama directamente el

arrepentimiento de las idolatrías y la conversión al Dios verdadero, el Dios eterno, el Dios que resucitó a Jesucristo, que es el Dios del perdón y de la misericordia, al Dios del amor y de la vida. La comunión con el Dios de Jesús que nos promete la vida eterna, por medio de la esperanza, nos consuela, nos da un corazón limpio, y hace de nosotros difusores de la paz.

En la evangelización hay que evitar caer en el error del intelectualismo. Creer no es simplemente “saber cosas acerca de Dios”. Es saber unas cosas que nos invitan y mueven a creer en El, a confiar en El, a amarle y a poner en El nuestro corazón. Evangelizar es convencer a la gente de la bondad de Dios, de su amor, de su fidelidad, de su indispensable necesidad para el bien de nuestra vida. Somos indigentes de Dios, mendigos de Dios, sólo podemos florecer en la tierra buena de su amor, conocido, aceptado, agradecido, compartido.

La Iglesia evangeliza en tiempos de contradicción. Los tiempos de gracia son también tiempos de persecución. Y los tiempos de persecución son tiempos de gracia. No podemos pretender vivir los bienes del mundo futuro de manera pacífica y placentera en este mundo pervertido por el egoísmo y la idolatría. Los justos, los que evangelizan y los que son evangelizados, tienen que estar dispuestos a padecer persecución por el nombre de Jesús. Llamar dichosos a los pobres, a los mansos, a los que lloran, es ir directamente en contra de las ideas y de los valores dominantes en nuestro mundo.

Quienes nos escuchan viven inmersos en un ambiente espiritual, en una cultura, en la que los dichosos, los bienaventurados son los que tienen dinero, los que pueden disfrutar de los bienes de este mundo según sus deseos y caprichos, los que tienen poder y pueden imponer su voluntad y conseguir sus deseos. La evangelización no puede terminar en las personas porque las personas no viven encerradas en sí mismas sino que viven en sociedad, son sociedad. La evangelización requiere que la caridad de Dios sea aceptada como norma de convivencia en todas las esferas de la vida, en la familia, en el trabajo, también en la vida política y hasta en las relaciones internacionales. Esto es trabajar por la paz, esto es establecer la paz, no la paz del poder ni del temor, no la paz de las armas, sino la paz de la justicia y del amor, la paz de la misericordia y de la generosidad, la paz fruto del amor, signo y anticipo de la paz de Dios.

El Sermón de la Montaña se cierra con la proclamación del mandamiento nuevo, con la “regla de oro”, mencionada tres veces por Mateo: “No hagas a los demás lo que no quieras para ti mismo”, o de manera positiva, “Trata a los demás como quieres que te traten a ti mismo”, o lo que es lo mismo “Ama a los demás como a ti mismo”, “Quiere para los demás lo que quieres para ti.” (Mt 5, 43; 22, 34-40). Jesús rescata el corazón de la Alianza y la proclama como ley universal: “Amarás a tu Dios con todo tu corazón,

toda tu alma, con todas tus fuerzas; y al prójimo como a ti misma. Esto es la ley y los profetas” (Mc 12, 29-31). Esta es la verdadera justicia, la justicia de Dios y la justicia de los hombres, la justicia que encuentran los hombres humildes y mansos que tienen hambre y sed de justicia. Una justicia que encuentran abundantemente en el amor de Dios que el Espíritu Santo derrama en nuestros corazones.

## Conclusion

Situar la evangelización en el marco de las Bienaventuranzas nos ha permitido descubrir la verdadera perspectiva y el núcleo esencial de la evangelización.

Evangelizar es ofrecer una noticia buena, tenemos que aprender a vivir y a presentar el evangelio de Jesús como un mensaje de gozo y de alegría. El evangelizador tiene que conectar con el deseo de felicidad que Dios ha puesto en lo más hondo del corazón del hombre. Creemos en Dios porque El es la fuente y la garantía de nuestra felicidad.

El contenido de la evangelización debe presentar de forma sencilla y comprensible el núcleo de nuestra salvación. Algo que podemos resumir en estos cuatro puntos:

- este mundo es un mundo corrupto en el que no podemos encontrar la felicidad
- Jesús es el modelo y el camino de nuestra vida;
- la muerte y la resurrección de Cristo garantizan una esperanza de felicidad a pesar de los sufrimientos de este mundo;
- la vida justa y verdadera consiste en practicar ya desde ahora lo que va a ser nuestra felicidad eterna, la alabanza de Dios y el amor gratuito y universal hacia todos los hombres.
- por eso tenemos que cambiar, convertirnos a la vida justa en el mundo verdadero, el mundo visto y vivido desde las realidades eternas de los dones de Dios hechos verdad humana para todos los hombres en la muerte y en la resurrección de Jesús.

“Vosotros estaréis tristes mientras el mundo estará alegre; pero vuestra tristeza se convertirá en alegría. Volveré a veros, vuestra tristeza se convertirá en gozo y nadie os quitará vuestra alegría” (Jn 16).

# LA BEATITUDO COME FINE ULTIMO DELL'UOMO E COME PRINCIPIO DELL'ORDINE MORALE

■ UMBERTO GALEAZZI

Il genio speculativo dell'Aquinate ha efficacemente sintetizzato in questo passo i risultati della sua ricerca sulla *beatitudo* come fine ultimo di ogni essere umano: «gli uomini hanno in comune l'ultimo fine della beatitudine, al quale sono ordinati da Dio...gli uomini sono amati da Dio, avendo egli predisposto per essi come fine ultimo il godimento di se stesso» (CG, III, c. 117).<sup>1</sup> Ma procediamo con ordine, a partire da quanto l'umana ragione riesce a scoprire, basandosi sull'esperienza, come fa vedere Tommaso con un'indagine filosofica.

S. Tommaso parla di «diversi sistemi di vita», ciascuno dei quali scaturisce, come dal suo principio, da un bene considerato sommo o supremo (cfr. S. th., I-II, q. 1, a. 7, ad 2).<sup>2</sup> Anche per lui, come per alcuni autori contemporanei, la ricerca etica indaga principalmente su che cosa è bene per l'uomo, e non solo su ciò che è giusto fare, il suo oggetto primo, cioè, è la vita buona, la vita piena e non solo, riduttivamente, la norma dell'agire. Infatti nell'Aquinate non è in primo piano la legge morale: «il primo principio nelle azioni, di cui si occupa la ragion pratica, è il fine ultimo» (S. th., I-II, q. 90, a. 2). Infatti,

<sup>1</sup> Si veda nella nota 2 l'elenco delle sigle con cui sono citate le opere dell'Aquinate.

<sup>2</sup> Si tengano presenti le sigle con cui sono citate le opere di Tommaso:

QDV = *Le questioni disputate*, con testo latino a fronte dell'ed. leonina, voll. I, II, III, *La verità*, trad. it. a cura di R. Coggi e V. O. Benetollo, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992-1993.

S. th. = *Summa theologiae*, testo latino dell'ed. leonina con trad. it a fronte a cura dei Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, 35 voll., Bologna 1985.

QDM = *Quaestiones disputatae de malo*, ed. leonina, Roma-Paris 1982; per la trad. it. delle qq.VIII-XV di quest'opera mi riferisco a quella contenuta in: Tommaso d'Aquino, *I vizi capitali*, con testo latino a fronte, traduzione, introduzione e note di U. Galeazzi, BUR, Milano 2008, IV<sup>a</sup> ed.; per la trad. it. delle qq. I, II, III, VI di quest'opera mi riferisco a quella contenuta in Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, con testo latino a fronte, introd. e note di U. Galeazzi, trad. di U. Galeazzi e R. Savino, BUR, Milano 2014<sup>3</sup>.

CG = *Summa contra Gentiles*, ed. leonina, Roma 1918-30; mi servo dell'ed. spagnola che riproduce il testo latino della leonina con trad. a fronte: S. Tomas de Aquin, *Summa contra los Gentiles*, 2 voll., B.A.C., Madrid 1968. Per la traduzione italiana mi riferisco a quella di T.S. Centi, UTET, Torino 1970.

come è stato giustamente rilevato, il trattato sulla legge «compare solo nella *Prima secundae* della *Summa theologiae* e compare nella questione 90 e seguenti, quando i concetti fondamentali dell'etica sono già stati esposti». <sup>3</sup> È vero che l'etica nella prospettiva tommasiana prende in esame gli atti umani, cioè quelli di cui l'uomo è padrone, avendone, quindi, la responsabilità, ma fa ciò avendo di mira in primo luogo il fine ultimo della persona e del suo agire, cioè la *beatitudo*, o felicità; infatti valuta quegli atti onde discernere quelli che permettono di conseguire il fine ultimo da quelli che, invece, sono di ostacolo (cfr. S. th., I-II, q. 1, *prologo*; q. 6, *prologo*).

Per quanto riguarda il termine fondamentale *beatitudo*, si può tradurre con *felicità*, intendendo la felicità vera, non manchevole, né passeggera, né caduca, per la quale è requisito indispensabile la certezza, nell'uomo, di non poterla mai perdere (cfr. S. th., I-II, q. 5, a. 4); è quella felicità, a cui aspirano e tendono – anche quando sbagliano nell'individuare il fine ultimo – la mente e il cuore di ogni persona umana e che è oggetto di ampia e approfondita considerazione da parte dell'Aquinate. Si tratta della felicità che non è semplicemente il verificarsi di situazioni empiriche o psicologiche, ma che consiste nel raggiungere la perfezione ontologica. Non è una felicità costitutivamente riservata a pochi, invece, è quella che tutti desiderano e *a cui tutti sono chiamati*. Tuttavia bisogna considerare che, per Tommaso, questa felicità «perfetta e vera», proprio in quanto «esclude ogni male e appaga ogni desiderio», non si può conseguire nella vita terrena (S. th., I-II, q. 5, a. 3), nella quale si può raggiungere solo una felicità imperfetta e precaria. L'Aquinate spesso usa il termine *beatitudo* per indicare sia la felicità perfetta che quella imperfetta, perciò si può tradurre *beatitudo* con *felicità*, onde non trascurare che la felicità perfetta è il pieno adempimento del desiderio umano e che non c'è una radicale alterità tra la felicità perfetta e quella imperfetta, giacché quest'ultima è una certa partecipazione della prima.

### 1. Tommaso d'Aquino: il fine come principio degli atti umani

Ma bisogna in primo luogo tener presente che il fine e il bene coincidono *in re*, cioè nella realtà perseguita dal soggetto, anche se concettualmente sono diversi. Nel dinamismo dell'agire si persegue un fine in quanto lo si considera un bene e, se si considera una certa realtà come un bene, si tende ad essa come ad un fine.

<sup>3</sup> S. Vanni Rovighi, *C'è un'etica filosofica in San Tommaso d'Aquino?*, in ID., *Studi di filosofia medioevale*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 144.

Ma giacché è proprio dell'uomo agire in base ad un libero giudizio e ad una scelta, frutto di una sua decisione, allora «è evidente che il fine è il principio degli atti umani in quanto umani» (I-II, q. 1, a. 3). Scegliere, infatti, significa preferire un bene anziché un altro, un fine anziché un altro. L'uomo, vivendo, necessariamente fa delle scelte, quindi persegue dei fini; anche chi non volesse scegliere, di fronte a certe situazioni non può evitare di prendere posizione di fatto, implicitamente perseguendo un certo fine e rifiutandone altri. Quindi «tutte le azioni umane sono necessariamente per un fine (*oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint*)» (S. th., I-II, q. 1, a. 1). Dunque, se in generale «è necessario che tutti gli agenti agiscano per un fine» (S. th., I-II, q. 1, a. 2), questo è vero a maggior ragione quando chi agisce è l'uomo.

