

## PROPRIETÀ O APPROPRIAZIONE ?

SUMMARIUM. — I. — Nostris temporibus quaestio, olim a Petavio excitata, de habitudine sanctificationis animarum et inhabitationis Dei in animabus iustis ad personas divinas, non paucis explicationibus occasionem praebuit; quae ad duas classes reduci possunt: prout scilicet agunt de habitudine animae iustae ad Deum ut ad *principium* gratiae, aut ad Deum ut ad *terminum*. In prima classi occurrunt theoriae quae habitudinem animarum asserunt ad unam personam divinam, aut ad tres singulariter, aut ad tres communiter. In altera omnes concordant in attribuenda animae habitudine speciali ad aliquam divinam personam; eam tamen diversimode explicant.

II. — Prima quaestionis origo in eo est quod revelatio mysterii Trinitatis facta est modo concreto: manifestatae sunt divinae personae ut operantes distincte actiones divinas.

III. — Patres occasione controversiae antiarianae et antimacedonianae ideo Spiritui Sancto attribuebant animarum sanctificationem necnon alias operationes et attributa divina, ut probarent eius divinitatem. Minime eis mens fuit excludere alias personas ab his attributis et operationibus. Quinimmo hoc duxisset, non ad probandam consubstantialitatem, quod intendebant, sed ad affirmandum tritheismum.

IV. — S. Thomas expressis verbis negat personis singulis competere actionem efficientem propriam. Attribuit singulis causalitatem exemplarem, sed tantum vi appropriationis. Concedit personas singulas esse obiectum cognitionis et amoris fruitivi.

Seguendo il modo di esprimersi in queste cose usato dalla S. Scrittura e dai Padri, la liturgia, la teologia e l'uso comune suole attribuire tutta l'opera della santificazione delle anime allo Spirito Santo. Ma fin dall'antichità fu posta la domanda se questa attribuzione sia fatta a titolo di appropriazione di un effetto comune a tutte e tre le Divine Persone, ovvero appartenga allo Spirito Santo a titolo personale. Domanda che si affacciò alla mente degli stessi Padri, non appena la speculazione teologica raggiunse un certo grado di maturità, soprattutto in occasione delle grandi controversie cristologiche che misero in questione la consustanzialità del Verbo col Padre. Alla soluzione di questa questione portò il suo decisivo contributo S. Agostino, il quale espresse le sue conclusioni specialmente nei libri V-VII della sua grande opera *De Trinitate*. In seguito nuova luce e fermezza portarono a questa soluzione alcuni principi elaborati dallo stesso Magistero della Chiesa, e

soprattutto il lavoro di approfondimento scientifico apportato dall'età aurea della teologia scolastica.

Sembrava che si fosse giunti così a conquiste definitive. Senonchè in tempi più vicini a noi sembrò ad alcuni che le soluzioni date fossero in contrasto col modo di esprimersi della S. Scrittura e della più antica tradizione, o almeno non conservassero in tutta la sua pienezza il contenuto di quelle espressioni. Le nuove soluzioni prospettate non sono concordanti tra loro; spesso anzi si combattono a vicenda con calore uguale se non maggiore di quello con cui combattono le posizioni già tradizionali. Tuttavia il fatto che ancor oggi si fanno tentativi per dare nuove soluzioni al problema, rende nuovamente attuale l'interesse della questione, sia per constatare eventuali progressi compiuti, sia per veder confermate indirettamente le posizioni tradizionali dai tentativi non riusciti di sostituirle.

Non ci nascondiamo che il compito non è facile, e, dopo tutto quanto è stato scritto in materia, trascende di molto le possibilità di un articolo, sia pure di una certa ampiezza. Perciò nessuna pretesa in noi di esaurire il problema; ma soltanto il desiderio di dare un modesto contributo alla chiarificazione delle idee.

Ci sarebbe impossibile, e d'altronde non è necessario, rifare la storia della questione, partendo dal suo primo delinarsi fino alle conclusioni raggiunte già nell'età patristica e confermate ed approfondite dagli Scolastici, e fino ai nuovi aspetti sotto cui in tempi recenti ed anche ai nostri giorni la questione stessa è stata ed è considerata. Esistono numerosi buoni studi in questo senso. Si può dire anzi che ogni nuovo tentativo di dare una soluzione aggiornata della questione cerca di rifare dal suo punto di vista la storia di tutto il problema, appellandosi specialmente alla testimonianza dei Padri.

Crediamo però che ripresentare qui, in riassunto, il filo dello sviluppo logico e storico della questione giovi ad inquadrare le affermazioni dei Padri nelle preoccupazioni dominanti nella loro epoca e nella loro mente e permetta di prender coscienza di ciò che di acquisito la dottrina dei Padri ha presentato alla speculazione degli Scolastici.

Ci rendiamo perfettamente conto del pericolo che rappresenta per l'obiettività il tentativo di considerare la sostanza delle questioni, trascurando la concretezza dei dettagli. Perciò dichiariamo fin d'ora che le pagine che seguiranno, specialmente per quanto riguarda la ricostruzione della tradizione patristica, non intendono sostituirsi ad uno studio positivo, diretto e dettagliato.

Nel rintracciare questo filo conduttore non ci occuperemo esclusivamente dell'azione dello Spirito Santo nella santificazione delle anime, ma inseriremo questa questione in quella più generale dell'attribuzione di proprie attività alle singole Persone divine. Ciò corrisponde più esattamente all'atteggiamento ed alle preoccupazioni dei Padri.

I

IL PROBLEMA OGGI

Una distinzione data da S. Tommaso<sup>1</sup> ci permette di orientarci tra il recente pullulare di sentenze tra loro diverse e contrastanti. Parlando delle relazioni che può avere la creatura a Dio e domandandosi se esse si riferiscono all'essenza divina o alle Persone, egli distingue le relazioni con cui la creatura si riferisce a Dio come a *principio* del suo essere o delle sue perfezioni, e quelle con cui si riferisce a Dio come a suo *termine*.

Delle prime afferma categoricamente che per esse la creatura si riferisce a tutta la Trinità, inquanto Dio è *principio* delle cose per la sua essenza. Delle altre ammette che possano riferirsi ad una sola Persona.

Tenendo presente questa distinzione, le opinioni diverse proposte ai nostri giorni potranno essere classificate con relativa facilità a seconda che considerino Dio come *principio* o come *termine* della grazia e della vita soprannaturale che nasce da essa. Questa classifica non farà raggiungere una perfetta omogeneità in seno a ciascun gruppo, ma permetterà di indicare le caratteristiche comuni a tutte le opinioni di una categoria.

Il PETAUVIO, che della controversia moderna è il principale iniziatore, si è chiaramente orientato verso la considerazione di Dio *principio della grazia*.

Ciò risulta non soltanto dalle sue parole esplicite, volutamente reti-

---

<sup>1</sup> *In I Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 2, c.: « Habitudo Dei ad creaturam potest designari dupliciter: vel secundum quod creatura refertur in ipsum sicut in *principium*; vel secundum quod creatura refertur in ipsum ut in *terminum* [...] et in omnibus istis quae dicuntur de Deo ex tempore, et important habitudinem *principii* ad principiatum, simpliciter verum est quod conveniunt toti Trinitati. Si autem consideretur relatio creaturae ad Creatorem ut ad *terminum*, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essenziale, vel ad aliquid personale ».

centi,<sup>2</sup> ma anche e più ancora da tutta la struttura della sua esposizione. La scelta dei testi dei Padri che hanno determinato il suo distacco dalle posizioni comuni fra i Teologi anteriori e contemporanei, è fatta in base all'attribuzione di una *azione* propria allo Spirito Santo nella santificazione delle anime. Particolare importanza egli dà a quei testi che sembrano attribuire alla terza Persona come sua proprietà personale e distintiva la santificazione ovvero la virtù santificatrice e perfezionatrice, allo stesso modo in cui le relazioni di Padre e di Figlio sono le proprietà personali e distintive della prima e della seconda Persona.<sup>3</sup>

Quando però si tratta di precisare il genere di causalità di questa azione santificatrice dello Spirito Santo, il Petavio si trova imbarazzato. Riassumendo il pensiero dei Padri Greci da lui esaminati, specialmente di S. Atanasio e S. Cirillo Alessandrino, egli delinea in questi termini il suo pensiero :

« Ex quibus omnibus id sane conficitur, Spiritum Sanctum non per externam duntaxat infusionem creatorum accidentium et qualitatum, sed per seipsum propriamque substantiam iustos homines facere, adoptivosque Dei filios, ac deos. Nam ex vi et proprietate *formalis* quodammodo causae, non *efficientis*, et extrinsecus tantum, quod fit attingentis, Athanasii et Cyrilli argumenta ducuntur. Ut enim sigillum nemo ideo figuram et effigiem in se regis habere probet quod utcumque hanc efficiat in alio, sed quod applicatione sui, ac velut informatione subiectae materiae illam exprimat ».<sup>4</sup>

Il punto di partenza è la metafora del sigillo impresso nella cera ; metafora usata da S. Paolo e ripetuta da alcuni Padri. Il punto di arrivo per il Petavio è che la causalità produttiva della grazia non è soltanto efficiente ed estrinseca, ma « *quodammodo formalis* ».

Il Petavio non intende con questo contraddire alla sua espressa condanna dell'opinione di Pietro Lombardo<sup>5</sup> il quale faceva dello Spirito Santo il principio elicetivo del nostro amore di carità.<sup>6</sup> Però non si può

<sup>2</sup> « Itaque coniectura et interpretatione est opus, cauta illa quidem et circumspecta, ne aut anguste nimium de tanto illo beneficio sentiamus, aut ultra modum illud efferamus. Nostram igitur, quae privatim sit opinio, vel non dico, quia rem nondum compertam satis habeo ; vel hoc loco non dico ». (*De Trinitate*, lib. VIII, c. VI, n. VI ; ed. Parisiis, Vivès, 1865-67, vol. III, p. 484b).

<sup>3</sup> Cfr. lib. VII, c. XIII.

<sup>4</sup> Lib. VIII, c. V, n. III, p. 468a.

<sup>5</sup> Cfr. lib. VIII, c. VI, n. III, p. 483a.

<sup>6</sup> *I Sent.*, dist. XVII.

negare che la sua posizione conduce logicamente a negare se non l'esistenza di fatto della grazia e dei suoi doni, almeno la sua necessità. È lui stesso che ci conduce verso questa illazione :

« Quamobrem iure Patres eosdem asseverantes audivimus, cum nullo interiecto medio sanctos nos fieri per ipsam Spiritus substantiam, tum nullam id creaturam posse perficere; tametsi substantiae Dei, qua sanctificamur, comes sit infusa qualitas, quam vel gratiam vel qualitatem dicimus [...] Utrumque enim intervenit; et Spiritus ipse Sanctus, qui filios facit, adeo ut si nulla infunderetur creata qualitas, sua nos ipse substantia adoptivos filios efficeret; et charitatis habitus ipse, sive gratiae, quae est vinculum quoddam, sive nexus, quo cum animis nostris illa Spiritus Sancti substantia copulatur ».<sup>7</sup>

Le ultime parole, oltre la negazione della necessità della grazia creata per esser costituiti figli adottivi di Dio, contengono un'altra affermazione che disorienta. Avevamo visto il Petavio partire dalla metafora del sigillo, che imprime *la sua immagine* nella cera. Ciò dovrebbe far pensare che per il Petavio come per tutta la tradizione teologica la grazia sia la forma informante che fa assomigliare l'anima al divino sigillo che le è stato impresso. Invece ora sentiamo dire dal Petavio stesso che la grazia ha la semplice, seppur nobile, funzione di essere « il vincolo o il nesso » che unisce a noi lo Spirito Santo; qualcosa che assomiglia a quel « modo di unione » che alcuni autori pongono tra la materia e la forma :

« Neque tamen non ἀμέσως et proxime coniungitur; quemadmodum forma cum materia ἀμέσως itidem nectitur, etsi modus nescio quis intercedit ex multorum sententia, quam *unionem* vocant ».<sup>8</sup>

Che cosa dunque imprime il divino sigillo nell'anima? Perchè è certo che il sigillo è distinto sia dal suo contatto con la cera, sia dall'impronta che vi imprime.

Il Petavio sembra aver lasciato qui a metà la metafora del sigillo, per abbracciare una teoria già proposta direttamente dal suo, più o meno, contemporaneo Lessio: « Unde gratia iustificans constituit nos filios Dei, non ut forma principalis a qua dicamur filii (haec enim est ipsa

<sup>7</sup> Lib. VIII, c. VI, n. III, p. 482b-483a.