Ma vediamo l'illustrazione di questo fondamentale asserto tomistico nella sua portata generale: «Se chi agisce non tendesse ad un effetto determinato, tutti gli effetti gli sarebbero indifferenti. Ma chi è indifferente a più cose non si volge a compiere più l'una che l'altra: perciò da una causa che è indifferente a due effetti diversi non ne segue nessuno, se non viene determinato in un dato senso. Dunque sarebbe impossibile che agisse. Ogni agente, quindi, tende ad un qualche effetto determinato, che si chiama il suo fine». (CG, III, c. 2; cfr. S. th., I-II, q. 1, a. 2). Ora, a seconda della diversità di chi agisce, ci sono modi differenti di tendere verso il fine: ci sono realtà strumentali che vi tendono «facendosi muovere da altri verso il fine, come la freccia che tende ad un fine determinato perché mossa dall'arciere, il quale ne indirizza l'operazione verso il bersaglio» più in generale, «gli esseri privi di ragione tendono al fine per una inclinazione naturale, come sospinti da altri e non da se stessi e questo perché non conoscono la nozione di fine (*rationem finis*) e quindi non possono ordinare nulla verso il fine, ma vengono ordinati da altri al raggiungimento del fine» (S. th., I-II, q. 1, a. 2). Questi sono gli esseri che agiscono per natura (*per naturam*); radicalmente diverso è il caso di quelli che agiscono per intelletto (*per intellectum*) (cfr. CG, III, c. 2), i quali muovono se stessi al raggiungimento del fine, «perché sono padroni dei propri atti, in virtù del libero arbitrio», che è «una facoltà della volontà e della ragione» (S. th., I-II, q. 1, a. 2; cfr. a. 1).

La volontà umana, dunque, non è un tendere cieco, irrazionale, ma un «appetito razionale», illuminato cioè ed orientato dalla ragione, di fronte a cui il fine è in primo piano: «A proposito di quelli che agiscono per intelletto non c'è dubbio che agiscono per un fine; poiché agiscono prefiggendosi (*praeconcipientes*) nel pensiero (*in intellectu*) ciò che raggiungono con l'azione: e questo appunto significa agire per intelletto» (CG, III, 2). Perciò il fine è fondamentale nell'agire umano e cioè nel campo morale. Alla radice dell'azione c'è il fine che mi propongo di raggiungere e quindi in base ad esso se ne

chiarisce il senso e la specificità: «il fine, pur essendo l'ultimo in ordine di esecuzione, è tuttavia il primo nell'intenzione dell'agente. Ed è così che possiede la dimensione di causa (*habet rationem causae*)» (S. th., I-II, q. 1, a. 1, ad 1), e in quanto causa finale «è la prima di tutte le cause» (S. th., I-II, q. 1, a. 2). Il fine infatti è il primo nella intenzione dell'agente, il quale agisce proprio in vista di esso, che, perciò, specifica gli atti umani, vale a dire è il criterio in base a cui li possiamo valutare. Infatti «ogni cosa deriva la sua specie dall'atto e non dalla potenza per cui gli esseri composti di materia e forma sono costituiti nelle loro specie dalle loro forme» (S. th., I-II, q. 1, a. 3). Per esempio, un uomo è quello che è, ed appartiene alla specie umana, non in base alla materia, che di per sé è pura potenza, ma in base alla forma (l'esser uomo), che attua la materia dando la specificità a quell'essere determinato.

Ora, gli atti umani possono essere considerati sia come azioni che come passioni, in entrambi i casi essi desumono la loro specie dal fine, certo ci sarà un fine prossimo da cui deriva la specie fisica dell'atto (per es., fare un gesto per dare qualcosa a qualcuno), e dei fini più remoti (i fini per cui si dà questo qualcosa) in base a cui gli atti si distinguono nell'ordine morale. Si dice che ciò che decide degli atti umani in quanto tali, cioè in quanto frutto di una decisione, è l'intenzione al di là della loro fisicità che può essere la stessa in persone diverse, che fisicamente magari compiono lo stesso gesto esteriore, ma con intenzioni diverse. L'intenzione, come dice la stessa parola, è tendere verso qualcosa, verso un fine, che magari subordina a sé il fine immediato, quello fisico (cfr. S. th., I-II, q. 1, a. 3, ad 3). Perciò gli atti umani si distinguono in base al fine che l'uomo, avendo deciso, si propone di raggiungere, fine inteso sia come principio in base a cui l'atto viene posto, che dà origine all'atto, sia come termine in cui la volontà si appaga avendolo perseguito (cfr. S. th., I-II, q. 1, a. 3, corpus e ad 1). Infatti, «il fine è ciò in cui si acquieta l'appetito di chi agisce o muove, e del soggetto posto in movimento. Ora è proprio del bene appagare l'appetito: poiché «il bene è ciò a cui tutti gli esseri tendono» (Aristotele, *Etica nicomachea*, I, c. 1, n. 1; 1094a 3). Dunque l'azione e il moto sono per un bene» (CG, III, c. 3). Ciò vale a maggior ragione per un essere, come l'uomo, che agisce in virtù dell'intelligenza. Questi «non si prefigge un fine, se non sotto l'aspetto di bene: poiché l'oggetto dell'intelligenza non muove che sotto l'aspetto di bene, che è oggetto della volontà» (*ibidem*).

Noi non viviamo le nostre azioni come irrelate, come separate l'una dall'altra, e quindi nemmeno i fini delle azioni sono senza relazioni tra di loro, anzi in genere perseguiamo dei fini intermedi che sono considerati dei mezzi per altri fini e così via, fino ad arrivare a un fine ultimo a cui tutto si subordina.

## 2. Il fine ultimo

Onde scegliamo non solo i fini delle singole azioni, ma facciamo anche una scelta di rilevanza primaria che riguarda un certo ordine di priorità tra i diversi fini, per cui alcuni sono visti come più importanti, altri meno, uno è perseguito in funzione di un altro e quest'ultimo in funzione di un altro ancora e così via; e tutto ciò sulla base di un fine che è considerato come supremo, che è voluto per sé e non per altro e in funzione del quale sono perseguiti tutti gli altri fini. Nei momenti cruciali si evidenzia qual è veramente il fine ultimo per un uomo, perché è quello a cui tendono le scelte fondamentali e la direzione del suo agire, nonché l'affezione del suo cuore: «ciò in cui uno stabilisce il suo ultimo fine domina totalmente l'affetto di un uomo: poiché da esso questi prende la norma di tutta la sua vita» (S. th., I-II, q. 1, a. 5, Sc.). Esso comanda le singole azioni, i desideri e gli amori particolari: «...tutto ciò che l'uomo desidera e persegue lo vuole per il fine ultimo» (S. th., I-II, q. 1, a. 6).

Questo fine in un certo senso è ultimo, in un certo senso è primo. È ultimo perché si raggiunge dopo tutti gli altri fini, voluti come mezzi per conseguirlo, in quanto è (o è ritenuto) il termine in cui si appaga il desiderio e si placa la tensione operativa; è ultimo, quindi, anche perché una volta raggiunto non c'è nessun altro fine da perseguire e perciò è voluto per se stesso e non in vista di altro. Dunque, è ultimo nell'*ordine di esecuzione*, ma è il primo secondo l'*ordine di intenzione*, perché è voluto prioritariamente e costituisce il principio che muove tutto il comportamento di un uomo; è per tendere a esso che si mette in moto tutto il dinamismo dell'agire (cfr. S. th., I-II, q. 1, a. 4). Si tratta della questione decisiva dell'esistenza ed è la stessa questione del sommo bene: per quale fine impegno tutta la mia vita, in quanto lo ritengo il sommo bene? Infatti «un uomo desidera e persegue come fine ultimo ciò a cui tende come a un bene perfetto e capace di realizzare se stesso pienamente (*completivum sui ipsius*), poiché ogni cosa tende alla sua perfezione... Bisogna, dunque, che il fine ultimo soddisfi talmente ogni desiderio ed esigenza dell'uomo, da non lasciare niente da desiderare e da ricercare all'infuori di esso» (S. th., I-II, q. 1, a. 5). Questo, dunque, è il problema fondamentale della vita, la cui realizzazione dipende dal riconoscere, amare e raggiungere quel bene che è tale da meritare di essere considerato come il fine ultimo, e invece il fallimento dipende dal misconoscerlo, dal voltargli le spalle, per rincorrere beni parziali, illusori e, in definitiva, deludenti. È questa *la questione decisiva dell'etica*, è la scelta di fondo che segna la direzione della nostra vita, in rapporto a cui si valutano le tappe, i progressi, gli erramenti, le involuzioni, le singole azioni, i desideri e gli amori particolari. Solo in rapporto alla meta si può valutare un cammino, altrimenti si brancola nel buio con l'amarezza della delusione nel

cuore. Ma anche la delusione, causata da mete sperimentate come errate, da idoli rivelatisi falsi e nocivi, e la conseguente apparente indifferenza manifestano il grande desiderio della meta come adempimento. In ogni caso è l'adozione, anche provvisoria e almeno implicita, di una meta che segna la direzione del cammino e, quindi, le singole azioni, anche se nel compierle non sempre la si tiene presente: «Non è necessario che uno pensi sempre al fine ultimo ogni qual volta desidera o fa qualcosa: ma l'efficacia della prima intenzione, che mira al fine ultimo, rimane nel desiderare e perseguire qualsiasi obiettivo, anche nel caso che non si pensi, in atto, al fine ultimo. Come non è necessario che il viandante pensi in ogni passo alla meta» (S. th., I-II, q. 1, a. 6, ad 3). Ma ciò non toglie che quei passi siano indirizzati verso quella meta. L'uomo può errare teoreticamente senza meta, con grande sofferenza, ma di fatto, nell'agire, con le scelte che la vita gli impone, inevitabilmente ne persegue una. Perciò è fondamentale sapere se è illusoria o appagante, se è mortificante o liberatrice, se è indegna dell'uomo perché lo degrada o se è all'altezza dell'apertura infinita delle sue aspirazioni.

Questo è il caso serio, questa è la decisione dell'esistenza: su quale fine punto tutta la mia vita? È la scommessa fondamentale, ma non nel senso che sia arbitraria perché ci sono gli elementi, le ragioni per distinguere gli idoli che non possono non far naufragare l'esistenza, rispetto al vero fine ultimo che solo può salvare (da *servare*) la vita dell'uomo, cioè preservarla dal negativo e portarla a pieno compimento.

Perciò il fine ultimo non è un mero frutto di astrazione intellettualistica, presente solo nei libri di qualche filosofo; al contrario è talmente concreto da coinvolgere pienamente tutta l'esistenza di un uomo, nella sua dimensione razionale, volitivo-affettiva ed etico-pratica. L'obbligazione riguardante il mio agire in tanto non è immotivata arbitraria, repressiva, in quanto si rivela legata al mio fine ultimo, a ciò che per me è il valore supremo. In vista del pieno compimento di sé, l'uomo può capire che i suoi atti debbano essere ordinati, debbano seguire certi criteri normativi, appunto per raggiungere quel fine. La condizione finita e temporale implica che l'uomo si trovi continuamente di fronte a delle scelte. Ma scegliere significa rinunciare anche a qualcosa che si può presentare come desiderabile, positivo. Ora la rinuncia può essere comprensibile ed accettabile solo come momentanea e in vista del conseguimento della pienezza. Se l'uomo è caratterizzato peculiarmente da questa tensione, allora si può capire che «l'essenza dell'agire è ... il portare a compimento»,<sup>4</sup>

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Bern 1947, Frankfurt 1949, trad. it. a cura di A. Bixio e G. Vattimo, *Lettera sull'umanesimo* in Id., *La dottrina di Platone sulla verità e Lettera sull'umanesimo*, SEI, Torino 1975, p. 75.

ma allora anche qui questo fine supremo è in primo piano e non può non dettare le norme del comportamento. Del resto, queste ultime quale senso potrebbero avere se la vita dell'uomo rimanesse comunque e ineluttabilmente prigioniera dei molteplici limiti di cui fa quotidianamente esperienza, deludendo nella frustrazione le sue aspirazioni infinite? Quale senso potrebbero avere quelle norme se non fosse affrontato, approfondito e risolto quel problema di fondo? Ecco perché Tommaso collega sempre e fa dipendere l'obbligazione dal fine, e primariamente dal fine ultimo. La conferma che il fine è fondamentale nel campo etico-pratico è data dal fatto che i tentativi di negarlo non possono non riaffermarlo più o meno surrettiziamente.

*Ma il fine ultimo è anche una realtà ineludibile*, nel senso che inevitabilmente ogni uomo ha un fine, che, almeno di fatto, con le sue scelte, considera e vive come supremo e, per conseguirlo, gli subordina tutto il resto, con un impegno non privo di lotte, di rinunzie e di sacrifici. Per quanto possa essere riconosciuto con qualche resistenza e con sorpresa da chi vive per lo più nella superficialità, ciò accade ad *ogni* uomo, sia al devoto che al libertino, sia a chi si sforza di crescere nell'ordine etico, sia a chi teorizza e pratica la trasgressione. Anche quest'ultimo per raggiungere quello che considera il suo fine ultimo – la sua felicità – fa delle rinunzie e dei sacrifici. Anzi, a ben vedere, solo quest'ultimo fa delle vere rinunzie, mette in pericolo il proprio compimento, soprattutto perché rischia addirittura di perdere il sommo bene, mentre chi, seguendo l'ordine etico, persegue il vero fine ultimo, non rinuncia al positivo, ma solo al male che propriamente è carenza, privazione.<sup>5</sup> Per esempio: chi nella sua vita pone al primo posto il piacere, fino a strumentalizzare per questo fine l'altra persona, trattandola perciò come una cosa, reificandola, si priva dell'esperienza dell'amore donativo e della autentica comunicazione interpersonale con l'altro. Qui la trasgressione dell'ordine morale per inseguire il piacere non è liberazione da ogni vincolo, ma è asservimento alla legge necessaria dell'istintività, con la conseguente mortificazione della dimensione intellettuale-volitiva, che tende a un bene più grande della particolarità, precarietà e breve durata della sod-

<sup>5</sup> Sulla considerazione filosofica del male da parte dell'Aquinate si riscontrano non lievi fraintendimenti nel pensiero moderno, fino ai nostri giorni. Per una confutazione di quei fraintendimenti e per un contributo alla riscoperta della peculiarità del contributo speculativo tommasiano devo rinviare alle *Questioni disputate sul male* (frutto dell'insegnamento di Tommaso all'Università di Parigi) e alla traduzione che ne ho curato, con l'ampio saggio introduttivo e le note: Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà* (dalle *Questioni disputate sul male*, questioni I, II, III, VI), con testo latino a fronte, *Introduzione e note* di U. Galeazzi, trad. it. di U. Galeazzi e R. Savino, BUR, Classici del pensiero, Milano 2014<sup>3</sup>.

disfazione sensibile. Il piacere, se considerato come fine supremo, si rivela come un padrone così tirannico da rinchiudere l'uomo nell'egoismo e così bugiardo da non mantenere ciò che promette, fino a condurre anche all'autodistruzione, per esempio attraverso la droga. Analogamente chi pone il proprio fine supremo nel denaro, o comunque nel possesso dei beni materiali, rinuncia a tante possibilità di crescita della propria persona per poter accumulare e arriva a calpestare i diritti e perfino la dignità e la vita dell'altra persona. Ma su questi falsi fini ultimi si veda tutta l'indagine di S. Tommaso, molto interessante anche oggi (cfr. S. th., I-II, q. 2).

Nella vita, dunque, ci troviamo di fronte a scelte inevitabili, per cui non possiamo non prendere posizione. Perciò *le visioni scettico-agnostiche*, oltre alla confutazione a cui vanno incontro sul piano teoretico, *nella pratica, nella vita vissuta svaniscono, non sono vivibili*. Infatti uno può dire di non conoscere il vero, o di non sapere qual è il bene e qual è il male, o può negarne la differenza o può pretendere di essere al di là del bene e del male, ma poi, *scegliendo, pone il valore e il disvalore, almeno implicitamente valuta una realtà come da preferire rispetto ad altre; anche se non lo dice in teoria, le sue scelte manifestano inequivocabilmente che quella realtà è per lui il bene supremo, il fine ultimo*. Si tratta di vedere se è il fine che merita veramente di essere considerato come il più importante, se soddisfa l'apertura infinita del desiderio che ci costituisce o la delude, se permette di conseguire il pieno adempimento dell'esistenza dell'uomo, oppure se la conduce al fallimento e al naufragio. La tensione effettiva del desiderio e le opzioni concrete costruiscono gradualmente e progressivamente la personalità definendone l'identità. Ma in riferimento specifico al nostro tema (la *beatitudo*) è importante precisare che si può considerare il fine ultimo sotto due aspetti. In primo luogo lo si può considerare in generale sotto il profilo dell'appagamento soggettivo, identificandolo con la «nozione universale di felicità (*beatitudinis*). E in questo senso è necessario che ciascun uomo voglia la felicità (*beatitudinem*). Infatti la felicità (*beatitudo*) in generale consiste nel bene perfetto...Ed essendo il bene oggetto della volontà, quel bene che totalmente sazia la volontà di un uomo è per lui il bene perfetto. Perciò tendere alla felicità non è altro che tendere all'appagamento della volontà. E questo tutti lo vogliono» (S. th., I-II, q. 5, a. 8). Invece, se consideriamo il fine ultimo, cioè la felicità, nella sua nozione specifica in rapporto all'oggetto, al bene in cui si può conseguire, allora non tutti concordano, perché ciò dipende dalla ricerca e dalle scelte di ciascuno, in cui si può verificare l'errore non solo teorico, ma anche morale (cfr. ibidem e S. th., I-II, q. 1, a. 7).

La felicità, in quanto scaturisce dal tendere al bene, in quanto si consegue in modo perfetto raggiungendo il sommo bene e in quanto implica il pieno

adempimento, la piena realizzazione dell'uomo, si può a buon diritto intendere come la vita buona, la vita piena. Come dice Tommaso, «il bene dell'uomo portato alla sua perfezione è il suo fine ultimo» (S. th., I-II, q. 1 a. 6, ad 1). Ma in che consiste il bene perfetto dell'uomo? Per rispondere non si può prescindere dall'"ontologia morale", come direbbe Taylor.<sup>6</sup> E, in effetti, nella fondazione e nell'articolazione dell'etica tommasiana, l'ontologia morale – che si può considerare come la risposta razionale alla domanda su chi è l'uomo, senza trascurare le relazioni essenziali che ne definiscono l'identità, e che, quindi, include la metafisica della creazione – gioca un ruolo primario: «la felicità è il bene perfetto che appaga totalmente l'appetito: altrimenti non sarebbe l'ultimo fine, se lasciasse ancora qualcosa da desiderare. Ora, l'oggetto della volontà, che è l'appetito umano, è il bene universale (o totale), come quello dell'intelletto è il vero nella sua totalità. È evidente quindi che niente può appagare la volontà umana, se non il bene totale (che non lascia fuori di sé alcuna positività). Esso però non si trova in un bene creato, ma solo in Dio: poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Perciò solo Dio può appagare la volontà dell'uomo... Dunque solo in Dio consiste la felicità dell'uomo» (S. th., I-II, q. 2, a. 8). Nel teocentrismo tommasiano, proprio in virtù della prospettiva ontologica sull'uomo e sul suo agire, c'è la confutazione dell'individualismo e del "narcisismo", incapaci di aprirsi a quadri di riferimento, ad orizzonti di senso che trascendono l'arbitrio soggettivo: «...poiché l'uomo non è il sommo bene...è evidente che è ordinato ad un fine, che non può che essere una realtà altra da sé» (S. th., I-II, q. 2, a. 5), è evidente che non è il fine ultimo di se stesso (cfr. S. th., I-II, q. 3, a. 5, ad 3). Ma su questi testi, così importanti, anche per una valutazione di certe posizioni del nostro tempo, dovremo ritornare. Tommaso supera il soggettivismo antropocentrico, in vista della realizzazione della vita buona per l'uomo.

Inoltre, non si può trascurare un altro aspetto decisivo per non misconoscere la peculiarità dell'esistenza personale e del suo agire morale, vale a dire il fatto che essa valuta e sceglie in base a fondamentali differenze qualitative. Questo aspetto non è affatto sottovalutato da Tommaso, il quale, al contrario, ne sottolinea il rilievo primario, sostenendo che, «poiché il bene si denomina dall'ordine universale verso il fine, e il male dalla privazione di detto ordine, è necessario che le prime differenze nell'ambito morale siano *bene e male*» (CG, III, 9).

<sup>6</sup> C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, trad. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 18-21.

Il criterio radicale che permette di articolare queste differenze è il riferimento al fine ultimo: «la misura dei fatti morali è la ragione. Perciò in morale certe cose dovranno dirsi buone ed altre cattive in base al fine della ragione. Ecco perché le azioni morali che derivano la specie dal fine conforme alla ragione sono specificamente buone; mentre quelle che derivano la loro specie da un fine contrario alla ragione sono specificamente cattive» (ibidem). Sicché sono buone le azioni che mirano al fine ultimo o, comunque, sono ad esso ordinate; sono cattive, invece, quelle che sono contrarie all'ordine che conduce al fine ultimo e che, anzi, ne impediscono il raggiungimento: per un bene limitato o per un piacere parziale e precario impediscono il pieno godimento. Non si tratta, evidentemente, di negare o di sacrificare il bene particolare, ma di inquadrarlo in un orizzonte più vasto, tanto è vero che, proprio aprendosi al bene totale, il soggetto raggiunge anche quei beni parziali che sono la sua perfezione e il godimento che la accompagna: infatti «la felicità (*beatitudo*) è il conseguimento del fine ultimo» e «la gioia è il coronamento della felicità (*beatitudo*)» (S. th., I-II, q. 3, a. 4).

### 3. Amore di concupiscenza e amore di amicizia

Inoltre, per Tommaso, in un altro senso, connesso e dipendente dal primo, appena considerato, il bene ha uno stretto rapporto con l'identità, perché, in quanto conseguito nella sua totalità non manchevole, consente all'uomo di realizzare pienamente la propria identità, e in ciò consiste peculiarmente la felicità (*beatitudo*). Secondo l'Aquinate, il bene non si riduce al suo carattere di perfettività, come ciò a cui si tende perché soddisfa il desiderio, non si riduce, cioè, al bene piacevole o al bene utile, ma è anche e principalmente *bonum honestum*, (cioè avente un valore intrinseco e perciò voluto e perseguito per sé dalla volontà umana o appetito razionale, cfr. S. th., I, q. 5, a. 6, ad 2; II-II, q. 145, a. 3, ad 1), che, in quanto oggetto di amore di amicizia (*amor amicitiae*), è fonte di obbligazione morale. Tommaso precisa che «ciò che si ama di amore di amicizia è amato direttamente e per se stesso; invece ciò che è amato per amore di concupiscenza non è amato in tal modo, ma è amato per un altro» (S. th., I-II, q. 26, a. 4).