<sup>8</sup> Ibid., p. 483a.

divinitas nobis communicata), sed ut vinculum et unio illius formae, quo modo ab unione hypostatica ille homo dicitur Filius Dei».<sup>9</sup>

La teoria appena abbozzata dal Petavio sulla causalità divina « *quodammodo* formale » nella santificazione delle anime, è ripresa e riaffermata con impegno ai nostri giorni dal P. GALTIER.<sup>10</sup>

Il suo pensiero, più concisamente espresso nel *De SS. Trinitate*, è svolto con maggior ampiezza nel libro *L'habitation en nous des trois Personnes*: « La grazia non è unicamente e neanche propriamente il risultato di una efficienza o di ciò che si potrebbe chiamare la virtù operativa di Dio ». Mentre le altre cose create sono effetto di pura efficienza, la grazia, immagine di Dio, « non è prodotta se non per l'applicazione diretta e immediata che le Persone divine ci fanno della loro sostanza [...]. Di là deriva l'attribuzione alle Persone divine — per appropriazione, allo Spirito Santo — di una certa causalità formale nell'opera della nostra giustificazione [...] Plasmare a propria immagine è qui, per l'artista divino, modellare (*mouler*) in qualche modo su se stesso. L'opera realizzata ha piuttosto della causalità esemplare che della causalità efficiente. Comunque l'identità delle due cause non è qui soltanto reale; si può dire formale. L'immagine non si ottiene se non sotto l'influenza diretta e immediata del modello da riprodurre [...] È più di quanto occorre, sembra, per costituire una operazione d'ordine speciale ».<sup>11</sup>

Come si vede, anche nella esposizione del P. Galtier il concetto di questa causalità divina « *quodammodo* formale » non riesce a liberarsi da un linguaggio tutto pieno di metafore. L'A. stesso confessa l'impossibilità di darne in termini propri un'idea precisa: « Importa dunque abbastanza poco che ci sfugga il suo modo proprio e che non siamo in condizione di assegnarle un posto nettamente definito nella serie dei nostri concetti. La produzione dell'essere naturale sfugge ugualmente ad ogni classificazione: è unica nel suo genere. Perché non potrebbe essere lo stesso per la produzione dell'essere soprannaturale? »<sup>12</sup>

Prima di Galtier lo SCHEEBEN aveva tentato di dare un concetto realistico di questo tipo di causalità divina espresso nella metafora del sigillo.

Egli parte dal presupposto che « soltanto là dove si manifesta la virtù

<sup>9</sup> LESSIUS, *De Summo Bono*, lib. II, c. 1, n. 3. — Lessius è morto nel 1623; i *Dogmata Theologica de Trinitate* del Petavio furono pubblicati nel 1644.

<sup>10</sup> P. GALTIER, S. I., *L'habitation en nous des trois Personnes*, Paris, 1928; *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933.

<sup>11</sup> *L'habitation...*, p. 228-29.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 230.

e l'efficacia delle persone divine in modo particolarmente elevato, in un'azione con la quale alla creatura vengono comunicate le prerogative prettamente divine di una persona e mediante questa comunicazione vi si ricopia la processione di quella persona secondo il suo carattere specificamente divino, dove perciò detta persona appare come un suggello che, impresso nella creatura, ve la esprime vivamente nella sua caratteristica divina e ipostatica, soltanto là si può dire nel vero senso della parola che la persona stessa, non un dono comunque proveniente da lei, penetra nella creatura, si dà ad essa, si rivela ed è presente a lei». <sup>13</sup>

Applicando questo concetto alle singole processioni divine ed alle missioni delle singole persone, scrive :

« Con l'effusione dell'amore soprannaturale divino (" caritas ") nei nostri cuori, *appunto perchè vien ricopiata, viene altresì continuata* l'effusione interna dell'amore tra Padre e Figlio che si attua nello Spirito Santo : onde si può dire che vien dato e diffuso in noi non solo l'amore, ma lo Spirito Santo stesso in questo amore ; anzi appunto perchè lo Spirito Santo, cioè la corrente dell'amore divino, è introdotto e convogliato nell'anima nostra, giunge anche nel nostro cuore il suo efflusso, ossia l'" habitus " e l'" actus " della " caritas " .

» Parimenti nella comunicazione della luce soprannaturale divina e del riflesso della luce divina nell'anima nostra, quindi nell'impronta dell'immagine soprannaturale di Dio, s'irradia su noi l'eterno splendore del Padre ; poichè la sua immagine consustanziale, cioè il Figlio, viene impressa nell'anima nostra e rinasce in noi mediante una *imitazione* ed un *propagarsi* della produzione eterna. In tal modo il Figlio stesso di Dio è introdotto nella creatura col suo carattere ipostatico divino, come suggello della di lei somiglianza con Dio ; per l'impronta di esso la creatura diviene simile a lui, e, per la comunanza col medesimo, riceve la dignità e la grandezza dei figli di Dio ». <sup>14</sup>

Quello che in tutto questo processo esplicativo, che vuol essere anche un po' dimostrativo, non si giustifica, è il nesso supposto tra *imitazione* e *continuazione* o *propagazione* delle processioni divine. Come giustifica lo Scheeben la frase : « *appunto perchè vien ricopiata, viene altresì continuata* », o il passaggio apparentemente innocuo tra « una *imitazione* ed un *propagarsi* della produzione eterna » ? Non si vede *perchè* per produrre in noi l'immagine analogica di Dio contenuta nella grazia santifi-

<sup>13</sup> M. J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, cap. II, § 28 (trad. P. Innocenzo Gorlani, O. F. M.), Brescia, Morcelliana, 1949, p. 119.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 119-20.

cante non possa bastare la causalità efficiente divina. E non si vede quale altra causalità, fuori di metafora, possa sostituirla.

È notevole il fatto che il Petavio, lo Scheeben e il P. Galtier, pur trovandosi d'accordo sul tipo di causalità, che chiameremo sigillativa, delle divine Persone nella produzione della grazia, non lo sono più quando si tratta di determinare se questa causalità appartiene ad una sola persona, a ciascuna singolarmente o a tutte comunemente.

Il Petavio la attribuisce in proprio allo Spirito Santo. Anzi determina con maggior precisione il suo pensiero in questi termini: « ... evidens est non naturae solum divinae Spiritus Sancti, sed etiam personae, vel naturae ut est tali affecta personali proprietate, coniunctionem illam imputari ab antiquis Patribus ».<sup>15</sup>

Il P. Galtier invece è uno dei più decisi ed attivi avversari di questa tesi. Il motivo di questa sua opposizione è, non soltanto uno studio accurato ed ampio dei Padri, di cui il più recente prodotto è il libro *Le saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs*,<sup>16</sup> ma anche la considerazione che il principio formale di quella causalità, per quanto sigillativa, è sempre la natura divina: « Omnes opiniones adversae sunt impossibiles cum recta notione unitatis substantialis S. Trinitatis, quia omnes implicant specialem aliquam et stricte propriam Spiritus Sancti operationem in anima iusti. Omnes enim exigunt unionem Spiritus cum anima vel animae cum Spiritu fieri formaliter per, seu secundum, aliquid quod sit ei stricto sensu proprium seu personale [...] Spiritui porro, sicut et singulis personis, non est quiquam stricte proprium praeter id quo formaliter subsistit distincte. Cum igitur unio non admittatur fieri formaliter secundum subsistentiam, quam Spiritus communicet iusto, non invenitur ex quo possit realis relatio unionis enasci creaturae ad eum solum. Seclusa enim relatione unionis secundum hypostasim, Dei relationes ad creaturam non possunt consequi nisi ad operationem [...] Specialis proinde unio seu relatio ad aliquam personam divinam non posset concipi enata in nobis nisi consequenter ad specialem aliquam illius in nos actionem ».<sup>17</sup>

Si stenta a conciliare questa dottrina, giustissima, con le conseguenze della supposta azione sigillativa delle persone. Posto infatti che le per-

<sup>15</sup> *De Trinitate*, lib. VIII, c. VI, n. VII, p. 485b.

<sup>16</sup> *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, par PAUL GALTIER (*Analecta Gregoriana*, Series theologica, vol. XXXV, Sectio A, n. 4), Romae, apud Aedes Univ. Greg., 1946.

<sup>17</sup> *De SS. Trinitate...*, n. 430.



sone divine si imprimono nell'anima come un sigillo sulla cera, « ciò che è comune a tutte è che, venendo in noi per produrvi la grazia, ciascuna imprime la propria immagine ». <sup>18</sup> I doni soprannaturali sono « prodotti in noi a immagine della proprietà caratteristica delle diverse persone ». <sup>19</sup> La somiglianza che ne risulta tra noi e Dio è incomparabilmente più perfetta di quella che risulta dall'azione creatrice: « invece di terminare a ciò che si potrebbe chiamare la superficie dell'essere divino, a ciò per cui agisce fuori di sè, si estende fino alla sua vita più intima: l'immagine così ottenuta riproduce fino ai tratti più particolari delle persone divine ». <sup>20</sup>

Da queste spiegazioni il rigetto della tesi del Petavio è logico. Ma sembra anche logico concludere che, essendo l'anima assomigliata alle « proprietà caratteristiche delle diverse persone », ed essendo tale somiglianza il risultato dell'applicazione diretta ed immediata delle persone stesse all'anima a guisa di sigillo e una specie di modellazione su di esse, ne risultino nell'anima relazioni distinte e personali verso ciascuna persona.

La spiegazione della causalità sigillativa data dal P. Galtier sembra logicamente condurre, contro l'intenzione dell'Autore, a questa conclusione. <sup>21</sup>

<sup>18</sup> *L'habitation...*, p. 241.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 238-39.

<sup>21</sup> Il P. Galtier si propone una difficoltà molto simile a quella a cui noi accenniamo, sebbene non sia del tutto la stessa: « Si, par leur venue en nos âmes, les trois personnes nous font toutes à leur image, n'y a-t-il pas là la preuve qu'elles s'unissent à nous chacune à leur manière propre et personnelle? » E risponde escludendo una diversità di azione causativa dell'immagine prodotta, ma affermando che l'immagine stessa riproduce le caratteristiche personali delle singole persone: « Le sceau appliqué à une cire y imprime d'un coup, par une pression unique, tous les traits de la figure et toutes les lettres de l'inscription qu'il porte gravées en lui. De même pour l'image des personnes divines en nos âmes. Une seule et même opération suffit, qui, commune à toutes, imprime aussi en nous leur traits à toutes. La ressemblance ainsi obtenue a beau se terminer à trois personnes réellement distinctes, elle n'implique de leur part ni action ni influence distincte ». Nell'impressione di questo divino Sigillo le singole persone sono dunque presenti nell'anima « avec sa manière propre d'exister [...] En ce sens, par conséquent, il est très vrai que les trois personnes sont présentes en nous chacune à sa manière. Le Père s'y trouve comme engendrant de toute éternité et continuant, peut-on dire, à engendrer son Fils. Le Fils s'y trouve comme Fils; le Saint-Esprit également: il se communique et s'unit à nous comme étant du Père et du Fils et comme nous étant envoyé et donné par eux. Mais cette diversité, on le voit, tient toute à leurs relations mutuelles. La manière dont il nous atteignent et se communiquent à nous n'en est aucunement diversifiée » (*Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, Introduction, p. 12-14).

Il modo di considerare e di risolvere la difficoltà s'inquadra nella preoccupazione dominante del P. Galtier di considerare i rapporti dell'anima giusta

Ed è del resto la conclusione a cui, partendo dagli stessi principi, era giunto lo Scheeben. « Come perciò la comunicazione della vita soprannaturale viene effettuata a modo di impressione di un sigillo, penetrando la divina sostanza intimamente e in modo permanente l'anima, così questo medesimo sigillo esprime anche i termini prodotti "ad intra" di questa vita divina. Le "personae procedentes" entrano quindi, sia quanto alla loro comune sostanza sia quanto alle caratteristiche proprie, in intima e vitale relazione con l'anima, e s'uniscono perciò personalmente con essa penetrando tutta la sua vita, manifestandole la loro gloria personale e dandosi ad essa ».<sup>22</sup>

Nei *Misteri del Cristianesimo* lo Scheeben sviluppa ampiamente queste relazioni personali a ciascuna persona divina. L'esposizione di *Handbuch der katholischen Dogmatik*, più concisa, e quella de *I Misteri del Cristianesimo*, più diffusa, sono perfettamente parallele e concordi tra loro.<sup>23</sup>

Il P. Galtier afferma che tra i teologi si fa sempre più diffusa la sentenza che ritiene l'inabitazione di Dio nell'anima essere « de ratione causae formalis » della nostra giustificazione.<sup>24</sup>

In realtà questa teoria ha fatto molto cammino. Dalla posizione estrema e comunemente respinta di Pietro Lombardo, passando per Lessio, Petavio e Tomassino, essa è giunta fino ai nostri giorni attraverso varie e spesso contrastanti concezioni. Punto di incontro per tutte è l'affermazione che non sarebbe la grazia creata a renderci formalmente figli adottivi di Dio, ma la grazia increata, ossia il dono reale che Dio fa di sé alle anime nell'ordine soprannaturale.