Alla luce di questa distinzione si arriva a capire l'inganno e la non verità che si celano nell'amare ogni realtà – sia essa cosale o personale – con un amore di concupiscenza, vale a dire solo in quanto e perché soddisfa un proprio bisogno o un proprio desiderio. Come si dice che uno ama il vino perché soddisfa il proprio appetito. In tal modo la realtà che si dice di amare non è considerata come un bene per se stesso, ma solo come un bene strumentale, non è amata per se stessa ma solo in funzione di altro, con ciò misconoscendo che ci sono realtà, come la persona umana, che hanno valore

per se stesse e, quindi, sono degne di essere amate come tali. Perciò, giacché amare è volere il bene di qualcuno, il soggetto che ama solo di un amore di concupiscenza in realtà non ama nessuno, resta rinchiuso nella gabbia del proprio egocentrismo, perché in realtà «nell'amore di concupiscenza il soggetto propriamente ama se stesso, nel volere il bene che brama» (S. th., I-II, q. 27, a. 3). In tal modo il soggetto considera e tratta ogni realtà strumentalmente in funzione di sé, cioè si pone come fine ultimo. Ma se l'uomo ama se stesso (bene limitato e parziale) come fine ultimo, come bene supremo, anziché realizzarsi se ne preclude la possibilità, perché si chiude al bene infinito, a cui per natura aspira il suo desiderio. Infatti, l'uomo non si realizza se non trascendendosi, non consegue il proprio bene se non amando il bene infinito. Perciò, se l'amore nella spontaneità irriflessa nasce dall'umana povertà, dalla mancanza e dalla tensione a colmarla, cioè nasce come amore di concupiscenza, esso è condotto a superarsi nell'amore di amicizia proprio in base alla consapevolezza della non verità e dello scacco della pretesa autosufficienza ed autoassolutizzazione del soggetto finito. Sicché, sebbene per l'uomo l'amore al bene, che è, in verità, amore al bene non manchevole, al bene sommo, nasce come amore di concupiscenza, è condotto dalla riflessione razionale a superarsi nell'amore di amicizia. E l'uomo è capace, secondo Tommaso, di questa riflessione e di questo superamento. Infatti si rende conto che amare il sommo bene, cioè Dio, in funzione di sé significa, in realtà, non amarlo, perché implica il considerare e amare sé come fine ultimo e sommo bene e, quindi, non riconoscere e amare Dio come Dio, ma considerarlo come un bene strumentale e, perciò, parziale, non come il bene infinito e per essenza. Dunque l'indagine razionale, che scopre Dio come il sommo bene e la fonte di ogni bene, riconosce che Egli è massimamente degno di essere amato per se stesso, cioè con un amore di amicizia, secondo il quale «chi ama è nell'amato in quanto considera il bene... dell'amico come suo proprio...» (S. th., I-II, q. 28, a. 2). Ora, considerare il bene che è Dio come bene proprio, significa per l'uomo liberarsi della prigionia della propria finitezza, aderendo all'Essere infinito e compiacendosi di Lui. Ma in tal modo il bene amato di amore di amicizia è fonte di obbligazione per il soggetto e addirittura dall'amore al sommo bene scaturisce tutto l'ordine etico come *ordo amoris* (cfr. QDM, q. 11, a. 1 e ad 1; S. th., I-II, q. 19, a. 9), che consente all'uomo di essere coerente, nelle scelte concrete e nel suo "sistema di vita", con l'amare il sommo bene per se stesso: «...nell'amore verso Dio lo stesso Dio è il fine ultimo al quale sono ordinate tutte quelle realtà che sono amate con un retto amore» (QDM, q. 8, a. 2), per cui la carità, che è l'amore verso Dio, comanda a tutte le altre virtù ed è giustamente ritenuta forma e madre di tutte le virtù (cfr. *ibid.*).

Ma non si può assolutamente trascurare che l'amore dell'uomo verso Dio è preceduto, reso possibile, sensato, desiderabile e gratificante dall'amore di Dio per l'uomo, per ogni uomo; nella prospettiva creazionista tommasiana il riconoscimento essenziale viene ad ogni essere umano da Dio che lo crea, perché lo vuole, lo ama e lo costituisce nella sua intrinseca positività. Se Dio decide liberamente di chiamare all'essere le creature, certamente non lo fa perché ne abbia bisogno; in Lui infatti non c'è indigenza (cfr. S. th., I, q. 44, a. 4, ad 1), perché non gli può mancare nessuna delle perfezioni dell'essere (cfr. S. th., I, q. 4, a. 2, ad 3). Perciò Egli solo è capace di una completa gratuità nel donare, «Egli solo è massimamente generoso: perché non agisce per propria utilità, ma solo per la sua bontà» (S. th., I, q. 44, a. 4, ad 1), nel senso che, nel creare, non agisce «per l'acquisizione di qualche fine, ma mira solo a comunicare la sua perfezione che è la sua bontà» (S. th., I, q. 44, a. 4). Sicché nel comprendere la creazione libera e gratuita, si semantizza originariamente l'amore (*agápe*) vero, quello di Dio, che, volendo il bene delle creature, lo realizza, costituendole nella loro positività intrinseca: «Dio vuole il bene proprio di ciascun essere: poiché vuole che ciascun essere esista in quanto è buono in se stesso...» (CG, I, c. 91, e cfr. cc. 74 e 75). Tra le creature, poi, si distingue la persona, la quale è «ciò che vi è di più nobile e di più perfetto in tutta la natura» (S. th., I, q. 29, a. 3); ha, quindi, un dignità assoluta, inferiore solo a quella di Dio. Solo le creature intellettuali – e perciò gli uomini, le persone umane – sono volute per se stesse nell'universo, mentre tutte le altre sono volute da Dio per le persone (cfr. CG, III, c. 112). A tal punto gli uomini sono amati personalmente da Dio, che «ha predisposto per essi il godimento di se stesso come fine ultimo» (CG, III, c. 117).

#### 4. Il fine e il bene si implicano. La felicità e il bene morale

Non si comprende l'etica dell'Aquinate e soprattutto non si comprende la logica della sua fondazione se non ci si rende conto di una sua caratteristica decisiva che è «quella di dedurre il concetto di moralità-dovere da quello di *bonum humanum* inteso come pienezza di umanità, integrità della natura umana, *plenitudo essendi* dell'uomo (S. th., I-II, q. 18, a. 2)».<sup>7</sup> Questo vuol intendere Tommaso quando, avendo premesso che «il male e il bene costituiscono le prime differenze nell'ordine morale», precisa che «il bene si denomina dall'ordine universale verso il fine» (CG, III, c. 9). Vale a dire: il bene morale e quindi la morale si giustificano e si comprendono in funzione

<sup>7</sup> S. Vanni Rovighi, *Natura e moralità nell'etica di S. Tommaso d'Aquino*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, cit., vol. II, p. 177.

del bene ontologico. E ciò implica che «il concetto di volontà buona è nell'etica tomistica un concetto derivato: buona è la volontà che vuole il bene umano, la perfezione umana (S. th., I-II, q. 19)».<sup>8</sup>

Con ciò siamo ricondotti ad interrogarci sul bene. Se, come abbiamo visto, è innegabile che l'agire dell'uomo sia comunque agire per un fine, bisogna aggiungere che questo fine, in tanto è perseguito, in quanto è considerato come un bene. Infatti «Il fine è ciò in cui si acquieta l'appetito di chi agisce o muove, e del soggetto posto in movimento. Ora è proprio del bene appagare l'appetito (*ut terminet appetitum*): poiché “il bene è ciò a cui tutti gli esseri tendono” (*Ethic*, I, c. 1, n. 1). Dunque l'azione e il moto sono per un bene» (CG, III, c. 3). Ciò vale a maggior ragione per un essere che agisce proprio in virtù dell'intelligenza. Questi «non si prefigge un fine, se non sotto l'aspetto di bene: poiché l'oggetto dell'intelligenza non muove che sotto l'aspetto di bene, che è oggetto della volontà» (ibid.). Nell'approfondire la nozione di bene l'Aquinate parte dalla semantizzazione basata sull'esperienza che Aristotele ne dà all'inizio dell'*Etica nicomachea*: il bene come «ciò a cui ogni realtà tende», ciò che comunque è desiderato, ma quest'affermazione «non si intende nel senso che qualunque bene sia da tutti desiderato, ma nel senso che tutto ciò che è desiderato ha una dimensione di bene» (I, q. 6, a. 2, ad 2). Il verbo latino *appetere* (*ad-petere*), che san Tommaso usa, significa proprio “tendere a...”, da cui *appetitus*, che «è, per così dire, un certo moto verso qualcosa» (S. th., I, q. 5, a. 4, ad 1). Dunque, il bene implica in sé necessariamente la finalità e il fine non è che un bene: «è evidente che il bene implica il carattere di fine» (S. th., I, q. 5, a. 4). Infatti, da un lato il bene, in base all'esperienza, è definito come ciò a cui ogni cosa tende e dall'altro «il fine di una cosa è il termine cui essa tende quando è lontano e in cui si acquieta quando lo possiede» (CG, III, c. 16). È evidente quindi che il fine e il bene coincidono nelle realtà in cui esistono, anche se concettualmente si distinguono, pure implicandosi logicamente.

Ora si hanno gli elementi per rispondere alla domanda: in che consiste per l'uomo la sua piena realizzazione, cioè quel bene che merita di essere considerato come il fine ultimo e completo, ovvero che permette di conseguire quella piena realizzazione? Che è quanto dire: in che consiste la felicità (*beatitudo*) dell'uomo? Perché per Tommaso la felicità «è il conseguimento dell'ultimo fine» (S. th., I-II, q. 3, a. 4), cioè «del sommo bene» (S. th., I-II, q. 4, a. 1). La felicità, quindi, non è semplicemente il verificarsi di situazioni empiriche, ma consiste nel raggiungere la perfezione ontologica, attraverso il

<sup>8</sup> Ibid., p. 178.

riconoscimento della ragione e l'impegno della volontà. Perciò di fronte a critici un po' superficiali bisogna ribadire che «Tommaso non fonda la moralità sull'aspirazione empirica alla felicità come tale, bensì sulla ragione, la quale, a partire dal dato empirico scopre la tensione strutturale dell'essere umano alla perfezione»,<sup>9</sup> anche se non si deve trascurare che la felicità, nel senso precisato di *beatitudo*, implica necessariamente il godimento (*delectatio*), che «nasce dal quietarsi dell'appetito nel bene raggiunto», e la *beatitudo* è proprio il conseguimento del sommo bene (S. th., I-II, q. 4, a. 1).

Chiedersi, dunque, in che consista la felicità dell'uomo è lo stesso che interrogarsi sul suo bene ultimo, sulla sua perfezione. Ma bisogna mettere in rilievo che il bene ultimo non cancella né censura i beni particolari, cioè l'attuazione di tutte le potenzialità dell'uomo. Al contrario, proprio «a partire dal bene finale a cui naturalmente tende l'appetito, e che costituisce la perfezione ultima di un essere, la ragion pratica può cogliere anche l'ordine armonico secondo cui le varie realtà, che vengono appetite come piacevoli o utili, sono chiamate a integrarsi gerarchicamente in vista della libera realizzazione dell'uomo». <sup>10</sup> Si tratta di vedere se i beni e gli obbiettivi particolari concorrono o si oppongono a quest'ultimo obbiettivo, perché «hanno valore di bene morale nella misura in cui si ordinano al fine autentico dell'uomo. La ragion pratica nella sua dimensione morale conosce la *ratio boni* di un certo comportamento, cioè il suo valore specificamente morale in quanto lo paragona col bene finale della perfezione dell'uomo...». <sup>11</sup>

Ecco quindi che comincia a delinearsi il senso del bene morale, della moralità di un comportamento: è buono quell'agire (e quindi è buona quella volontà) che è ordinato all'autentica felicità dell'uomo. «Una realtà è denominata buona non solo perché è un fine, o perché ha raggiunto il fine; ma, anche se ancora non l'ha raggiunto, purché sia ordinata al fine, può per questo denominarsi buona» (CG, III, c. 20). È perciò decisivo determinare in che consista e come si consegua il fine ultimo, cioè la felicità. «In morale il problema del fine ultimo e della sua consecuzione è centrale direi, unico». <sup>12</sup> Si può dire che nell'etica «in primo luogo bisogna indagare sul fine ultimo della vita umana, quindi su tutto ciò che permette all'uomo di raggiungerlo o di

<sup>9</sup> L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987, p. 54.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> D. Mongillo, *Tentativo di lettura unitaria della I-IIae della Summa theologiae di S. Tommaso*, in AA.VV., *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale*, Massimo, Milano 1982, p. 5.

deviare da esso» (S. th., I-II, q. 1, prologo). Non ogni comportamento è buono, cioè conduce l'uomo alla piena realizzazione di sé; ce ne sono di quelli che lo allontanano dal fine e gli impediscono di conseguirlo. Ora, questi comportamenti scaturiscono dall'adozione (o comunque la implicano) di un dato fine come ultimo, di un dato *bonum* come ultimo, in quanto ritenuto tale da condurre all'adempimento. Perciò si può verificare che «che gli uomini abbiano diversi sistemi di vita a causa delle diverse realtà nelle quali si ricerca il sommo bene, in base alla sua nozione» (S. th., I-II, q. 1, a. 7, ad 2).

Alcuni, infatti, «desiderano come bene perfetto le ricchezze, altri i piaceri, altri ancora qualche altra cosa» (S. th., I-II, q. 1, a. 7). Ora, di fronte a questi diversi ed opposti orientamenti teorico-pratici, la riflessione etica non si limita semplicemente a prenderne atto, descrivendoli, chiarificandoli, ma è impegnata – come sempre lo è stata lungo la storia umana – in un discernimento critico. Che, del resto, ciò sia possibile e doveroso, emerge dalla effettiva capacità confutativa che la ragion pratica assume di fronte a comportamenti e sistemi teorici riconosciuti come errati.

Del resto, limitarsi alla semplice descrizione significherebbe, almeno di fatto, considerare contraddittoriamente come di ugual valore comportamenti in realtà profondamente diversi. Rinunciare a discernere e a valutare, significa rinunciare a capire l'uomo, ciò che lo realizza e ciò che lo degrada, con un irrazionalismo sui fini, derivante dallo scetticismo relativistico, funzionale a qualsiasi uso, anche il più disumano. È come se il medico rinunziasse a distinguere lo stato di salute (e ciò che ad esso concorre), dalle situazioni patologiche (con le cause che le generano), limitandosi semplicemente a descriverli. Al contrario, il medico distingue e la distinzione conduce alla prescrizione terapeutica. Tommaso non cade in questa forma di dimissione dalla ragione, che implica una rinuncia a ciò che costituisce la dignità dell'uomo; non rinuncia a capire, proprio in quanto discerne, individuando gli errori, gli inganni teorici e pratici. Perciò la riflessione etica si fa, com'è inevitabile, confutativa e prescrittiva. Non basta che un fine ultimo sia desiderato, che sia considerato come la felicità, il bene sommo, da pochi o da tanti; il bene perfettissimo sarà «quello che è desiderato come fine ultimo, da coloro che hanno gli affetti bene ordinati» (S. th., I-II, q. 1 a, 7).

Ecco il problema etico: qual è il retto ordine della ragione, della volontà, del desiderio che conduce al fine ultimo, alla felicità? Solo basandosi su ciò che l'uomo è nella sua irrinunciabile peculiarità e, quindi, sulla vera natura del suo agire in quanto uomo, si potrà rispondere a tale questione, ponendo contemporaneamente le condizioni per un superamento delle negazioni radicali dell'etica, quali quelle fondate sul sospetto che essa sia una menzogna che nasconde altro, perseguendo interessi diversi rispetto a quelli proclamati

esplicitamente. Proprio il concreto articolarsi della riflessione etica, scaturendo dalla verità sull'uomo, facendo emergere che è tutta incentrata sull'autentica crescita umana, individuata dalla ragione veritativa – a cui neppure i critici e i demistificatori possono evitare di far riferimento –, confuta quelle obiezioni.<sup>13</sup>

Che, del resto certe posizioni immoralistiche scaturiscano da un radicale fraintendimento dell'umano, è evidenziato dagli esiti di certi itinerari di pensiero, significativamente contraddittori con l'intento originario: dal proposito di esaltare l'uomo alla proclamazione della dissoluzione del soggetto, come conseguenza di un pensiero reificante che aveva preteso di ridurlo a cosa, a un essere impersonale, a mera materia soggetta al determinismo biologico. Fraintendimento dell'umano che è fraintendimento del fine ultimo e dell'ordine (dei mezzi) idoneo a conseguirlo.

## 5. Per un superamento del legalismo moralistico e dell'immoralismo trasgressivo

Ma la comprensione del pensiero dell'Aquinate rischia di essere preclusa se si considera – come per lo più si fa oggi – il dibattito etico circoscritto, risolto ed esaurito all'interno dell'opposizione tra il *moralismo legalistico* (nel senso del primato kantiano del rispetto della legge morale nella sua pura forma) e l'*immoralismo trasgressivo*: in tal modo non c'è posto per una prospettiva quale quella tommasiana, che è radicalmente alternativa ad entrambe queste posizioni della modernità e che, se riscoperta nella sua peculiarità, dissipando pregiudizi, censure o la semplice ignoranza, costituisce veramente un *novum* rispetto agli schemi mentali correnti, alle ovvietà non messe in questione dalla fatica del concetto e propagandate subdolamente dalla mercificata cultura di massa, attraverso un certo uso dei mezzi di comunicazione.<sup>14</sup> Perciò per intendere, oggi, in modo non superficiale la

<sup>13</sup> Quanto diremo a proposito di Nietzsche credo indichi la direzione di questa confutazione. Cf. anche U. Galeazzi, *Scientismo, pensiero debole e capacità conoscitiva della filosofia*, in AA.VV., *Lo statuto epistemologico della filosofia*, Morcelliana, Brescia 1989.

<sup>14</sup> Per avere un'idea realistica della cultura di massa e dell'industria culturale si può considerare la seguente frase adorniana, provocatoria nella sua esagerazione: «Da ogni spettacolo cinematografico, m'accorgo di ritornare, nonostante ogni vigilanza, più stupido e più cattivo» (Th.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1951, trad. it. completa di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 17). Per un'ampia e articolata ricerca sulla situazione contemporanea, secondo la teoria critica dei Francofortesi non posso che rinviare al mio libro: U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, in particolare al Cap. 9 su *Industria culturale e critica della cultura*.

ricerca tommasiana, senza lasciarsene sfuggire le ricche potenzialità, è importante vedere come alla luce di essa è possibile superare le due opposte posizioni appena menzionate. *L'immoralismo trasgressivo*, nei confronti di coloro che intendono l'etica anzitutto ed essenzialmente come «fissazione di regole» o come una legge che «resta solamente prodotto della ragione umana»,<sup>15</sup> alimenta il sospetto contro i «vecchi moralisti e predicatori di morale»<sup>16</sup> i quali non solo sarebbero tiranni di se stessi, ma contribuirebbero altresì all'affermarsi del «potere» di quelli che Nietzsche chiama «pregiudizi morali..., in maniera nociva, inibitoria, accecante e distorcente» (*ibid.*, p. 28). Precetti e giudizi morali, inculcati prescindendo da una «comprensione esistenziale»<sup>17</sup> dell'uomo, del senso del suo desiderare e del suo agire, come possono evitare di essere visti e vissuti come semplicemente repressivi? Come superare la diffidente supposizione che «in essi si tradisce la pienezza, la forza, la volontà della vita, il suo coraggio, la sua certezza, il suo futuro»<sup>218</sup> La pienezza della vita, appunto! Come apprezzare delle regole che, indirizzando, delimitano e quindi vietano e sanzionano, se non in vista di una meta, di una pienezza perseguita, che, nel linguaggio tommasiano, è la felicità, il fine ultimo, il sommo bene? È come se si volesse pretendere di far accettare le dure esigenze dell'ascesa senza la prospettiva della vetta da conquistare, oppure le non sempre facili e piacevoli prescrizioni e misure terapeutiche, prescindendo dall'obbiettivo che è la salute.

Significativa è l'intrinseca aporeticità del *legalismo moralistico* kantiano. Di cui qui ci interessa sottolineare solo un aspetto: l'umana ragion pura, la soggettività trascendentale che orgogliosamente aveva preteso in assoluta autonomia (non senza però delle significative oscillazioni nei testi kantiani) di darsi la legge morale, facendone dipendere addirittura la stessa determinazione del bene e del male, deve poi riconoscere di non essere in grado di procurarsi, con le sue forze, la felicità, per cui deve postulare l'esistenza di Dio, che, solo, può assicurare al virtuoso la felicità. È la constatazione, fatta onestamente da Kant, che nemmeno la disciplina delle proprie azioni e passioni, secondo la legge morale, fa conseguire all'uomo la felicità. Ciò costi-

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, cit., p. 130.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bose* (1886); trad. it. di F. Masini, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1984<sup>7</sup>, p. 11.

<sup>17</sup> H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1982; trad. it. di G. Moretto, *Studi platonici*, I, Marietti, Casale Monferrato 1983 p. 7.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887); trad. it. di F. Masini, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1988<sup>2</sup>.

tuisce una prova ed una conferma che l'uomo non basta a se stesso, che per realizzarsi non deve rinnegare la sua apertura all'altro da sé, che la sua ricerca ed il suo desiderio sono semplicemente soffocati dal rigore narcisistico, come è asfissiante l'accecamento egocentrico che vede l'io come fine a se stesso e tutto il resto in funzione di sé. Ma, se di per sé la semplice disciplina delle azioni e passioni non dà la felicità, a maggior ragione si deve dire che essa non si può conseguire con il rifiuto e con la trasgressione di ogni norma, come pretende l'*immoralismo trasgressivo*. Entrambe queste prospettive, pur nella loro opposizione, vivono all'interno del comune presupposto dell'uomo come "misura delle cose";<sup>19</sup> un uomo, però, visto secondo un taglio selettivo parziale e mutilante, vuoi come ragione, pura da ogni contaminazione empirica, vuoi come mera istintività. I limiti dell'*immoralismo trasgressivo* – secondo cui l'uomo si può realizzare proprio nella trasgressione di ogni norma – li possiamo capire anche da una lettura critica del vitalismo di Nietzsche che vede l'uomo in una prospettiva ancora più angusta del moralismo – non senza felici incoerenze e istruttivi squarci di lucidità –, in quanto lo ritiene legato agli istinti e da essi determinato nell'agire e nello stesso pensare.

Infatti, l'uomo, dotato di intelligenza, che è apertura all'universale, costitutivamente in grado di superare ogni orizzonte limitato, qualora si pretendesse di legarlo, nelle sue aspirazioni e nel suo agire, al limite, alla grettezza dell'istinto, ne sarebbe semplicemente soffocato. Ma quella pretesa è poi impossibile da realizzarsi perché la stessa istintività, in quanto parte integrante, e non dualisticamente scissa, dell'umanità dell'uomo, denuncia la sua intrinseca incapacità a soddisfare il desiderio umano. Lo stesso Nietzsche, con un riconoscimento pieno di significato per capire la condizione umana, scrive: «...ogni piacere vuole eternità, vuole profonda, profonda eternità».<sup>20</sup> Ora questo volere, inappagato da ogni meta finita e quindi, a maggior ragione, dalla fugacità e precarietà della soddisfazione istintiva, non è tale proprio in quanto è il volere di un essere intelligente?