Ma intorno a questo principio troviamo non soltanto la causalità « quodammodo formalis » della impressione sigillativa delle divine per-

---

con Dio in quanto *principio* della grazia; preoccupazione la cui esclusività è stata rimproverata anche a quest'ultimo libro dal quale abbiamo preso il nostro testo (cfr. G. PHILIPS, *Le Saint Esprit en nous. A propos d'un livre récent*, in *Ephe-merides theologicae lovanienses*, 24 (1948), p. 127-35).

Abbiamo detto che la difficoltà esaminata dal P. Galtier non è esattamente identica a quella che noi proponiamo. D'altronde la negazione di una azione propria delle singole persone lascia integra nella teoria del P. Galtier la causalità *esemplare propria* delle singole persone. La difficoltà che ci si presenta è questa: una causalità esemplare propria non giustifica rapporti propri e personali dell'anima a ciascuna delle persone divine?

<sup>22</sup> M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. I, § 125, n. 1069.

<sup>23</sup> Non comprendiamo pertanto una noticina del P. Galtier, *De SS. Trinitate*, n. 461, nota 2: « Huc bene referantur quae habet Scheeben (*Dogmatik*, t. I, § 125, n. 1069-1071) de conformatione animae ad personas immixtas ac de mutua Dei et animae possessione. Quod ille de sola Spiritus persona, nos de singulis admittimus ».

<sup>24</sup> *De SS. Trinitate*, n. 413.

sone, ma anche altre concezioni che non hanno nulla in comune con quel tipo di causalità. Perciò sarebbe molto pericoloso giudicare della diffusione dell'opinione circa il tipo di causalità formale in questa materia, fondandosi sulla diffusione di quel principio presso i teologi moderni.

Recentemente lo SCHAUF con la sua monografia *Die Einwohnung des Hl. Geistes*<sup>25</sup> ha portato un decisivo contributo alla conoscenza di questa corrente di opinione. Tra gli autori, noti o oscuri, dei quali ci dà notizia, dà particolare rilievo a PASSAGLIA e SCHRADER specialmente per il loro influsso nell'ambiente dell'Università Gregoriana di Roma nel secolo scorso.

Vorremmo ricordare qui in modo particolare il IOVENE per lo sviluppo a cui portò la teoria e la sua espressione tecnica. Lo Spirito Santo sarebbe per l'anima una « *forma transformans* », « *forma adhaerens* », « *forma exemplaris impressa* »; mentre la grazia creata è « *forma inhaerens* », « *forma exemplata* ».

Naturalmente come questa teoria trova caldi fautori,<sup>26</sup> così ha nella corrente tradizionale la più decisa opposizione.<sup>27</sup> Il fatto stesso che i fautori di tale tipo di causalità non riescono a formularne un concetto in termini non metaforici non è una buona raccomandazione. È vero che, come dice il P. Galtier, « la produzione dell'essere naturale sfugge ugualmente ad ogni classificazione ».<sup>28</sup> Ma ciò deve intendersi della impossibilità di una classificazione univoca; perchè l'azione creatrice rientra analogicamente ma propriamente nella linea della causalità efficiente.

Il PESCH<sup>29</sup> alla domanda se si possa dire che lo Spirito Santo è causa formale della nostra giustificazione e adozione risponde « *non esse simpliciter ita vocandum* ». Però concede che si possa usare questa terminologia « in senso più largo, improprio ed analogo ». Prima di tutto perchè « forme analoghe o assistenti non sono ignote ai filosofi ». Poi

<sup>25</sup> H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Hl. Geistes*, Freiburg, 1941.

<sup>26</sup> Cfr. J. M. ALONSO, *Relación de causalidad entre gracia creada e increada*, in *Revista Española de Teología*, 6 (1946), p. 3-59.

<sup>27</sup> Cfr. J. BITTREMIEUX, *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae iusti*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 10 (1933), p. 426-40; T. URDÁNOZ, *Influjó causal de las divinas personas en la inhabitación en las almas justas*, in *Revista Española de Teología*, 8 (1948), p. 141-202.

<sup>28</sup> *L'habitation...*, p. 230.

<sup>29</sup> *De Deo Trino*, n. 681-84.

anche in teologia non mancano esempi di tali forme analoghe, quali la forma dei sacramenti e Dio per l'intelletto dei beati nella gloria. « Ergo in sanctificatione hominis Spiritus Sanctus non solum se habet efficienter et finaliter, sed etiam alio modo, scilicet *ut terminus relationis*, qui ut talis non est in genere causae efficientis, et consequenter possumus hanc specialem habitudinem etiam speciali nomine appellare et dicere Spiritum Sanctum se habere ad modum formae assistentis et analogae ».

Il P. Galtier<sup>30</sup> mostra di compiacersi di questa spiegazione del Pesch. Ma il punto di vista del Pesch è diverso da quello di Petavio e Galtier. Pesch parla di una relazione di *termine*. Petavio e Galtier son tutti occupati a spiegare la *produzione* della grazia. Per Petavio e Galtier lo Spirito Santo (per proprietà personale o per appropriazione) è *principio* della grazia come il sigillo è principio e causa dell'impronta sulla cera; per Pesch lo Spirito Santo (per appropriazione: cfr. nn. 685-89) è *termine* di una relazione di unione o di una rassomiglianza esemplare. Non si pone quindi per il Pesch la difficoltà che invece si pone quando si sostiene che lo Spirito Santo è presente sostanzialmente nell'anima perchè *la natura della causalità* con cui la grazia è prodotta implica tale presenza sostanziale, come la causalità propria del sigillo implica il suo contatto reale ed immediato con la cera. Il problema che qui si pone è di sapere che cos'è in concreto e fuori di metafora questa causalità divina *per modo di sigillo*, questa produzione di un effetto creato che non è o sembra non essere soltanto l'azione immanente e formalmente transeunte di Dio uno e trino.

Per seguire lo sviluppo storico del pensiero del Petavio circa il tipo di causalità che si riscontrerebbe nella produzione della grazia, abbiamo lasciato indietro il P. DE RÉGNON. Egli si distacca dal Petavio non soltanto perchè rimane sostanzialmente fedele al tipo di causalità efficiente affermato dalla teologia tradizionale, ma anche perchè attribuisce una funzione speciale a ciascuna delle divine persone nella produzione della grazia.

Ciò che lo colpisce particolarmente nella lettura dei Padri Greci è la formula *ἐκ, διὰ, ἐν*: « *Le Père produit toutes choses par le Fils dans le Saint-Esprit*. Telle est la formule qu'on retrouve sans cesse d'un bout à l'autre de la tradition patristique. Mais tandis que la scolastique ne peut y voir que des appropriations, les Grecs la prennent à la lettre,

<sup>30</sup> *De SS. Trinitate*, n. 413, nota 1; n. 456, nota 1.

parce qu'elle répond pour eux à cette formule métaphysique : l'Agent agit toujours par son Activité dans l'Action ». Da questa osservazione è portato a concludere immediatamente : « Les personnes interviennent donc dans l'acte créateur, non pas simplement par voie d'identité substantielle, comme dans la théorie latine, mais formellement, distinctement, avec leur caractère personnel ». <sup>31</sup>

Sviluppando il suo pensiero arriva a delle espressioni molto spinte : a ciascuna persona attribuisce « un rôle qui lui est propre et caractéristique » e addirittura « des influences distinctes » dalla cui « triple coopération » si avrebbe come risultato l'effetto della santificazione. <sup>32</sup>

Se queste « influenze distinte » si devono prendere in senso proprio, abbiamo forse nel P. De Régnon l'unico caso in cui sia stato intaccato da un teologo il principio della assoluta unità dell'azione divina *ad extra*.

Gli Autori fin qui riferiti considerano tutti la SS. Trinità in quanto *principio* della grazia. Nessuno, fatta qualche riserva per il P. De Régnon, attribuisce alle singole persone o a qualcuna di esse « influenze » attive proprie nell'ordine della causalità efficiente. Ma hanno risolto in modo diverso il problema nell'ordine di una causalità in qualche modo formale.

Nei nostri giorni non pochi Autori pensano che si possa e si debba giungere ad attribuire particolari vincoli di unione nell'ordine della grazia tra l'anima e qualcuna o ciascuna delle divine Persone, considerate come *termine* del nostro ricongiungimento con Dio.

<sup>31</sup> TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Étude XXVI, ch. I, art. III, § 6 ; Paris, 1892, vol. IV, p. 459.

<sup>32</sup> « Les personnes de la Trinité interviennent directement, formellement, personnellement, par des *influences distinctes*, dans l'œuvre de la sanctification. Sans doute, l'effet est le résultat d'une *triple coopération* ; car les *trois influences* s'accompagnent toujours ; mais il n'est plus permis de distinguer ces *trois influences* par de simples appropriations, comme lorsqu'il s'agit de la création. En résumé : je considère comme une vérité « théologique », c'est-à-dire, comme une vérité qui s'appuie sur le dogme et qui est contenue dans toute la Tradition, la proposition suivante : Dans l'ordre surnaturel, chaque personne divine intervient personnellement *par un rôle qui lui est propre* et caractéristique » (Étude XXVII, ch. IV, § 1 ; vol. IV, p. 536). — « Cette thèse de l'influence personnelle et distincte de chaque personne divine dans l'ordre surnaturel de notre sanctification, cette thèse, dis-je, *doit être acceptée dans le sens naturel des mots*. De même que c'est le Fils, non le Père ou le Saint-Esprit, qui nous a rachetés ; de même chaque personne, habitant le juste, y exerce *une influence propre à sa personne*, de telle sorte que dans l'unique état surnaturel, qui provient tout entier de chaque personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois personnes réellement distinctes de l'unique Dieu » (*Ibid.*, § 6 ; p. 552-53).

Più lontano di tutti in questo senso si è spinto il P. S. I. DOCKX, O. P., nella sua tesi di laurea approvata nel 1938 dalla Facoltà Teologica di Friburgo e pubblicata dieci anni più tardi.<sup>33</sup>

Diciamo subito che la sua teoria, che esporremo fra poco, si trova formulata con chiarezza e precisione verso la metà del secolo scorso dal P. ENRICO BORGIANELLI, S. I.<sup>34</sup> Egli parte da un parallelo tra l'atto del conoscere e l'atto di amare, e nota che nell'uno e nell'altro si deve distinguere un termine *estrinseco* (l'oggetto conosciuto o amato) ed un termine *intrinseco* dell'operazione immanente in quanto tale (il verbo e l'amore preso come «coattazione» all'oggetto amato). Ciò supposto nel campo puramente filosofico, afferma che nella gloria il Verbo si fa

<sup>33</sup> S. I. DOCKX, O. P., *Fils de Dieu par grâce*, Paris, Desclée, 1948.

<sup>34</sup> *Il Soprannaturale ossia la elevazione e l'ultimo destinato dell'uomo*, per ENRICO BORGIANELLI della Comp. di Gesù, Roma, 1864. Cfr. specialmente parte III, c. IX, p. 20 7-17. — Poichè per molti sarà difficile avere tra le mani il libro, ne trascriviamo alcuni brani particolarmente espressivi della tesi dell'Autore: « Il Beato comprensore apprende e vede Dio *sicuti est*, dunque la similitudine di Dio appreso e veduto dal comprensore deve essere Dio stesso in quanto appreso e veduto, e ciò val quanto è dire, la divina espressione ed immagine di Dio stesso esser dee il termine intrinseco della visione beatifica del comprensore, ossia il Verbo divino sussistente nella natura divina e generato dal Padre » (n. IV). — « In quella guisa che la intellezione ha il suo termine intrinseco nel verbo, il quale si distingue dall'obbietto, che si denomina inteso dall'intelligente; così l'amore (amazione) aver dee il suo intrinseco termine, che vuol distinguersi dall'obbietto, che si denomina amato » (n. VII). — « L'obbietto amato, ossia il termine estrinseco o quasi estrinseco dell'amore nel cittadino celeste, è la Bontà divina, veduta intuitivamente. Acciocchè adunque l'amore in esso abbia la necessaria congruenza e coattazione colla Bontà divina così veduta, fa di mestieri che detto amore (atto vitale ed immanente dello spirito beato) inchiuda tale un movimento ed impulso verso la Bontà divina siccome è in sè, che in virtù d'essa aderisca immediatamente (salva la propria personalità dello spirito amante) e si unifichi coll'istessa Bontà divina. Ma gli è impossibile che alcuna creata entità possa dare alla volontà amante la debita congruenza e proporzione colla Bontà divina siccome è in sè, in ordine alla unificazione dello spirito creato con Dio. Forza è pertanto inferire che il movimento e impulso, che termina l'amore dei cittadini celesti, mercè del quale aderiscono immediatamente al Sommo Bene, non sia nè possa essere altro, salvo che Dio, non in quanto termine estrinseco di detto amore divino, ma in quanto termine intrinseco del medesimo. Or questo intrinseco termine dell'amore divino è l'Amore, spirato dal Padre e dal Figliolo, sussistente nella natura divina; adunque il vital movimento ed impulso immanente verso la Bontà divina, cioè l'Amore spirato dal Padre e dal Figliolo, Persona sussistente nella natura divina, si fa termine intrinseco dell'amore dei beati cittadini; i quali però amano nello Spirito Santo e per lo Spirito Santo la Bontà divina che veggono senza alcun velo » (n. VII). — « Dal fin qui ragionato sulla visione e sull'amore dei beati cittadini del cielo, ci è finalmente dato di giugnere ad una risoluzione almeno parziale del gran problema sul modo onde è lo Spirito Santo specialmente unito all'anima giustificata. Se l'amore del giusto in patria non differisce nella sostanza dall'amore del giusto in via, forza è ammettere, a rispetto dell'amore di carità, il medesimo modo di unione dello Spirito Santo coll'anima giusta, o la consideri in via pellegrina, o cittadina nella beata patria del cielo » (n. IX).

termine immanente della nostra intellesione facendole raggiungere Dio in se stesso; parimenti lo Spirito Santo nella gloria e già in questa terra (poichè la carità è specificamente identica in patria e in via) si fa termine immanente del nostro atto di amare, facendogli raggiungere Dio come è in se stesso. Perciò si può e si deve dire che in patria vedremo Dio nel Verbo e mediante il Verbo, e già in questa vita amiamo Dio nello Spirito Santo e mediante lo Spirito Santo.