Ma allora, per quell'essere intelligente che è l'uomo, l'edonismo vitalistico è ancor più repressivo del legalismo razionalistico. Infatti, il considerare l'uomo finalizzato alla mera soddisfazione istintiva pretende di rifiutare la funzione direttiva della ragione e quindi ogni ordine nomologico scaturente dalla sua ricerca veritativa. Qui però la trasgressione non è liberazione, ma asservimento

<sup>19</sup> È quanto ripropone per es. Nietzsche in *Al di là... cit.*, p. 9.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885); trad. it. di S. Giametta, introd. e commento di G. Pasqualotto, *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 1985, p. 358.

e mutilazione: perché l'incatenarlo (o vederlo incatenato) alla legge necessaria della pura istintività significa mortificare l'uomo nella sua intelligenza, reprimere o immaginare di cancellare un aspetto non certo secondario della sua umanità. Pretendere infatti, di subordinare e funzionalizzare l'intelligenza alla mera reattività istintiva, significa farle violenza in ciò che la costituisce peculiarmente: l'apertura all'universale e quindi la libertà.

Ora, *alla luce del pensiero tommasiano è possibile superare sia l'idolatria della legge morale, sia l'immoralismo trasgressivo*, proprio ponendo in primo piano la questione del *fine* e della *felicità*. Per non incorrere nelle aporie delle suaccennate posizioni unilaterali e riduttive bisogna chiedersi: a che cosa tende l'agire dell'uomo? Che cosa veramente desidera? Domande che presuppongono e implicano l'altra fondamentale: chi è l'uomo? Se si rimane all'interno dell'orizzonte delle due opposte posizioni, sopra richiamate, allora la questione decisiva dell'etica è: l'uomo si realizza disciplinando le proprie azioni e passioni, in obbedienza alla legge morale che comanda incondizionatamente (*legalismo moralistico*), oppure, al contrario, si realizza proprio nel rifiuto e nella trasgressione di ogni legge e di ogni regola che non sia quella mutevole dell'attimo o della maschera che volta a volta si vuole assumere (*immoralismo trasgressivo*)? Ma è proprio vero che l'uomo si realizza rimanendo rinchiuso nell'ambito della propria soggettività, sia disciplinando il proprio agire, sia, all'opposto, nel rifiuto e nella trasgressione di ogni regola, di ogni remora? Chi pensa di potersi realizzare attraverso il proprio comportamento, ordinato o disordinato che sia, evidentemente ritiene di non aver bisogno di niente, di nessun *bonum* che sia altro da sé. Quindi, a ben vedere, quelle due posizioni, pur nella loro opposizione, hanno un presupposto comune, la pretesa autosufficienza dell'uomo; l'opposizione vive sulla base di un presupposto comune. Talché se questo viene messo in questione e confutato, entrambe vacillano e crollano rovinosamente. In effetti, se si considera la persona sia nella sua vita vegetativa, sia nella possibile attuazione delle potenzialità sensitive, nonché di quelle della vita intellettuale, tutto smentisce la pretesa autosufficienza autarchica dell'uomo, che per realizzarsi ha bisogno, in ogni sua dimensione, di qualcosa, di un *bonum* altro da sé (l'uomo per vivere ha bisogno di tanti beni, come il cibo ecc.; le facoltà sensitive e intellettive per realizzarsi in quanto conoscenti hanno bisogno di realtà extrasoggettive da conoscere). L'uomo non è autosufficiente perché tutte le sue potenze per attuarsi hanno bisogno di qualcosa di altro rispetto alla propria soggettività. Ma chi, senza fare i conti con la realtà di cui quotidianamente facciamo esperienza, si pensa come autosufficiente, con ciò pretende di essere il bene assoluto (che non dipende da altro), il bene supremo e, quindi, il fine ultimo di sé. Infatti

niente se non il bene non manchevole può appagare il desiderio realizzando la persona e costituendo il vero fine ultimo. Quindi le due posizioni che stiamo considerando implicano la pretesa dell'autosufficienza del soggetto, ma anche l'assolutizzazione dell'uomo che si considera, almeno implicitamente nelle scelte pratiche se non nella teorizzazione esplicita, come il fine ultimo di sé. In effetti, dice Tommaso, «Se l'uomo fosse l'ultimo fine di se stesso, allora la considerazione e la disciplina delle proprie azioni e passioni potrebbe essere la sua felicità...» (S. th., I-II, q. 3, a. 5, ad 3). Ciò significa che chi ritiene (come nelle due posizioni considerate) che l'uomo possa essere felice con la disciplina, o con l'indisciplina, delle proprie azioni e passioni, presuppone che lo stesso uomo sia il fine ultimo di sé, essendo in se stesso il bene supremo e totale: si tratterebbe solo di avere un comportamento adeguato per fruirne. Nel rispondere all'interrogativo su quale sia questo comportamento – rigoristico o trasgressivo? – si verifica l'opposizione tra le due posizioni che consideriamo. Le quali, però, si basano sul presupposto comune dell'autosufficienza autarchica dell'uomo (come è stato sopra rilevato, nel pensiero di Kant questa autosufficienza entra in crisi – dopo la pretesa che l'uomo si dia da sé la legge morale in assoluta, autarchica autonomia – e viene smentita in seguito alla constatazione che l'uomo stesso non è in grado di darsi la felicità).

Ma i molteplici limiti, che l'esperienza dell'umana finitezza ci fa constatare, smentiscono quel presupposto, secondo cui l'uomo sarebbe il fine ultimo di se stesso, evidenziando la crisi insanabile di gran parte della costruzione concettuale (e purtroppo anche di chi nelle scelte pratiche da essa si fa fuorviare) della modernità sul tema etico, nella misura in cui vive all'interno dell'orizzonte angusto di quell'opposizione. L'acuta, eppur non ardua, né astrusa osservazione tommasiana provoca un brusco risveglio dal

<sup>21</sup> Il presupposto dell'umanesimo prometeico, secondo cui l'uomo *deve* essere il creatore di sé, per cui non può riconoscere la dipendenza creaturale e deve pretendere di autoassolutizzarsi, si rivela aporetico razionalmente e infondato non solo perché è andato incontro alle dure smentite della storia, non solo perché sembra avere i paraocchi di fronte ai molteplici aspetti dell'umana finitezza, non eliminabile da nessun cambiamento socio-politico, ma anche perché – e qui entriamo nel merito di carenze logico-argomentative – chi vorrebbe farsi assoluto evidentemente non è assoluto e non potrà mai esserlo. Come ha riconosciuto onestamente Sartre: dopo il tentativo di percorrere, a livello di mera escogitazione, la strada dell'autoassolutizzazione, ha giudicato il desiderio di essa come una «passione inutile» (J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Milano 1980, p. 738), destinata allo scacco, cioè una pretesa impossibile. Sull'umanesimo prometeico si veda Marx, che, sulla base del presupposto che l'uomo si crea da sé attraverso il lavoro lungo

sonno, più o meno dogmatico,<sup>21</sup> dell'umanesimo prometeico, un brusco, ma salutare, ritorno alla realtà: «...poiché l'uomo non è il sommo bene... è evidente che è ordinato ad un fine che non può che essere una realtà altra da sé (*manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem*)» (S. th., I-II, q. 2, a. 5). Infatti il fine ultimo dell'uomo non può che essere il sommo bene poiché «l'appetito umano che è la volontà ha per oggetto il bene universale, o totale» (S. th., I-II, q. 2, a. 7), che non può mancare di nessuna delle perfezioni dell'essere (se fosse privo di qualcuna di esse non sarebbe il bene sommo, essendo sommo quello che le include tutte). Perciò «il fine ultimo coincide col primo principio dell'essere nel quale sono tutte le perfezioni dell'essere (*omnis essendi perfectio*)» (S. th., I-II, q. 2, a. 5, ad 3). Il fine supremo, rispetto a cui si ordina tutto l'agire morale dell'uomo, non può che essere il sommo Bene – che è solo quello a cui non manca nessuna delle perfezioni dell'essere, a cui «non manca alcuna nobiltà che si trovi in qualsivoglia genere» (S. th., I, q. 4, a. 2) di realtà – e, quindi, è Dio.

## 6. L'unione con Dio come conoscenza e amore

Tutto questo bisogna tenerlo presente per intendere bene come l'amore verso Dio implichi l'adesione a Lui: «il fine della creatura umana è aderire a Dio» (CG, III, c. 115). Perché l'amore ha come effetto «l'unione reale, che chi ama cerca con la realtà amata» (I-II, q. 28, a. 1, ad 2) e la «mutua intimità» (S. th., I-II, q. 28, a. 2). Ora l'uomo può aderire a Dio con l'intelletto e la volontà (cfr. CG, III, c. 116); vale a dire che «l'uomo ha un'attitudine naturale a conoscere e ad amare Dio: e questa attitudine consiste nella natura stessa della mente che è comune a tutti gli uomini» (S. th., I, q. 93, a. 4). Si tratta di capire sia come questa attitudine, che costituisce la «prima immagine» di Dio che «si trova in tutti gli uomini» (ibid.), si esplica e si realizza, sia come la conoscenza e l'amore si rapportano e si implicano reciprocamente.

Sinteticamente si può dire che l'amore verso Dio presuppone e scaturisce da una certa conoscenza, sia pure imperfetta (cfr. th., I-II, q. 27, a. 2, ad 2; CG, III, c. 26) e che, mirando all'unione, alla piena adesione, ha come ultimo obbiettivo la perfetta conoscenza che implica la massima unione pos-

la storia (ma ciò non è propriamente creazione, ma trasformazione, crescita, miglioramento), ritiene «improponibile» il problema di Dio, perché considera la dipendenza creaturale come implicante la «inesenzialità» dell'uomo (K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskrifte aus dem Jahre 1844*, Berlin 1932, trad. it. di N. Bobbio *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, pp. 123 e 125). In realtà, in quanto Dio crea liberamente ciascun essere umano, per puro dono gratuito, perché lo vuole e lo ama, lo costituisce nel suo intrinseco valore e nella sua inalienabile dignità.

sibile. Infatti l'uomo aderisce a Dio massimamente con l'amore, giacché «l'adesione dell'intelletto riceve il suo completamento da quella della volontà: poiché è mediante la volontà che l'uomo in qualche modo si acquieta in ciò che l'intelletto apprende» (CG, III, c. 116), e il modo principale di adesione si ha quando la volontà aderisce per amore non per timore, perché solo nel primo caso aderisce per sé alla realtà amata (cfr. *ibid.*). Ma bisogna tener presente che «se l'amore di ciò che si ha è più perfetto, ciò si deve al fatto che il soggetto ha già con sé il bene amato. Quindi l'ultimo fine, che consiste nell'aver presso sé il bene, è una cosa diversa dall'amore, che prima di raggiungere il bene è imperfetto, e dopo averlo raggiunto è perfetto» (CG, III, c. 26). Evidentemente, specie quando la realtà amata è Dio, il possesso, l'aver, deve intendersi non nel senso letterale (come si potrebbe possedere Colui che l'intero universo non può contenere, Colui che trascende ogni misura finita?), ma nel senso di raggiungere (Tommaso parla di *adeptio vel fruitio* [S. th., I-II, q. 3, a. 11]) l'essere amato, di raggiungere la massima unione e intimità con lui (cfr. S. th., I-II, q. 3, a. 8).