È questa esattamente, sia nella sua formulazione teologica che nei suoi presupposti filosofici, la teoria del P. Dockx, salvo un esame più approfondito della questione ed una vasta consultazione di testi di S. Tommaso.

Riguardo alla causa formale della nostra figliolanza adottiva il P. Dockx si pone nella linea del Lessio e del Petavio, pur rivivendone a suo modo il pensiero, come del resto aveva fatto prima di lui Mons. Waffelaert<sup>35</sup>: nè la grazia, nè alcun'altra realtà creata può renderci formalmente « deiformi »: la nostra « deificazione » può derivare soltanto da una comunicazione di Dio stesso a noi. Spiegherà poi che questa comunicazione avviene in quanto Dio o la natura divina si fa *termine immanente* delle nostre operazioni di conoscere ed amare. Ciò implica che la natura divina si unirà a noi *in quanto avente la proprietà nozionale di termine immanente delle operazioni divine* di intellesione ed amore, ossia in quanto sussiste nel Verbo e rispettivamente nello Spirito Santo.

I nostri rapporti con le singole persone vengono così stabiliti: « Il Verbo termina per se stesso la cognizione, sia sperimentale che di visione; lo Spirito Santo l'amore di carità. Il Padre è il termine ultimo al quale queste persone ci conducono, in quanto per le missioni delle due altre persone noi possediamo anche il Padre ».<sup>36</sup> « Lo Spirito Santo che è l'Amore essenziale affetto da una relazione nozionale termina in proprio e non solamente per appropriazione la relazione creata che ha per termine Dio-Amore ».<sup>37</sup>

L'aver affermato che le persone sono termine immanente delle nostre operazioni soprannaturali di cognizione ed amore ha condotto l'autore a distinguere la presenza *personale* del Verbo e dello Spirito Santo nelle rispettive missioni dalla *inabitazione comune* di tutta la Trinità mediante la *grazia santificante*.<sup>38</sup> Cosicché tutta la questione della nostra unione

<sup>35</sup> Cfr. WAFFELAERT, *Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo*, in *Collationes Brugenses*, 1910-1911.

<sup>36</sup> DOCKX, *op. cit.*, p. 114.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 115: « Cette présence personnelle du Verbe et de l'Esprit-Saint dans les missions des personnes n'est pas à confondre avec l'inhabitation de la Trinité dans les âmes justes selon la grâce sanctifiante ».

soprannaturale con Dio si può riassumere in questi termini: « La Trinità tutta intera è presente al termine della carità, ma *secondo lo Spirito Santo*, come è presente tutta intera al termine dell'intelligenza, ma *secondo il Verbo d'amore*; mentre è tutta presente alla grazia *secondo la natura comune* come termine e *secondo l'operazione comune* come principio ». <sup>39</sup>

Lo studio di questa tesi, dei suoi presupposti filosofici tratti dalla psicologia dell'amore, delle affermazioni collaterali che derivano dalla tesi principale o la completano, e dei testi di S. Tommaso su cui si appoggia, ci porterebbe molto lontano. Notiamo soltanto che a prima vista questa tesi è suggestiva. L'espressione classica di S. Tommaso « ut cognitum in cognoscente et amatum in amante » acquista un significato nuovo, pienamente « realistico », in quanto esprimerebbe l'unione reale delle divine persone con le potenze dell'anima nostra come termini immanenti delle nostre operazioni. <sup>40</sup> Per la stessa tesi si avrebbe la piena giustificazione, dal punto di vista dogmatico, delle espressioni, frequenti specialmente nei mistici e non assenti dalla penna dei teologi dogmatici, in cui si dice che lo Spirito Santo è *id quo* amiamo Dio nell'amore di carità. <sup>41</sup>

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>40</sup> « Dieu, ainsi, n'est pas seulement présent « ut cognitum in cognoscente et amatum in amante » entendu comme objet « quod » : *ce que nous connaissons et aimons* ; mais, de plus, comme objet « quo », *ce par quoi nous connaissons* » (p. 98).

<sup>41</sup> « Comme terme hypostatique de la nature, il [Dieu] donne la personnalité et l'être à la nature humaine ; comme terme immanent d'amour il devient *ce par quoi nous aimons* » (p. 72).

L'A. cita in nota, come conferma della sua tesi, due testi di S. Tommaso : uno dalla *Summa contra Gentiles*, l. IV, c. 23 : « Sic Spiritum Sanctum habemus ut cuius ope fruimur » ; l'altro dal *I Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1, c. : « frequenter invenitur quod Spiritus Sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum ». Questi due testi ritornano spesso sotto la penna dell'Autore. A p. 98, nota 1, aggiunge altri due testi : uno *De Caritate*, q. 1, a. 1, ad 1 : « Licet dilectio qua diligimus proximum sit Deus, non tamen excluditur quin praeter hanc dilectionem increatam sit etiam in nobis dilectio creata » ; un altro del *III Sent.*, dist. 34, q. 1, a. 1, ad 5 : « Unde in statu viae Deum per essentiam amamus non autem videmus ».

A nostro modesto parere il contesto di tutti i brani citati non suggerisce il senso inteso dal P. Dockx.

<sup>10</sup> Nella *Summa contra Gentiles* lo Spirito Santo non è presentato come « id per quod » amiamo, ma come principio *efficiente*, insieme col Padre e col Figlio, dell'amore con cui amiamo Dio : « ... manifestum est quod ad Spiritum Sanctum pertinet amor quo Deus nos amat ; similiter etiam amor quo nos Deum amamus ; cum nos Dei *faciat* amatores, ut ex dictis patet. Et quantum ad utrumque Spiritui Sancto competit donari. Ratione quidem amoris quo Deus nos amat [...] Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem



Questa tesi merita quindi di essere studiata a fondo con animo aperto, senza preconcetti, ma anche senza lasciarsi dominare da un primo entusiasmo. Nonostante la coerenza, almeno apparente, di certi suoi corollari, stanno gravi difficoltà contro i suoi presupposti filosofici e teologici.

*Spiritus Sanctus facit in nobis* : unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis patet, et sic eum habemus ut cuius ope fruimur. Et quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio, quod per amorem quem in nobis *causat* in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari [...] Dicitur etiam et a seipso nobis dari, inquantum amorem, secundum quem nos inhabitat, *simul cum Patre et Filio in nobis causat* ». Oltre i termini *facit, causat*, che nel linguaggio di S. Tommaso esprimono di solito la causalità efficiente, la quale del resto nel brano citato è evidente nelle ultime parole, si noti l'indicazione *ut ex dictis patet*, con la quale siamo rinviati al cap. 21 in cui è esposta la dottrina generale che domina tutto lo svolgimento successivo. Ora nel cap. 21 l'Angelico distingue in Dio la causalità efficiente e la causalità esemplare rispetto alle creature : la prima è semplicemente comune a tutte e tre le Persone divine ; l'altra è fondamento di una appropriazione dei singoli effetti all'una o all'altra persona : « *Et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quaedam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum* ». In seguito verranno attribuiti allo Spirito Santo sotto questa stessa formula « *per Spiritum Sanctum* » molti effetti prodotti nelle anime. — In tutto ciò non vi è traccia che S. Tommaso intenda che lo Spirito Santo sia « *ce par quoi nous aimons* ».

2° Nel *I Sent.* le parole citate dal P. Dockx sono date da S. Tommaso come una conseguenza del fatto che la carità deriva come da causa *esemplare* (vedremo in qual senso) dall'amore che è lo Spirito Santo : « *Quae quidem caritas efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus Sanctus : et ideo frequenter invenitur quod Spiritus Sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum, sicut etiam dicitur a Dionysio [...] quod esse divinum est esse omnium rerum, inquantum scilicet ab eo omne esse exemplariter deducitur* ». — In sostanza, dunque, la stessa dottrina della *Summa contra Gentes*.

3° Il terzo testo citato da *De Caritate* ha il perfetto parallelo (cfr. l'obiezione) nella *Summa Theol.*, *II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 23, a. 2, ad 1. La risposta vi è sostanzialmente identica, ma più spiegata, e non permette dubbi sulla sua interpretazione : « *Ad primum ergo dicendum quod ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est et bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitatis quae est Deus, et sapientes sapientia quae est Deus (quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae) ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus ; quod quidam non advertentes, ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi* ». — L'allusione all'opinione di Pietro Lombardo è trasparente.

4° Nel quarto testo dal *III Sent.* S. Tommaso dice semplicemente che l'intelletto umano è legato all'uso di fantasmi e perciò nello stato di via non *vede* Dio ; ma la volontà mediante la carità tende a Dio direttamente in se stesso, non essendo legata all'uso di rappresentazioni sensibili dell'oggetto : « *Ad quintum dicendum quod voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione sua in nobis quantum ad modum suae operationis, sicut intellectus, qui cognoscit accipiendo a phantasmatibus ; unde in statu viae Deum per essentiam amamus ; non autem videmus* ». — È chiaro che S. Tommaso parla dell'essenza divina come dell'oggetto *quod* dell'amore di carità.

Solo un esame approfondito e sereno potrebbe mettere in condizione di giudicarne il valore.<sup>42</sup>

Un altro tentativo di considerare le singole persone divine come *termine* di relazioni distinte della creatura in stato di grazia merita di essere segnalato per l'aspetto nuovo sotto cui presenta tutta la questione. Esso fu fatto nel nobile intento di comprendere il linguaggio dei mistici e nominatamente del Dottore della Chiesa S. Giovanni della Croce, da F. M. CATHERINET.<sup>43</sup>

Sviluppando una teoria già abbozzata dal P. DORSAZ,<sup>44</sup> egli parte dalla considerazione del mistero dell'Incarnazione. Come tutte le opere *ad extra* essa è opera comune della Trinità. Ciò non ostante la natura assunta ha come *termine* unicamente la Persona del Verbo. Però mediante la persona del Verbo entra a partecipare della vita trinitaria: col Verbo avrà un rapporto di figliolanza verso il Padre; col Padre e col Verbo parteciperà alla spirazione dello Spirito Santo.

Per essere fatta degna di appartenere al Verbo ha ricevuto la grazia santificante e l'ha ricevuta come grazia di Figlio. L'anima di Cristo

<sup>42</sup> I Salmanticesi, trattando della processione dello Spirito Santo fanno una profonda analisi della psicologia dell'amore. Tutti i presupposti filosofici a cui si appoggia il P. Dockx vi si ritrovano. Anzi, come egli stesso lo nota (p. 71 e p. 83), arrivano a concedere una certa probabilità alla tesi che egli sostiene; ma non l'accettano per una ragione che sviluppano più a lungo nel tr. *De Caritate*, disp. IV, n. 19-20, cioè perchè il termine immanente dell'amore è precisamente il *pondus*, l'inclinazione, mediante la quale la volontà tende all'oggetto. Ora, dicono i Salmanticesi, non si vede come una tale inclinazione possa non essere un *prodotto* immanente della stessa volontà. La ragione fondamentale della disparità tra ciò che avviene nella cognizione e ciò che avviene nell'amore è indicata concisamente nel *De Trinitate*, disp. III, n. 22: « Intellectus fertur in res prout sunt ad intra; voluntas vero ad easdem prout sunt ad extra ». (In qual modo l'oggetto si fa presente internamente all'operazione dell'intelletto e della volontà cfr. *ibid.*, n. 13). — Non pare quindi che la risposta che dà il P. Dockx all'atteggiamento dei Salmanticesi (p. 83 s.) risulti efficace. I Salmanticesi non confondono l'inclinazione verso l'oggetto che è il *termine* immanente dell'amore e l'inclinazione che è l'atto stesso dell'amare (*l'amazione*, diceva il P. Borgianelli; v. sopra, nota 34). Hanno parlato con troppa precisione della loro distinzione (*De Trin.*, disp. III, n. 12-13), perchè improvvisamente se ne dimentichino. Quello che non vogliono che si confonda è la diversa posizione del verbo mentale e del termine immanente dell'amore rispetto ai rispettivi atti di conoscere e amare. Ed è forse sulla eccessiva equiparazione di questi due termini immanenti che si affaccia il primo dubbio a proposito della tesi del P. Dockx, sebbene lui stesso non abbia mancato di affermare la differenza delle loro funzioni (cfr. p. 82).

<sup>43</sup> La prima e forse anche la più concisa esposizione della teoria si trova in *L'Ami du Clergé*, 49 (1932), p. 294-300. L'Autore è tornato in seguito sulla sua tesi, sia per seguirne le ripercussioni nel campo della critica, sia per applicarla alla vita spirituale (cfr. *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, in *La Vie Spirituelle*, 39 [avril-juin 1934], p. 113-28).

<sup>44</sup> A. DORSAZ, *Notre parenté avec les Personnes divines*, Paris, 1921.

« est déifiée et habilitée ainsi à être l'âme d'une Personne qui est le Fils [...] elle est donc rendue conforme à la nature divine en tant que celle-ci est possédée par le Fils », <sup>45</sup> A cagione di una tale grazia il Padre estende all'anima umana di Cristo il suo amore paterno verso la persona del Verbo, e il Verbo, anche attraverso la sua natura umana, si rivolge al Padre con amore di Figlio, facendo partecipare la natura umana in modo reale alla spirazione di quell'Amore con cui il Padre e il Figlio si amano a vicenda.

Ora, la nostra grazia è un prolungamento della grazia stessa di Cristo, di cui formiamo il corpo mistico. Essa avrà quindi le caratteristiche della sua grazia. Perciò « noi che siamo strettamente uniti al Figlio, siamo per una specie di prolungamento l'oggetto dell'amore del Padre verso il suo Figlio; e siamo ugualmente tutti penetrati dell'amore con cui il Figlio ama il Padre. Ed è così che in modo reale, benchè analogico, noi partecipiamo nel Figlio al movimento d'amore verso il Padre, mediante il quale il Figlio concorre a produrre lo Spirito Santo ». <sup>46</sup>

Questa teoria s'inquadra bene nella concezione *crisocentrica* della vita soprannaturale del cristiano, messa in rilievo dalla spiritualità moderna. Perciò, dopo un primo periodo di silenzio, intorno ad essa si son levate numerose voci di consenso. Ma la maggior parte dei teologi ha continuato a cercare altrove la spiegazione dei nostri rapporti trinitari. E non si è mancato di far notare le intemperanze di linguaggio e le molto discutibili posizioni teologiche che formano la base della teoria. <sup>47</sup>

Riassumendo questo spigolare tra i vari tentativi moderni di penetrare in quanto è possibile nel mistero dell'unione speciale dell'anima giusta con Dio nell'ordine della grazia, ci si parano innanzi le seguenti tendenze :

Una raggruppata le teorie che partono dalla considerazione di Dio come *principio* della grazia. All'infuori della corrente tradizionale e largamente dominante ancor oggi, che considera la produzione della grazia come effetto della causalità *efficiente* divina, gli Autori che si ispirano al Petavio, anche senza seguirlo in tutto, la fanno produrre mediante un tipo di causalità che viene espresso o sotto la metafora

<sup>45</sup> *L'Ami du Clergé*, p. 297a.

<sup>46</sup> *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, in *La Vie Spirituelle*, tom. cit., p. 125.

<sup>47</sup> P. GALTIER, *La Religion du Fils*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 60 (1938), p. 364-67.

del sigillo che si imprime sulla cera o sotto la terminologia propria ma imprecisa di causalità « *quodammodo formalis* ». In seno a questa tendenza, per quanto riguarda la questione di cui ci occupiamo, si incontrano la tesi che attribuisce una funzione speciale e propria allo Spirito Santo (Petavio), quella che ne attribuisce una a ciascuna persona divina (Scheeben, e possiamo classificare qui De Régnon, sebbene quanto al tipo di causalità egli sembri rimanere fedele alla causalità efficiente), e quella che nega funzioni proprie e distinte a tutte e tre le persone ed insiste sull'unità dell'azione comune (Galtier).

L'altra tendenza raggruppa le teorie che affermano posizioni speciali di una o più persone divine in quanto *termini* della relazione di unione dell'anima con Dio. Ci siamo soffermati soltanto sulla tesi del P. Dockx e su quella del Catherinet, perchè l'una e l'altra ci son sembrate rappresentare i più notevoli punti di arrivo delle ricerche in questa direzione.

In tutto questo agitarsi di opinioni diverse nessun teologo mette in dubbio che nella linea della causalità *efficiente* la produzione della grazia, come qualsiasi opera *ad extra*, è opera comune di tutta la Trinità. Anzi questo principio è di solito espressamente ricordato da tutti.

Un brano dell'Enciclica *Mystici Corporis* rispecchia lo stato attuale della questione e mostra qual'è l'atteggiamento del Magistero Ecclesiastico di fronte al pullulare delle opinioni in questa materia: un atteggiamento di approvazione e di stimolo alla ricerca, subordinata però alla dovuta sottomissione verso la Chiesa ed al rispetto di alcuni punti fermi:

« Certo, non ignoriamo che nel comprendere e nello spiegare questa dottrina riguardante la nostra unione col Divin Redentore e, in modo particolare, l'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime, vi sono dei velami che l'avvolgono come caligine, a causa della debolezza della nostra mente. Ma sappiamo anche che dalla retta ed assidua indagine di questa materia, dal conflitto delle varie opinioni, dal concorso delle diverse teorie, purchè nella investigazione siamo diretti dall'amore della verità e dal debito ossequio verso la Chiesa, scaturiscono e prorompono fuori preziosi lumi, per mezzo dei quali si fa un vero profitto negli studi sacri in tale genere. Non biasimiamo quindi coloro che intraprendono diverse vie e metodi per trattare ed illustrare con ogni sforzo l'altissimo mistero di questa nostra unione con Cristo. Però tutti abbiano per certa ed indiscussa, se non vogliono allontanarsi dalla genuina dottrina e dal retto insegnamento della Chiesa, la seguente norma: respingere cioè, in questa mistica unione, ogni modo col quale i fedeli, per qualsiasi

ragione, sorpassino talmente l'ordine delle creature ed invadano erroneamente il campo divino, che anche un solo attributo di Dio eterno possa predicarsi di loro come proprio. E inoltre fermamente e con ogni certezza ritengano che in queste cose tutto è comune alla Santissima Trinità, in quanto tutto riguarda Dio quale suprema causa efficiente»,<sup>48</sup>

Le ultime parole hanno dato luogo ad una interpretazione che non ci sembra conforme nè al testo ufficiale latino, nè al contesto di tutto il brano. Si è voluto far dire all'Enciclica press'a poco questo: in queste cose che riguardano l'inabitazione tutto è comune alla SS. Trinità, *perché* tutto riguarda Dio come suprema causa efficiente. Si potrebbe subito obiettare: Dio può esser considerato anche sotto altri aspetti; ed allora da quella interpretazione si avrebbe che una proposizione causale fondata su una considerazione particolare dovrebbe giustificare un enunciato assoluto ed universale: l'inabitazione sarebbe comune assolutamente *perché* lo è sotto un aspetto particolare. Evidentemente l'illazione non corre.

Il testo ufficiale latino è più chiaro: «Ac praeterea certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Santissimae Trinitati communia, *quatenus* eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant». Una versione letterale potrebb'esser questa: «Inoltre ritengano fermamente come certissimo che in queste cose tutto dev'esser giudicato comune alla Santissima Trinità, *inquanto* queste cose considerino Dio come suprema causa efficiente». In questo modo è lasciato aperto il campo per altre considerazioni e per altre eventuali soluzioni.

Ciò è perfettamente coerente con tutto il brano, nel quale sono approvati ed incoraggiati «coloro che intraprendono diverse vie e metodi» per illustrare questo mistero. Se non si vuol supporre che questo incoraggiamento è dato soltanto in astratto e senza riferimento allo stato concreto della controversia moderna, bisogna dire che esso approvi gli sforzi di determinare i rapporti dell'anima giusta con Dio, considerato sotto aspetti diversi da quello di suprema causa efficiente.

---

<sup>48</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943), fasc. 7 (Appendix), p. 35.

## II

## ALLA RADICE DEL PROBLEMA

Il problema è determinato dal modo stesso in cui la rivelazione, sia scritta che orale, ci ha parlato delle tre divine Persone.

Sorvoliamo su ciò che nei Vangeli è detto delle relazioni tra il Padre e il Figlio, perchè in esse una nuova difficoltà verrebbe spesso a rendere più complessa la questione, trattandosi spesso del Figlio di Dio in quanto operante nella assunta natura umana.

La rivelazione dello Spirito Santo è fatta fin dal principio con l'attribuzione in proprio di azioni specialmente rivolte alla santificazione delle anime. Lo Spirito Santo che sopravviene in Maria, che discende su Gesù in occasione del suo battesimo, che renderà particolarmente efficace il futuro battesimo che verrà amministrato da Gesù o in suo nome, che riempie di sè i santi personaggi che appaiono nella scena della narrazione evangelica, che parlerà per bocca dei martiri davanti ai tribunali dei persecutori, doveva presentarsi alla mente dei discepoli di Gesù come Colui al quale appartengono in proprio tutte queste azioni più o meno omogenee.

Ma ciò che dovè colpire maggiormente l'attenzione degli Apostoli e della Chiesa primitiva furono le parole con cui Gesù promise di inviare lo Spirito Santo. Egli doveva sottrarre ai suoi la sua presenza sensibile; ma non li avrebbe lasciati soli: salito al Padre avrebbe pregato per loro e insieme col Padre avrebbe inviato loro *un altro* Consolatore, Spirito di verità, il quale avrebbe completato la loro istruzione, rivelando loro quelle verità che per il momento non erano ancora in grado di conoscere. L'azione di questo *altro* Consolatore era di tanta importanza, che Gesù non esita a dire che era utile per loro che fosse loro sottratta la sua presenza visibile, senza di che la venuta dello Spirito Santo non si sarebbe potuta verificare.<sup>49</sup>

Noi che non abbiamo avuto la fortuna di vivere per tre anni a contatto continuo con Gesù, osservando le sue opere, specialmente la sua preghiera, ascoltando i suoi insegnamenti, specchiandoci nella profondità e limpidezza dei suoi occhi da cui si irradiava la sua divinità nascosta, non potremo mai renderci conto del vuoto lasciato da lui in

<sup>49</sup> *Io.*, c. XIV-XVI, *passim*.

mezzo ai suoi discepoli. Perciò non riusciremo neppure a renderci pienamente conto della impressione che gli Apostoli dovettero avere dalle parole di Gesù sulla grandezza e sul compito di questo misterioso Consolatore promesso. Tanto più che anche dopo la sua risurrezione Gesù continuò a ripetere la sua promessa fino al momento della sua ascensione, aggiungendo anzi al compito dello Spirito di verità anche quello di riempire i suoi Apostoli di quella forza di cui avrebbero avuto bisogno per iniziare la loro missione, a partire da Gerusalemme e poi per la Giudea, la Samaria, fino ai confini della terra.<sup>50</sup>

Quando dunque la promessa fu adempiuta e lo Spirito Santo discese con segni particolari di solennità sui discepoli raccolti nel Cenacolo intorno alla Madre di Gesù, dovette rafforzarsi ancor più in loro l'idea che questo *altro* Consolatore, ormai ospite delle loro anime, era il principio alimentatore di tutta la loro attività. Ed infatti la Chiesa primitiva, come ci è presentata dagli Atti, vive nella certezza che tutto ciò che in essa si fa per l'affermazione e l'estensione del regno di Dio, ha come invisibile ispiratore e valorizzatore questo misterioso Paraclito inviato dal Padre e da Gesù alla Chiesa ed ai singoli battezzati.

E quando negli scritti apostolici, specialmente nelle lettere di S. Paolo, si porta l'attenzione maggiormente alla santificazione interna delle singole anime, il principio di tale santificazione è ancora lo Spirito Santo. A lui è attribuito tutto ciò che si riferisce alla santità con una costanza ed una varietà di espressioni, che è indizio di una idea ben precisa e fortemente radicata. La stessa inabitazione di Dio nei battezzati, per cui non soltanto le anime, ma anche i corpi son detti tempio di Dio, ha speciali rapporti con lo Spirito Santo.<sup>51</sup>

Accanto a questa idea così marcata e diffusa nella predicazione apostolica circa l'azione dello Spirito Santo nella vita delle anime, troviamo un modo costante di parlare delle tre divine Persone che a prima vista dà l'impressione che ad esse competano non solo diversi rapporti interni tra loro, ma anche un modo diverso di concorrere alle azioni circa le cose create.