Sicché si può dire che il fine ultimo dell'uomo è l'amore verso Dio, che raggiunge la massima unione possibile con Lui con la conoscenza più perfetta possibile per una creatura intelligente. Perciò, da un lato «l'amore supera la conoscenza nell'ordine del causare» (S. th., I-II q. 3 a. 4, ad 4), perché, come «causa efficiente», «spinge a desiderare e a cercare la presenza dell'amato» (S. th., I-II, q. 28, a. 1); ma, d'altra parte, «la conoscenza precede l'amore nel conseguire [...] perciò il fine di ordine intelligibile da noi viene raggiunto prima di tutto mediante un atto dell'intelletto» (S. th., I-II, q. 3, a. 4, ad 4). Ciò vuol dire che l'adesione a Dio (e quindi la beatitudine dell'uomo) si realizza nella conoscenza, animata dall'amore. L'intelletto umano, partendo dall'indagine sulle realtà create, arriva a conoscere che Dio è, ma gli rimane il «desiderio naturale» di conoscerlo direttamente nella sua natura; avendo conosciuto gli effetti, gli rimane il desiderio di conoscere la causa. Perciò «alla perfetta felicità si richiede che l'intelletto raggiunga l'essenza stessa della causa prima. E allora avrà la sua perfezione nell'unione a Dio come oggetto (della sua conoscenza)...» (S. th., I-II, q. 3, a. 8).

Dunque, il fine ultimo, la sua beatitudine, consiste nella contemplazione di Dio come coronamento dell'amore verso di Lui, così si realizza la piena adesione a Dio, nella dipendenza della creatura che si compiace del sommo Bene, dell'oceano infinito dell'essere e, ad un tempo, il pieno compimento dell'uomo e quindi la sua felicità. Infatti, nella conoscenza diretta di Dio da parte dell'uomo, «la somiglianza dell'intelletto speculativo con Dio ha carattere di unione e di "informazione"; la quale è ben più intima» (S. th., I-II, q. 3, a. 5, ad 1).

Qui, “informazione” significa che «quando un intelletto creato vede Dio per essenza, la stessa essenza di Dio diventa la forma intelligibile dell'intelletto» (S. th., I, q. 12, a. 5). Ciò vuol dire che Dio stesso attua pienamente la potenza intellettuale dell'uomo e quindi l'uomo tutto intero nella specificità della sua umanità. Infatti l'operazione propria dell'uomo, come essere intelligente, è la conoscenza intellettuale, e in essa si realizza la «seconda perfezione» dell'uomo, cioè la sua piena realizzazione. Ma questa operazione, che riceve la specie e la conoscibilità dall'oggetto, è tanto più perfetta quanto più è perfetto il suo oggetto. «Perciò la conoscenza dell'intelligibile perfettissimo, che è Dio, è la più perfetta delle operazioni intellettive» (CG III, c. 25). In ciò dunque, è il fine ultimo e la beatitudine dell'uomo. L'unione con Dio infatti è più stretta quando l'uomo ne raggiunge in qualche modo la sostanza, conoscendo qualcosa di essa (cfr. *ibid.*). In virtù di questa conoscenza le creature intelligenti come l'uomo, raggiungono una speciale somiglianza con Dio che si differenzia dalla somiglianza di tutte le altre creature. Qui la moralità raggiunge il suo grado supremo, la sua meta, e presuppone tutto l'impegno della ricerca e dell'agire etico: «...nella felicità derivante dalla visione di Dio viene soddisfatto *ogni* desiderio umano... ogni umana ricerca trova in essa il proprio coronamento» (CG, III, c. 63, corsivo mio).

## 7. La condizione dei beati. Felicità perfetta e imperfetta

Ora, la condizione dei beati è tale per cui «in Dio hanno queste tre cose: perché lo vedono; e vedendolo, lo tengono a sé presente, avendo sempre la possibilità di vederlo; tenendolo lo godono, quale ultimo fine che appaga il loro desiderio» (S. th., I, q. 12, a. 7, ad 1). Né, d'altra parte, si può dire che il desiderio umano sia appagato da una felicità naturale, imperfetta, qual è possibile conseguire in questa vita. Anche l'uomo che non conosca o che comunque prescindendo dalla Rivelazione, avverte l'insufficienza di questa felicità imperfetta e ne è insoddisfatto ed angosciato. Così, ad avviso dell'Aquinate, è accaduto a illustri personaggi, tra cui Aristotele, il quale «riteneva che l'uomo non potesse conseguire una felicità perfetta [...] Da ciò appare quanta angustia soffrisse il loro nobile ingegno» (CG, III, c. 48). Queste angustie sono di ogni uomo che tende alla felicità come «bene perfetto ed esauriente», che «esclude ogni male e appaga ogni desiderio. Invece, in questa vita, è impossibile escludere tutti i mali»; anzi, essa «soggiace a molti mali che sono inevitabili: dall'ignoranza dell'intelletto, agli affetti disordinati dell'appetito, ai molteplici malanni del corpo» (S. th., I-II, q. 5, a. 3). Perciò la stessa felicità della contemplazione della verità, additata come fine da Aristotele in questa vita, è solo qualcosa di frammentario, discontinuo, minacciato da molteplici condizioni e circostanze; tra l'altro, l'uomo può pervenire

alla perfezione dell'attività speculativa solo nella vecchiaia (cfr. CG, III, c. 48). Inoltre, il desiderio non è appagato se non è esclusa la possibilità di perdere il bene raggiunto.

Ora, in questa vita, questa possibilità non è affatto esclusa, sia a causa dei mali sopra menzionati, sia a causa della morte, la quale fa sì che i beni di questa vita siano transitori «perché è transitoria la vita stessa» (S. th., I-II, q. 5, a. 3). Quest'ultimo è un elemento di rilevanza non secondaria che di per sé inquina alla radice la felicità terrena, «sempre naturalmente accompagnata dalla tristezza» (CG, III, c. 48). L'uomo, infatti, per natura vuole vivere sempre (cfr. ibid.), data l'apertura infinita del suo conoscere, per cui trascende il limite temporale e «apprende l'essere nella sua perpetuità», perciò, come tutte le altre sostanze intelligenti, «con un desiderio naturale» brama di esistere sempre (CG, II, c. 55). Ecco perché «per natura rifugge la morte e si rattrista per essa: non solo quando incombe e la sente, bensì anche quando ci pensa» (CG, III, c. 48). Da tutto ciò i gravi limiti della felicità terrena e la distretta, le angustie in cui si trova l'uomo, da cui «veniamo liberati, se, in base alle dimostrazioni date, ammettiamo che l'uomo può giungere alla vera felicità dopo questa vita, data l'immortalità dell'anima umana...» (ibid.). Ora, la visione beatifica di Dio è tale che «rende partecipi della vita eterna» (CG, III c. 61); coloro che la raggiungono «non ne saranno mai privati» (CG, III, c. 62) e in essa «viene soddisfatto ogni desiderio umano» (CG, III, c. 63). Quella visione comporta la vera beatitudine come «perfezione compiuta, che esclude ogni difetto nel beato» (S. th., I-II, q. 5, a. 4, ad 1), difetto sia di ordine intellettuale, perché, come abbiamo visto, le sue potenze intellettive saranno pienamente attuate, sia per quanto riguarda la dimensione della volontà e dell'etica, perché l'adesione al Bene sommo, veduto faccia a faccia, sarà totale e irreversibile (cfr. S. th., I-II q. 5, a. 4), sia di ordine corporeo, perché «essendo naturale per l'anima l'unione col corpo [...] tra i requisiti della beatitudine totalmente perfetta c'è anche la perfetta disposizione del corpo, sia come condizione previa, sia come conseguenza» (S. th., I-II, q. 4, a. 6).

## 8. Desiderio naturale e gratuità del dono

Ma la *beatitudo*, come felicità perfetta, implica la complessa e dibattuta questione del *desiderio naturale di vedere Dio*, che coinvolge aspetti filosofici e teologici e che qui non possiamo del tutto trascurare, anche se va più ampiamente approfondita in altra sede. Per Tommaso si tratta di tener ferme due verità: da un lato, questo desiderio scaturisce dalla nostra natura razionale e senza il suo appagamento l'uomo non consegue il suo fine ultimo, cioè la sua perfezione e felicità; dall'altro, esso non può essere soddisfatto che per un puro dono, derivante dalla assoluta libertà e gratuità di Dio. Innanzitutto si tratta di rendersi

conto che, sul piano razionale, queste due verità non sono in contraddizione tra di loro. Il desiderio naturale di vedere Dio non implica che l'uomo abbia la capacità di appagarlo solo con le sue forze, perciò non esclude affatto la gratuità del dono di Dio. Ma si potrebbe replicare che anche a proposito di questo desiderio Tommaso fa valere il principio secondo cui *un desiderio della natura non può essere vano*: ciò sembra comportare una sorta di necessità dell'adempimento, incompatibile con la gratuità del dono di Dio.

Se, però, ben si esaminano i testi, ci si rende conto che in essi c'è un uso analogico di quel principio secondo cui un desiderio naturale non può essere vano: in alcuni casi, da quel principio si arriva ad affermare la necessità dell'adempimento del desiderio; in altri, invece, la semplice possibilità dell'adempimento stesso. Quando il desiderio riguarda qualcosa che è proprio della natura di un essere, come nel caso delle sostanze intelligenti: che «bramano di esistere sempre», allora l'Aquinate conclude che «è impossibile che esse cessino di essere» (CG, II, c. 55; corsivo mio); perché «Dio, il quale è l'istitutore della natura, non toglie alle cose quanto è proprio della loro natura. Ora, sopra abbiamo visto che è proprio delle nature intelligenti di essere in perpetuo. Quindi Dio non sottrae loro la perpetuità» (ibid). Di qui la necessità dell'adempimento. Perché ciò che è proprio della natura di una creatura lo è in virtù del disegno creatore di Dio. E Dio non si contraddice: «per ogni essere è naturale ciò che Dio vi opera in modo che sia naturale per esso» (S. th., I-II, q. 10, a. 4 ad 2).

Perciò, anche in questo caso, non è che Dio sia obbligato dalla creatura; è semplicemente coerente con se stesso. Allora, per lo stesso motivo (la coerenza del disegno divino), quando si tratta di un desiderio di qualcosa che non è conseguibile con le sue forze naturali, ma di cui tuttavia l'uomo ha la capacità (*potentia oboedientialis*, «potenza obbedenziale specifica dell'uomo in quanto creatura intellettuale»)<sup>22</sup> di riceverlo in dono, di accoglierlo senza dover cambiare natura, ma rimanendo se stesso, sia pur perfezionato dall'aiuto della grazia, quel principio (il desiderio naturale non può essere vano) porta a sostenere *solo la possibilità* dell'adempimento: «è possibile vedere intellettualmente l'essenza di Dio... da parte delle nostre anime» (CG, III, c. 51; corsivo mio). Qui, possibilità significa *potenza passiva* di ricevere un dono, non *potenza attiva* di conseguirlo con le proprie forze.

Ciò è chiarissimo, perché tutta l'argomentazione è volta a confutare l'errore di quanti sostenevano che l'intelletto creato, e quindi quello umano,

<sup>22</sup> H. de Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, Aubier, PARIS 1965, trad. it. di G. Benedetti, *il Mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978<sup>2</sup> p. 117.

per quanto elevato dalla luce del dono di Dio, non potrebbe raggiungere la visione beatifica: «...abbiamo dimostrato che tutte le intelligenze desiderano per natura la visione dell'essenza di Dio. Ora, un desiderio naturale non può essere vano. Dunque, qualsiasi intelletto creato *può* giungere alla visione dell'essenza divina, *senza che l'impedisca l'inferiorità della sua natura*» (CG, III, c.. 57; corsivo mio). Evidentemente, qui, la possibilità è rivendicata nei confronti di un presunto impedimento della natura umana a ricevere il dono, non come capacità di conseguirlo con le proprie forze. Questa possibilità è insita nella stessa natura razionale che è capace dell'infinito, e quindi può, una volta perfezionata dalla grazia, vedere Dio.<sup>23</sup> Ciò vuol dire che ogni uomo può – rimanendo se stesso e non cambiando natura e non divenendo qualcosa di altro da sé – vedere Dio, se Dio, nel donargli la sua intimità, gli dona anche un perfezionamento delle *sue* capacità intellettive. Se non fosse così, se i limiti della natura rendessero per l'uomo impossibile ciò, allora il suo naturale desiderio di vedere Dio sarebbe vano, ma in tal modo non si capirebbe perché Dio glielo abbia messo nel cuore, con un ruolo così decisivo. A ben vedere, la motivazione fondante dell'argomentare tommasiano è, anche in questo caso, la stessa già esaminata a proposito delle caratteristiche naturali: la coerenza del disegno divino, che, se assegna un fine, non pone certo nella natura un limite insormontabile per conseguirlo; oltre al fatto che se l'incapacità fosse totale, il desiderio non sarebbe avvertito, né sussisterebbe, come non sussiste nella pietra o nella pianta.

Ecco, quindi, come sul piano razionale queste due verità, esaminando con attenzione l'argomentare tommasiano, non sono affatto in contraddizione: l'uomo ha il desiderio naturale di vedere Dio, ma lo può adempiere solo per un libero dono divino. Perciò si può dire che non è in nostro potere vedere Dio, ma è in potere di Dio farsi vedere dall'uomo, da questo uomo concreto, non da un altro essere. Nella profonda semplicità di questo testo c'è la piena conciliazione di quelle due verità nell'unità del disegno divino: «Dio ordinò la natura umana a conseguire il fine della vita eterna non per un proprio potere, ma in virtù dell'aiuto della grazia» (S. th., I-II, q. 114, a. 2, ad 1).

Ma così siamo entrati anche nel campo teologico, com'è inevitabile, perché nella nostra questione è implicato il problema del rapporto tra natura e grazia, tra disegno creatore e disegno dell'adozione filiale (in Gesù Cristo)

<sup>23</sup> «La visione o scienza beata, sotto un certo aspetto è soprannaturale per l'anima razionale, nel senso cioè che con le proprie forze non la può raggiungere. Ma sotto un altro aspetto è naturale per lei, in quanto precisamente per la sua natura ne è capace, essendo fatta a immagine di Dio, come abbiamo detto sopra» (S. th., III, q. 9, a. 2, ad 3).

di Dio nei confronti dell'uomo. Qui diciamo solo che è aporetico parlare di una presunta natura umana «pura», che non avrebbe bisogno della visione beatifica, ma che sarebbe paga di una felicità naturale. Sarebbe una natura diversa da quella che conosciamo e di cui ci occupiamo. Ma, ciò posto, non bisogna pensare astrattamente (separando, cioè, ciò che in realtà è unito) che c'è *prima* una natura umana con il suo fine e con il desiderio di esso e che *poi*, quindi, Dio deve in qualche modo soddisfarlo donando il compimento. L'inganno sta nell'immaginare che Dio *prima* crea e *poi* chiama all'adozione filiale e alla visione beatifica in Gesù Cristo; così sembra che Dio sia in qualche modo obbligato dall'esigenza della creatura. In realtà, non solo il *prima* ed il *poi* in Dio non hanno senso, ma Egli crea nel Verbo, nel suo Pensiero e per il suo Pensiero, e quindi in vista e per l'adozione filiale in Gesù Cristo.<sup>24</sup> C'è piena coerenza tra disegno creativo e disegno dell'adozione filiale e della vocazione alla visione beatifica (cfr. Ef, 1,3-10).

Si potrebbe far riferimento a tanti testi tommasiani, come l'ultimo appena citato per evidenziare la piena coerenza e gratuità del disegno divino che iscrive nella natura umana una finalità, il cui pieno adempimento dipende dall'incontro tra la libertà umana e la libertà divina, in un rapporto interpersonale; tra l'impegno dell'uomo, che deve fare la sua parte, e il libero dono di Dio: «La creatura razionale eccelle rispetto ad ogni creatura poiché è capace del sommo bene attraverso la divina visione e fruizione, benché per conseguire ciò non siano sufficienti i principi della propria natura, ma ha bisogno dell'aiuto della grazia divina» (QDM, q. 5, a. 1). Tutto questo evidentemente rientra nel disegno divino e nella sua piena gratuità, la quale non esclude che le capacità naturali, pur non sufficienti, siano richieste come condizioni di accoglienza del dono, com'è richiesto l'impegno etico dell'uomo. Nell'unitarietà, dunque, del disegno divino non ci si meraviglierà che attraverso il desiderio nell'uomo si manifesti «una certa proporzione...

<sup>24</sup> Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 248: «Si può... almeno elevarsi dialetticamente all'armonia d'una opposizione superata. Lo si potrà tanto meglio in quanto, rispettando di più l'idea della trascendenza divina, si cesserà di porre l'appello al soprannaturale e l'offerta della grazia in serie cronologica e di immaginare la seconda come comandata dal primo: come se Dio, legato dal suo appello una volta lanciato, non potesse *in seguito* negare la sua offerta. L'offerta della grazia esprime, nel campo della libertà morale, lo stesso atto di provenienza divina che l'appello al soprannaturale esprime nel campo ontologico. L'esistenza di questo non ha dunque nulla che infirmi, come per anticipo, la gratuità di quella. Non vi è esteriorità, dunque neppure anteriorità dell'uno rispetto all'altra. Da una parte e dall'altra, si tratta sempre della medesima ed unica iniziativa sovrana, differenziata solo per rapporto a noi, perché noi siamo allo stesso tempo natura e libertà, tendenza ontologica e volontà spirituale».

una certa incoazione» di un fine per il cui conseguimento «le forze naturali non sono sufficienti» (QDV, q. 14, a. 2).

Senza questa certa proporzione, come potrebbe l'uomo essere ordinato al fine? Come dice lo Chenu, vi è sempre «nella natura prima, come nella natura in espansione nella storia, una capacità, una corrispondenza viva, un desiderio naturale, una “potenza” nella quale la grazia gratuita trova delle alleanze. Come dicevano i greci, il Logos incarnato raccoglie i semi deposti dal Logos creatore». <sup>25</sup> *Il punto essenziale è che si tratta dello stesso Logos, che, decidendo di fare un dono, crea le disposizioni per accoglierlo. Così il desiderio naturale è pienamente conciliabile con la gratuità del dono. Alla luce di questa prospettiva perde la sua aporeticità anche la questione della conoscenza del desiderio naturale di vedere Dio. Vale a dire: questo desiderio, lo avvertiamo già alla luce della ragione o c'è bisogno della fede nella Rivelazione cristiana? Anche se si risponde che lo si può conoscere con la ragione, ciò non infirma – se si tiene conto di quanto abbiamo detto – la piena libertà e gratuità del dono, perché ci fa conoscere una semplice attesa, un desiderio che non obbliga in nessun modo il Creatore, ma semmai manifesta in qualche modo il suo disegno. Ciò detto, sembra difficilmente sostenibile, in riferimento ad un essere razionale com'è l'uomo, la tesi di un «desiderio sconosciuto». <sup>26</sup> Che non tutti e non sempre ne siano consapevoli è non solo plausibile ma constatabile, ma che l'uomo, in quanto tale, non possa avvertirlo, ci sembra da escludere. Se così fosse, come si potrebbe ancora parlare di un desiderio umano? È chiaro che di questo desiderio ci sono almeno tre livelli diversi e progressivi di consapevolezza: quello razionale, quello derivante dalla luce della fede nella Rivelazione, e infine quello che si avrà alla luce della gloria della visione beatifica. Tommaso ritiene «irrazionale (*praeter rationem*)» sostenere che l'uomo non può in nessun modo conoscere l'essenza di Dio (cfr. S. th., I, q. 12, a. 1). Ciò implica che la ragione può arrivare a conoscere che questo è il fine dell'uomo ed è un fine possibile, almeno nel senso di una possibilità passiva. Vale a dire: quel desiderio può arrivare a consapevolezza e implicare una decisione. Anche il De Lubac deve riconoscere che, nella scoperta della beatitudine come visione di Dio, «san Tommaso... procede chiaramente per via di dimostrazione razionale». <sup>27</sup> Se, poi, questa indagine razionale è all'interno di un disegno di natura teologica, ciò non toglie che essa rimanga razionale e che sia individuabile di-*

<sup>25</sup> M.D. Chenu, *L'Évangile dans le temps*, Paris 1965, p. 676.

<sup>26</sup> Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, pp. 275 ss.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 287.

stintamente nell'ambito delle sue possibilità. La ragione umana può arrivare, argomentando in modo convincente, ad affermare che il fine ultimo dell'uomo non può che consistere nella visione di Dio, ma ciò non vuol dire che riesca a scoprire la vocazione – rivelata al credente – dell'uomo all'intimità della comunione filiale con Dio nel mutuo amore; né che riesca a sapere *come* la visione beatifica si realizzerà. Ciò che logicamente potrà sapere solo chi ne avrà diretta esperienza. In questo senso «nessuno può vedere la gloria se non chi è nella gloria; supera, infatti, sia il desiderio sia l'intelligenza di coloro che non sono in essa» (*Quodl.*, q. VIII, a. 16). Onde «la vita eterna è un bene tale che eccede la proporzione della natura creata, perché ne supera la conoscenza e il desiderio» (S. th., I-II, q. 114, a. 2). Ciò significa che l'uomo arriva a farsi un'idea della beatitudine, ma l'esperienza concreta di essa la supera infinitamente, come anche il desiderio sarà colmato al di là di ogni attesa. È chiaro che una cosa è arrivare a sapere che nella visione di Dio c'è la beatitudine, il fine ultimo – il quale «tuttavia si conosce all'inizio in una certa generalità, in quanto la mente (umana) tende a stare bene e a bene vivere; ciò che allora solo ha, quando ha Dio con sé» (*In Boethium de Trinitate*, q. 1, a. 3, ad 4), e questo si riesce a scoprire con la ragione – e un'altra e ben diversa cosa è vedere Dio, avere l'esperienza concreta della beatitudine. Tuttavia si tratta sempre della stessa beatitudine, sia pure intesa secondo due livelli di conoscenza radicalmente diversi.<sup>28</sup> Così come Dio che si manifesta nel creato *non è altro* da Dio che si rivela alla fede o che si dona all'uomo nella luce della gloria. Anche se i livelli di conoscenza da parte dell'uomo sono notevolmente diversi. Senza il riconoscimento di questa verità – al di là di fideismi dimentichi della intrinseca positività della creatura e delle possibilità dell'umana ragione, ma anche dell'unitarietà e coerenza del disegno di Dio, il cui amore è più forte e vince il male ed il peccato dell'uomo – si misconoscerebbe tutto l'impianto della indagine e della lezione tommasiana.

Tutto ciò naturalmente non toglie la convenienza (cfr. CG, I, c. 4) e la necessità (cfr. S. th., I, q. 1, a. 1) che la vocazione dell'uomo alla visione beatifica, e quindi in essa la chiara indicazione del suo fine ultimo, fossero proposte come da ritenere per fede, in modo che l'uomo «fosse ammaestrato

<sup>28</sup> Su questa posizione interpretativa è la Vanni Rovighi: «La beatitudo conosciuta razionalmente... non è altra beatitudine dalla contemplazione di cui ci parla la Rivelazione, ma è la stessa beatitudine conosciuta più indeterminatamente e vagamente» (*Studi di filosofia medievale*, cit., II, p. 136). W. Kluxen sostiene, invece, che solo la teologia può dire che la beatitudine sarà la contemplazione di Dio *facie ad faciem* (*Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, p. 133).

per divina rivelazione». Giacché anche per la scoperta del fine ultimo si può dire quanto Tommaso afferma a proposito di «quello che intorno a Dio si può indagare con la ragione» e cioè che questa conoscenza razionale, di fatto «non sarebbe stata possibile che da parte di pochi, dopo lungo tempo e con mescolanza di molti errori» (S. th., I, q. 1, a.; cfr. CG, I, c. 4).