Questo modo di parlare delle divine Persone doveva servire ad affermare con vigore la loro distinzione reale in seno alla natura divina. La rivelazione cristiana si presentava come un sostanziale completamento della conoscenza di Dio. L'Antico Testamento aveva fortemente insistito sulla unità della sua natura. Una reale molteplicità in seno a questo

<sup>50</sup> *Act.*, I, 8.

<sup>51</sup> « Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? » (*I Cor.*, III, 16; cfr. VI, 19; *II Cor.*, VI, 16).

unico Dio è appena oscuramente accennata, più per preparare la rivelazione futura che per manifestare ai contemporanei il mistero. Tutta la rivelazione prima della venuta di Cristo è impregnata di monoteismo.

Ora si trattava di passare all'affermazione che la divinità appartiene a tre Persone realmente distinte tra loro, le quali però non la moltiplicano, così da dover parlare di tre dii. La via seguita sia da Cristo che dagli Apostoli per aprire alla fede questo nuovo orizzonte è stata quella di rivelare le singole divine Persone in modo concreto, attribuendo loro azioni *divine*, per affermarne la divinità; attribuendo azioni *distinte*, per affermarne la distinzione reale.

Il problema della conciliazione tra unità e trinità di Dio in quel primo periodo della vita della Chiesa non era sentito come lo sarà più tardi. Il pensiero cristiano in quel primo periodo non è a carattere speculativo. I due più grandi speculativi della Chiesa apostolica, Paolo e Giovanni, partono dalla considerazione di ciò che è accaduto o sta accadendo in concreto sotto i loro occhi, ed alla stessa realtà concreta dei fatti ritornano per avvalorare le loro speculazioni. Il Cristo della teologia di S. Paolo è bensì « lo splendore della gloria (di Dio) e la figura della sua sostanza », <sup>52</sup> ma è anche Colui che si è abbassato fino ad assumere la forma e la natura di servo, è nato da donna, si è assoggettato alla legge, ha ubbidito fino alla morte di Croce, e poi è stato da Dio esaltato. <sup>53</sup> Parimenti il Cristo della teologia di S. Giovanni è bensì il Verbo eterno che è in Dio ed è Dio; ma è anche Colui che si è fatto carne ed ha abitato tra noi, <sup>54</sup> e lo abbiamo potuto vedere ed ascoltare la sua parola; cosicchè chi dissolve Gesù, non è da Dio. <sup>55</sup>

La rivelazione cristiana non è una speculazione, ma un fatto: è l'avvento del Figlio di Dio tra noi. Un Maestro quale è Lui non dovrà corrugare la fronte, aggrottare le sopracciglia ed assumere atteggiamento da ispirato per insegnare i misteri della vita intima di Dio, ma ci parlerà con semplicità di ciò che egli conosce per scienza diretta: « *Quod vidimus testamur* ». <sup>56</sup>

Così il mistero di una distinzione reale in seno all'unico Dio, che apriva un orizzonte assolutamente insospettato alle menti educate nel monoteismo dalla rivelazione mosaica, Gesù lo insegna con il solo suo apparire tra noi come l'Inviato del Padre, mentre manifesta la sua divi-

<sup>52</sup> *Hebr.*, I, 3.

<sup>53</sup> *Philip.*, II, 6-11.

<sup>54</sup> *Io.*, I, I, 14, 18.

<sup>55</sup> *I Io.*, IV, 2-3.

<sup>56</sup> *Io.*, III, 11.



nità più con le opere che con le parole : « *Coepit facere et docere* ». <sup>57</sup> E quando si trattò di manifestare la terza Persona della SS.ma Trinità, non si inabissò in speculazioni profonde e per noi incomprensibili sulle Processioni divine, ma con tutta semplicità promise che avrebbe inviato un *altro* Consolatore, procedente dal Padre e insieme attingente da Gesù stesso la verità che avrebbe annunziato agli Apostoli.

Così e non altrimenti è stato rivelato all'umanità il mistero altissimo, inaccessibile, della Trinità di Dio : Il Padre che sta nei Cieli e al quale è rivolta tutta la religiosità dell'anima umana di Gesù stesso ; il Figlio operante tra noi mediante l'umanità assunta da una Persona preesistente ed *inviata* tra noi ; lo Spirito Santo che, dopo la scomparsa della presenza visibile di Gesù, sarà inviato dal Padre e da Gesù stesso a completare negli Apostoli e nella Chiesa nascente l'opera della trasformazione e santificazione delle anime. Tre Persone alle quali sono attribuite dignità e funzioni *distinte* ma ugualmente *divine*.

In tal modo l'umanità veniva posta in possesso di una verità misteriosa, senza che vi fosse pericolo che una speculazione prematura su una verità astratta mal compresa aprisse fin dal principio la via ad errori sostanziali.

E i pericoli non mancavano proprio nel tempo in cui avveniva la rivelazione cristiana e la sua prima apparizione sulla scena del mondo greco-romano. Se i primi propagatori del Vangelo fossero stati portatori di una verità astratta, forse la loro predicazione non avrebbe retto senza un miracolo all'urto delle correnti di pensiero filosofico e religioso che nei territori dell'impero si incrociavano. Ben presto sarebbe avvenuto ciò che suppongono di fatto avvenuto certe scuole razionalistiche moderne ispirate alla storia delle religioni : si sarebbe prodotto inevitabilmente un fenomeno di osmosi tra la predicazione cristiana e quelle correnti di pensiero filosofico e religioso, come in realtà si era verificato in quelle stesse correnti tra loro. Esempi di questo genere non mancavano neppure in seno all'ebraismo della diaspora : tipico quello di Filone. Anzi, nonostante il carattere concreto della rivelazione cristiana, qualche tentativo di questo genere si verificò anche in seno alla primitiva comunità cristiana ; e S. Paolo e S. Giovanni dovettero occuparsi di tali movimenti a carattere tra il razionalistico e il misteriosofico. Ma il loro compito, che sarebbe stato arduo qualora la rivelazione cristiana avesse avuto fin dal principio un carattere prevalentemente speculativo, diveniva relativamente facile, perchè potevano in ogni momento vagliare

<sup>57</sup> *Act.*, I, 1.

le grossolane seppur pretenziose elucubrazioni di quei razionalisti in erba alla luce delle verità fortemente determinate dalla concretezza della rivelazione.

Da queste constatazioni siamo indotti a ritenere che la via scelta da Dio per rivelare agli uomini il mistero della sua vita intima risponde ad un piano molto trasparente della soave Provvidenza di Dio.

In tal modo però fu fissato per sempre il linguaggio della fede circa la posizione delle divine Persone rispetto alle cose create. Il linguaggio dei fedeli, dei Padri, dei Dottori, dello stesso Magistero della Chiesa anche nei documenti solenni e nei simboli, rimase concreto, come lo era stata la primitiva rivelazione: anche quando la speculazione analitica ed astrattiva si fu affermata e raggiunse il rigore di precise formulazioni di concetti e di principi.

Ma fu appunto il processo analitico a far sorgere un problema che la primitiva fede cristiana non si era posto: l'attribuzione di attività distinte alle singole Persone esprime proprietà personali di ciascuna o è *soltanto* un espediente della Provvidenza di Dio per affermare col massimo rilievo la distinzione personale delle divine Persone?

### III

## IL PROBLEMA NELL'ETÀ PATRISTICA

Al sorgere di questo problema si giunse secondo la legge della progressività che regola lo sviluppo del pensiero umano.

Il compito principale della primitiva generazione cristiana fu quello di ricevere con fedeltà l'insegnamento degli Apostoli e trasmetterlo integralmente alle generazioni future. Si trattava di stabilire bene il contatto tra la fase *costitutiva* del deposito della rivelazione, che si sarebbe conclusa con la morte dell'ultimo Apostolo, e la fase di *trasmissione*, vitale indubbiamente, di tale deposito. In tale periodo grossi problemi speculativi non si ponevano, nè sarebbe stato opportuno che si ponessero.

Passata però questa prima fase e dopo che i cristiani si furono assuefatti per dura esperienza al pensiero che le persecuzioni sarebbero state più o meno permanenti ed era perciò quasi inutile tentare di arginarle con scritti apologetici, il pensiero cristiano si rivolse con intenti più direttamente speculativi a quelle verità che le generazioni passate ave-

vano chiaramente affermato e difeso nella loro semplice espressione specialmente contro le fantasie gnostiche.

Già un primo tentativo di indagine speculativa era stato fatto dagli Apologisti, specialmente a proposito della generazione eterna del Verbo. Ma, oltre le notevoli inesattezze in cui caddero, il loro scopo rientrava in quello generale degli scritti apologetici: far conoscere ai filosofi pagani il contenuto della tanto calunniata e disprezzata fede cristiana.

A partire però dagli ultimi decenni del secolo II troviamo in atto una grossa controversia, suscitata da un movimento che fu subito qualificato come eretico e che viene sotto il nome generico di *modalismo*. Era sorto il primo problema propriamente trinitario: come conciliare la trinità con l'unità di Dio. La soluzione proposta dai modalisti consistè nell'attribuire alla stessa persona quelle funzioni o attività che la S. Scrittura aveva distribuite tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Si distruggeva così il piano seguito dalla divina Provvidenza nel rivelare il mistero della SS.ma Trinità, e, poichè mancava ancora la precisazione dei concetti astratti di natura e di persona, si credette di dover concludere che essendo unico il Dio operante in tutte quelle attività, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non erano che lo stesso Dio *considerato* come Creatore, come Redentore e come Santificatore, o che *diviene* queste tre cose in stadi successivi.

Nella reazione ortodossa, che non si fece attendere, non fu facile conservare il giusto mezzo. A parte il fatto che i tre più grandi oppositori del modalismo, Tertulliano, Ippolito e Novaziano, si trovarono ad un certo momento per motivi diversi fuori della Chiesa, il problema, affrontato in pieno e mal risolto dai modalisti, della conciliazione tra unità e trinità di Dio esige una preparazione speculativa che mancava ancora in quel tempo. Perciò non fa meraviglia che i difensori dell'ortodossia non siano riusciti ad evitare l'opposto eccesso di una tale gerarchia tra le Persone divine che si risolveva in una specie di subordinazione tra di loro. La loro fede sostanzialmente rimase integra; ma le innegabili imperfezioni ed inesattezze di linguaggio testimoniano la difficoltà del problema e la mancanza di precisione di idee.

Continuava dunque a sussistere il problema di inserire tra l'unità e la trinità di Dio l'attribuzione di attività distinte alle singole Persone divine. Questo problema diventerà più acuto quando il subordinazionismo almeno verbale del secolo II e III sarà accentuato e sostanzialmente trasformato dagli Ariani fino all'affermazione che il Verbo è una creatura del Padre, suscitando nei difensori della fede l'affermazione vigorosa e diretta della loro consustanzialità. Se la lotta contro il moda-

lismo aveva condotto all'accentuazione della distinzione tra le Persone divine così che si era dovuto rimproverare ad alcuni una specie di *di-teismo* o *triteismo*, la lotta contro l'arianesimo e il macedonianismo diede occasione ai difensori della fede di affermare direttamente e con vigore la consustanzialità, non solo specifica ma numerica, del Verbo e dello Spirito Santo col Padre.

Tener presente l'evoluzione che si è prodotta a quest'epoca, sia per naturale maturazione dei concetti messi antecedentemente in rilievo in quel moto pendolare che si nota nella controversia antimodalista, sia specialmente sotto la spinta della controversia antiariana, è di capitale importanza per comprendere il vero valore di molte affermazioni dei Padri e certi loro atteggiamenti dialettici.

Quello che era in causa non erano i rapporti delle singole Persone tra loro nelle azioni *ad extra*. Era in discussione direttamente la divinità del Verbo e subordinatamente quella dello Spirito Santo. Per mettere a tacere gli Ariani e i Macedoniani bisognava mostrare che il Verbo e lo Spirito Santo hanno attribuzioni veramente divine.

La via scelta dai difensori della fede non fu quella della speculazione nella quale si erano smarriti gli Ariani, ma quella scelta già dalla divina Provvidenza nella rivelazione del mistero: il Verbo e lo Spirito Santo hanno *attribuzioni divine*,<sup>58</sup> ossia nomi ed epiteti esprimenti consorzio nella divinità, ed *operazioni divine*.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> « Saint Athanase dirigea la polémique orthodoxe, et servit de guide à tous les docteurs qui vinrent après lui. Il employa successivement contre les ariens et contre les pneumatomaques une méthode très simple et très concluante. Contre les ariens d'abord, il montra par l'Écriture que le Fils possède tous les caractères de Dieu, et que, par conséquent, il est consubstantiel à Dieu le Père. Contre les ennemis du Saint-Esprit, notre Docteur employa exactement le même procédé [...] Inutile de déclarer que cette voie dogmatique, si droite et si simple, a été suivie par tous les Pères qui ont combattu pour le Fils et pour le Saint-Esprit ». (DE RÉGNON, *op. cit.*, Étude XIV, ch. III, § 3; vol. III, P. 74).

<sup>59</sup> « Unde igitur probaturi sumus Spiritus dignitatem intellectum omnem superantem, si Patris et Filii communio visa est istis (pneumatomachis) minime sufficiens ad id testificandum? Sane possumus et ad ea quae *nominibus* significantur respicientes, et ad *operationum* eius magnitudinem, et ad *beneficia* quae in nos, imo in omnem creaturam confert, pro modulo nostro naturae illius sublimitatem et potentiam incomprehensibilem percipere. Spiritus vocatus est, ut est illud: *Spiritus Deus*, et *Spiritus vultus nostri*, *Christus Dominus*. Sanctus dicitur, quemadmodum sanctus Pater et sanctus Filius. Creaturae siquidem inducta est aliunde sanctimonia; Spiritui vero sanctitas completiva est naturae. Ideoque non sanctificatur, sed sanctificat. Bonus item dicitur, sicut Pater bonus est et sicut bonus est is qui ex bono natus est. Rectus vocatur, ut rectus Dominus Deus, eo quod per se sit ipsa veritas et ipsa iustitia, nec in hanc, nec in illam partem se vertens aut flectens, propter naturae immu-

La S. Scrittura, a proposito di operazioni delle Persone divine, forniva una doppia serie di testi : quelli in cui due o tre Persone appaiono associate nella stessa azione divina : associazione espressa frequentemente mediante formule riducibili a quella famosa *ἐκ, διὰ, ἐν, ex, per, in* ; e quelli nei quali, parlandosi delle singole persone, si attribuiscono loro azioni divine. Dai primi testi argomentavano così : se una è l'azione del Padre e del Verbo, o delle tre Persone, una sarà anche la loro natura, poichè la natura è il principio fondamentale delle operazioni. Dagli altri testi concludevano direttamente per ciascuna Persona : se ha operazioni divine, ha la natura divina.

Se dunque troviamo in questo tempo messa in rilievo la partecipazione delle Persone divine alla stessa azione mediante la formula *ex, per, in* o simili, non ci verrà in mente di supporre in questi Padri una forma qualsiasi di subordinazianismo ; perchè precisamente combattevano contro gli Ariani per difendere la consustanzialità delle Persone divine.

Parimenti se troviamo messa in rilievo nei modi più diversi e più espressivi l'azione dello Spirito Santo nella santificazione delle anime e la sua inabitazione nei giusti, non è lecito concluderne che in tali affermazioni si vuole attribuire *in proprio* allo Spirito Santo tale azione. Questa intenzione è del tutto estranea alle preoccupazioni da cui i Padri di quest'epoca sono mossi. Per loro quel che conta è dimostrare la divinità dello Spirito Santo. A ciò basta sapere che lo Spirito Santo è realmente principio di santificazione e di deificazione. L'argomento corre ugualmente, sia che questa azione santificatrice appartenga come proprietà personale allo Spirito Santo, sia che venga esercitata in comune con le altre Persone. « Se lo Spirito Santo, dice S. Atanasio,<sup>60</sup> fosse una cosa creata, in lui non avremmo nessuna comunicazione di Dio... Se invece per la comunicazione dello Spirito diveniamo partecipi della natura divina, nessuno fuorchè un demente dirà che lo Spirito sia di natura creata e non di quella di Dio ». « Lo Spirito Santo, poichè è in molti, non ha una natura circoscritta ».<sup>61</sup>

tabilitatem. Paracletus nuncupatur velut Unigenitus ; sicut ipse ait : *Ego rogabo Patrem et dabit vobis alium Paracletum*. Hoc pacto communia sunt nomina Patri, Filio et Spiritui Sancto, qui has appellationes *ex naturae consortio habet* ». (S. BASILIUS, *De Spiritu Sancto*, XIX, 48 ; PG, 32, 155).

<sup>60</sup> *I Epist. ad Serapionem*, 24 ; PG, 26, 586. Cfr. CYRILLUS ALEX., *In Io.*, I, 9 ; PG, 73, 158 ; IX (14, 17) ; PG, 74, 258 ; X ; col. 291.

<sup>61</sup> DIDYMUS ALEX., *De Spiritu Sancto*, 6 ; PG, 39, 1037 : « Ipse vero Spiritus Sanctus, si unus de creaturis esset, saltem circumscriptam haberet substantiam, sicut universa quae facta sunt. Nam etsi non circumscribantur loco et finibus invisibiles creaturae, tamen proprietate substantiae finiuntur. Spiritus autem Sanctus, cum in pluribus sit, non habet substantiam circumscriptam ».

Allo stesso modo lo stesso S. Atanasio, poco dopo il testo citato, ragiona fondandosi su un altro attributo dello Spirito Santo, espressamente riconosciuto anche al Verbo: « Se dunque lo Spirito riempie tutto e nel Verbo è presente in mezzo a tutto, e se al contrario in questo gli Angeli gli sono inferiori e si trovano soltanto là dove sono inviati, non vi è dubbio che lo Spirito Santo non è nè una cosa creata nè un Angelo, come voi osate sostenere, ma si deve ritenere certamente superiore alla natura degli Angeli ». <sup>62</sup>

Con un parallelismo imposto dalla identità della conclusione da dimostrare, troviamo un simile modo di argomentare per provare la divinità del Verbo: « Poichè è per mezzo del Figlio che il Padre ci deifica e vivifica, in lui infatti tutte le cose sono deificate e vivificate, non è di altra sostanza dal Padre, ma consustanziale. Partecipando infatti del Figlio, diveniamo partecipi del Padre, perchè è il Verbo del Padre ». <sup>63</sup>

L'attribuzione *in proprio* di un'azione *ad extra* ad una Persona non solo non rientra nelle intenzioni dei Padri di quest'epoca, ma sarebbe stata controproducente per il loro ragionamento che doveva concludere in ultima analisi alla consustanzialità delle Persone entro l'unica natura divina. Perciò affiora qua e là spontaneamente l'avvertenza: ciò che in queste cose è attribuito ad una Persona, è comune a tutte. S. Giovanni Crisostomo ne formula concisamente il principio a proposito della inabitazione nei giusti: « Dove è presente una Persona della Trinità è presente tutta la Trinità ». <sup>64</sup>

E, sempre a proposito della inabitazione di Dio nei giusti, è importante notare che, sebbene più frequentemente i Padri si servano di quel principio per concludere la presenza delle altre due Persone dalla presenza dello Spirito Santo, non mancano però casi nei quali la presenza dello Spirito Santo è conclusa, per quello stesso principio, dalla presenza del Padre, la cui inabitazione insieme col Figlio è direttamente attestata dal Vangelo di S. Giovanni. <sup>65</sup>

<sup>62</sup> ATHANASIUS, *I Epist. ad Sevap.*, 26; PG, 26, 592.

<sup>63</sup> ATHANASIUS, *De Synodis*, 51; PG, 26, 784; cfr.: *ibid.*, 53, col. 788; *Cont. Arian.*, I, 9, col. 29; *De decretis Nic. Syn.*, 24; PG, 25, 460.

<sup>64</sup> *In Epist. ad Rom.*, Hom. XIII, 8; PG, 60, 819.

<sup>65</sup> « Creatura non potest substantialiter ita participari ab anima rationali, ut illa in hac habitet: solius enim Dei est sic participari. At vero Spiritus Sanctus substantialiter participabilis est, sicut Pater et Filius, ut in primo sermone dictum est. Nam simulac Pater inhabitat in iis qui sunt digni, quid est necesse nisi per unitatem divinae naturae et plenitudinem in nos congrediantur et concurrant Filius et Spiritus Sanctus? Sane nemo unquam vellet dicere multitudinem quodammodo deorum habitare in nobis, sed unum in unitate divinitatis existere tres personas ». (DIDYMUS ALEX., *De Trinitate*, lib. II, c. VI, n. 7;

Per quanto riguarda l'azione santificatrice, la sua appartenenza a tutte e tre le Persone divine rientra nel principio generale che proprio in questo tempo vien messo particolarmente in luce, e che troveremo svolto e sistematicamente applicato da S. Agostino: in Dio *tutte* le opere *ad extra* sono indivisibilmente comuni a tutte e tre le Persone della SS.ma Trinità.<sup>66</sup>

Il prevalere dell'interesse polemico determinato dalla controversia antiariana è forse la ragione per cui in questo periodo non venne affrontato in pieno il problema, ormai logicamente maturo, di spiegare perchè e in base a quale criterio certi appellativi e certe azioni, sebbene siano comuni a tutte e tre le Persone, vengono attribuiti di preferenza a qualcuna di esse. La lettura degli scritti dei Padri che più si riferiscono a questa questione dà la sensazione di un fiore che è lì lì per sbocciare, ma stenta a farlo.

Tra i Padri Greci un passo in questo senso è fatto da coloro che stabiliscono una specie di gerarchia tra i vari appellativi, *κλήσεις*, delle Persone divine, usati non soltanto dalla tradizione ma anche dalle S. Scritture. Il P. De Régnon<sup>67</sup> raccoglie alcuni testi di S. Gregorio Nazianzeno, Origene, S. Atanasio, S. Basilio, S. Gregorio Nisseno, S. Giovanni Damasceno. Tutti concordano sostanzialmente nel dire che la varietà degli appellativi serve a far conoscere vari aspetti delle Persone nominate. S. Gregorio Nazianzeno sembra accennare direttamente ad una loro classificazione, in quanto sembra distinguere abbastanza chiaramente i nomi propri delle Divine Persone, cioè Padre Figlio e Spirito Santo, e gli appellativi diversi con cui si sogliono designare. Dico «sembra distinguere», perchè entrando a parlare degli appellativi del Figlio,

PG, 39, 530). — «An forte putabitur mansionem in dilectore suo facientibus Patre et Filio exclusus esse ab hac mansione Spiritus Sanctus?» (S. AUGUSTINUS, *De Trin.*, lib. I, c. IX, n. 19; PL, 42, 833).

<sup>66</sup> «Omnis operatio divinitus ad creaturam perveniens, et secundum varios conceptus nominata, ex Patre oritur et per Filium progreditur et in Spiritu Sancto perficitur. In multitudinem operantium nomen operationis non dividitur». (GREG. NYSSENUS, *Quod non sint tres dii*; PG, 45, 125). — «Ubi enim naturae identitas per omnia similis cernitur, ibi quamvis multis variisque modis fieri nonnulla videantur, non est tamen operatio diversa. Cum autem una sit substantia, id est, vera et secundum naturam Deitas in tribus hypostasisibus intelligatur, in Patre nimirum et Filio sanctoque Spiritu, quomodo non manifestissimum et indubitatum est quodcumque unius opus dicitur, id totius esse et unius deitatis opus, naturalis nimirum potestatis ratione?» (CYRILLUS ALEX., *In Io.*, lib. X (XV, 1); PG, 74, 335).

<sup>67</sup> DE RÉGNON, *op. cit.*, Étude XVII, ch. II, art. III; vol. III, p. 294-305.

mette insieme il nome di « Figlio » e gli altri, tra cui Verità, Vita, Luce, Giustizia, Santificazione, ecc.<sup>68</sup>

S. Giovanni Damasceno indica come principio di coordinamento tra i vari appellativi di una stessa persona una certa somiglianza con la sua proprietà personale: tutto ciò che si riferisce ad un principio, ad un padre, ad una sorgente, ad un generatore dev'essere attribuito soltanto al Padre; tutto ciò che corrisponde al termine di un principio, a un generato, ad un figlio, ad un *logos*, ad una causa suprema, ad una volontà, ad una sapienza, dev'essere attribuito al Figlio.<sup>69</sup> È un principio teorico generale che non è molto lontano dalle regole dell'appropriazione che saranno formulate dagli Scolastici. Dire però che i Padri Greci, almeno S. Giovanni Damasceno, abbiano avuto nettamente la stessa dottrina dell'appropriazione che troviamo negli Scolastici, è forse eccessivo e rischia di attribuire ai Padri Greci delle intenzioni che non avevano. A questo proposito le riserve del P. De Régnon sembrano ancora fondate.

Tra i Padri Latini, e nominatamente in S. Agostino, i principi dottrinali che fonderanno l'insegnamento degli Scolastici si trovano più chiaramente espressi. In Occidente la speculazione sul mistero della SS.ma Trinità, meno disturbata che in Oriente dal frastuono delle eresie, poté svilupparsi con maggiore serenità.

S. Agostino, con un rigore che ormai prelude alla esattezza delle formule scolastiche, riassume quanto di meglio ci ha dato la speculazione patristica sul mistero della SS.ma Trinità e vi aggiunge la potenza del suo genio. Egli parte da questo concetto: tutta la Trinità opera inseparabilmente, ma non è possibile esprimerla inseparabilmente e simultaneamente con una creatura qualsiasi, tanto meno con una creatura corporea; perciò, come vi sono nomi distinti per esprimere le singole persone, così simboli distinti per significarle.<sup>70</sup> È evidente che il pensiero di S. Agostino si orienta nel senso di attribuire posizioni distinte alle singole Persone divine non nel campo dell'azione efficiente, comunque concepita, ma soltanto nel campo della significazione. Ed è un orientamento dal quale non recede in nessun caso e che conserva espressamente a proposito di azioni attribuite dalla S. Scrittura allo Spirito Santo. Tale l'azione dello Spirito Santo per la concezione verginale, a proposito della quale formula il principio: « Singulorum autem opera dicuntur quae ad unamquamque eorum manifestantur pertinere per-

<sup>68</sup> GREGORIUS NAZIANZ., *Orat.*, XXX, 20; PG, 36, 128.

<sup>69</sup> IOANNIS DAMASC., *De fide orthodoxa*, lib. I, c. 12; PG, 94, 849.

<sup>70</sup> *De Trin.*, lib. IV, c. XXI, n. 30; PL, 42, 909.



sonam [...] Tamen [...] universa Trinitas operata est ». <sup>71</sup> Ci dispensiamo dal citare altri innumerevoli esempi riguardanti le più svariate opere di Dio *ad extra*, esempi che ricorrono di continuo specialmente in riferimento alla controversia ariana.

S. Agostino si muove dunque nella linea di pensiero che è accennata dai Padri Greci più antichi e che verrà precisata da S. Giovanni Damasceno. La conclusione alla quale questi principi sembrano tendere è questa: l'attribuire attività distinte alle singole Persone non significa che ciascuna di esse, o qualcuna, abbia personalmente una propria azione distinta dall'azione delle altre Persone, ma semplicemente serve ad esprimere, a manifestare, a lumeggiare la distinzione reale esistente in seno alla SS.ma Trinità.

Questa funzione manifestatrice delle attività singole, come dei diversi appellativi, alle singole Persone, sarà la base della dottrina scolastica dell'*appropriazione*.

Merito di S. Agostino in questa materia non è soltanto quello di essersi fatto interprete fedele e profondo di questa dottrina, ormai affermata tra i Padri difensori dell'ortodossia contro gli Ariani, ma anche quello di aver sistematicamente messa in luce la dottrina generale della distinzione tra predicati assoluti e predicati relativi in Dio. Lo sviluppo del suo pensiero nei libri V-VII del *De Trinitate* riposa su questa distinzione, che gli permette di formulare i principi fondamentali della teologia trinitaria: « Illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praesantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dici; quod autem ad aliquid, non substantialiter sed relative [...] Quidquid ergo ad seipsum dicitur Deus, et de singulis personis singulariter dicitur, id est de Patre et Filio et Spiritu Sancto, et simul de ipsa Trinitate non pluraliter sed singulariter dicitur [...] Quod autem proprie singula in eadem Trinitate dicuntur, nullo modo ad seipsa, sed ad invicem aut ad creaturas dicuntur ». <sup>72</sup>

Da questi principi categorici è tolta ogni possibilità di attribuire in proprio a qualsiasi Persona divina una qualsiasi azione nelle cose create. Ed è notevole il fatto che questa conclusione sia stata messa in luce fin dall'età patristica sotto la spinta di una grande controversia in difesa della fede. Di qui il suo grande rilievo nei secoli successivi, sebbene alla sua conoscenza giовasse grandemente anche la diffusione e la incontrastata autorità delle opere del Vescovo di Ippona.

<sup>71</sup> *Contra Sermonem Arianorum*, XV; PL, 42, 694.

<sup>72</sup> *De Trinit.*, lib. V, c. VIII, n. 9; PL, 42, 916.

Così il principio che in Dio tutto è comune ciò che è assoluto e la distinzione tra le Persone divine è data soltanto dalla reciproca opposizione relativa divenne assiomatico non solo tra i teologi, ma anche nelle deliberazioni del Magistero della Chiesa.

#### IV

### LA SOLUZIONE DATA DA S. TOMMASO

L'elaborazione data dalla grande Scolastica e nominatamente dal suo principe S. Tommaso a tutta la questione ha, per dir così, tre principali punti di riferimento: la causalità efficiente divina, la sua causalità esemplare, e la fruizione di Dio e del mistero trinitario concessa per grazia alle creature ragionevoli. L'ordine in cui abbiamo enunciato questi punti di riferimento segue lo svolgimento oggettivo del pensiero di S. Tommaso e ci permette di riallacciarci senza soluzione di continuità a quanto abbiamo finora detto dello sviluppo dottrinale nell'età patristica.

#### A. Nella linea della causalità efficiente divina.

Alla questione, inserita da Pietro Lombardo nella Dist. III del I libro delle *Sentenze*, se la ragione umana può conoscere con le sole sue forze il mistero della Trinità, tutti gli Scolastici danno una risposta negativa. Ma mentre l'ALENSE<sup>73</sup> ne vede il motivo nella sproporzione tra l'altissima verità divina e la debolezza del nostro intelletto, per giunta ottennebrato, e S. BONAVENTURA<sup>74</sup> nella singolarità del mistero di una natura in tre persone, che non ha riscontro in alcuna creatura, S. TOMMASO ne indica la ragione fondamentale nel fatto che la nostra ragione sale a Dio dalle cose create, attraverso il rapporto di somiglianza analogica dell'effetto alla sua causa. E « poichè tutto ciò che in Dio ha ragione di causalità appartiene all'essenza », <sup>75</sup> dalle cose sensibili e da qualsiasi cosa creata non si può risalire a conoscere le proprietà personali, che

<sup>73</sup> *Summa*, lib. I, tract. introd., q. II, c. III; ed. Quaracchi 1924-48, vol. I, p. 19.

<sup>74</sup> *In I Sent.*, dist. III, p. I, q. IV; ed. Quaracchi, 1882-1902, vol. I, p. 75.

<sup>75</sup> *De ver.*, X, 13, c.; cfr. *Summa Theol.*, I<sup>a</sup>, q. 32, a. I, c.

sono « le relazioni con le quali le persone si riferiscono, non alle creature, ma tra loro a vicenda ». <sup>76</sup>

Da questa categorica dichiarazione siamo avvertiti che ogni volta che si faranno affermazioni concernenti la causalità divina sulle cose create, si dovrà sottintendere l'unità del principio operativo, comune a tutte e tre le Persone.

Ciò sarà ricordato in modo esplicito nel trattato sulle Missioni divine. S. Agostino aveva risolto in senso affermativo la questione se si può dire in senso proprio che lo Spirito Santo dà o manda il Figlio, ed anche se stesso. Riuscitata tale questione e nuovamente esaminata dagli Scolastici, essa aveva dato occasione a varie soluzioni di cui S. Tommaso si fa eco specialmente nel commento al libro I delle *Sentenze*. <sup>77</sup>

Il principio a cui si ispira la sua soluzione è indicato con la solita trasparente sobrietà nella *Somma Teologica*: « Si vero persona mittens intelligatur esse *principium effectus*, secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam ». <sup>78</sup> Questa affermazione non è che un aspetto del principio proclamato dal Concilio di Firenze e di cui S. Tommaso ha una bella formulazione a proposito della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio: « Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio ». <sup>79</sup>

Per S. Tommaso non vi è alcun dubbio che tutta l'opera efficientemente causativa di Dio nelle cose create, sia nell'ordine naturale che nel soprannaturale, appartiene alle tre Persone divine, non propriamente perchè tutte e tre *cooperano* alla stessa azione, ma perchè tutte e tre *operano* la stessa azione di cui è unico principio l'essenza divina a tutte comune. Non vi è alcun fondamento per sottrarre a questo principio l'azione santificatrice sulle anime; anzi sarebbe un assurdo attribuire allo Spirito Santo, o a qualsiasi altra persona divina, un proprio principio formale *quo* di operazione.

Non è necessario insistere su questo principio che la grande Scolastica trovò già definitivamente acquisito. E sarebbe fare un torto al Petavio stesso attribuirgli l'intenzione di metterlo in dubbio. Sul punto di proporre la sua teoria egli ricorda a titolo di obiezione questa dottrina: « Praeterea tritum illud est, quaecumque Deus extra se facit,

<sup>76</sup> *De ver.* loc. cit.

<sup>77</sup> *In I Sent.*, dist. XV, q. III, a. 1 e 2. Cfr. S. BONAVENTURA, *In I Sent.*, dist. XV, p. I, q. IV; ALENIS, *Summa*, lib. I, pars. II, inq. II, tr. III, sectio II, q. II, tit. II, n. 499 ss.; ed. Quaracchi, vol. I, p. 705 ss.

<sup>78</sup> *I<sup>a</sup>*, q. 43, a. 8.

<sup>79</sup> *I<sup>a</sup>*, q. 36, a. 4, c.

ea personis tribus esse communia». <sup>80</sup> Ed a questo « trito » principio non intende sottrarsi con la sua teoria, per la quale suppone che l'azione santificatrice non appartenga solamente alla linea della causalità efficiente: « ... quidquid extrinsecus divinitas facit, si vera est effectio, communiter a tribus geritur ». <sup>81</sup>

La speculazione scolastica aveva ereditato dai Padri non soltanto il principio che l'azione divina è indivisibilmente comune a tutta la Trinità, ma anche l'attribuzione frequente di azioni singole a singole persone, specialmente della santificazione delle anime allo Spirito Santo. La difficoltà che ne derivava contro quel principio, e che già si era affacciata alla mente dei Padri, ebbe dalla grande Scolastica una soluzione che ancor oggi i Teologi e lo stesso Magistero della Chiesa ritiene valida: la dottrina dell'*appropriazione*.

Richiamiamone brevemente gli elementi costitutivi.

Secondo l'Angelico l'attribuzione di predicati essenziali ad una persona divina di preferenza che alle altre risponde ad uno scopo preciso: far meglio conoscere la sua proprietà personale mediante l'attributo essenziale che ci è più noto attraverso le creature. Questa finalità di ordine conoscitivo è talmente adeguata al fatto dell'*appropriazione*, che S. Tommaso arriva a servirsene come definizione: « Haec manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur ». <sup>82</sup>

Fondamento di tale attribuzione sarà o ciò che costituisce la via più ordinaria della nostra cognizione, vale a dire la *somiglianza* tra l'attributo essenziale e la proprietà personale; ovvero la via di cognizione *per oppositum*, in quanto si attribuisce come propria una perfezione essenziale ad una persona, per escludere il difetto contrario. Evidentemente nell'uso comune ricorrerà più di frequente il primo fondamento; mentre l'altro avrà più il sapore di una sottigliezza da eruditi.

Che dire ora dell'azione divina sulle cose create, la quale è così categoricamente detta comune a tutte e tre le persone, come è comune la natura divina che ne è il principio?

Esaminando la formula « *Ex quo, per quem, in quo* », S. Tommaso trova che essa è *appropriata* alle tre persone divine per esprimere rispettivamente la causalità efficiente appropriata al Padre, la causalità esemplare appropriata al Figlio come la sapienza e l'arte, e il contenente

<sup>80</sup> *De Trinitate*, lib. VIII, c. VI, n. V; vol. III, p. 484.

<sup>81</sup> *Ibid.*, n. VII, p. 485.

<sup>82</sup> *I*<sup>o</sup>, q. 39, a. 7, c.

delle cose create, il quale però può essere considerato nell'ordine conoscitivo, e significa che le cose sono contenute nella scienza di Dio, ed allora è appropriato al Figlio, ovvero nell'ordine volitivo, per significare che Dio con la sua bontà conserva e governa le cose conducendole ai propri fini, e ciò è appropriato allo Spirito Santo.<sup>83</sup> Fa però una riserva a proposito della preposizione « *per* », la quale può indicare una causa *intermedia*; ed in questo caso esprimerebbe una proprietà personale del Verbo, « non perchè il Figlio sia uno strumento, ma perchè è principio principiato ».<sup>84</sup>

Per quanto riguarda l'effetto temporale secondo il quale si denominano le missioni divine, S. Tommaso ricorda esplicitamente che in nessun caso esso implica l'attribuzione di una causalità efficiente propria ad una qualsiasi persona. Lo dice espressamente di qualunque di tali effetti;<sup>85</sup> lo ripete in specie per l'opera dell'incarnazione<sup>86</sup> e per le forme sensibili manifestanti lo Spirito Santo.<sup>87</sup>

Ma subentra qui il principio dell'appropriazione. Avremo occasione di occuparci in seguito dell'applicazione di questo principio nel campo della santificazione delle anime. Per ora ricorderemo come S. Tommaso lo applica al caso particolare dell'incarnazione del Verbo. L'attribuzione della concezione verginale allo Spirito Santo si fonda su tre considerazioni: l'incarnazione è opera del sommo amore di Dio; è un dono gratuito per l'umanità assunta; il Concepito è santo e Figlio di Dio. Questi tre aspetti dell'incarnazione sono attribuiti allo Spirito Santo, in quanto procede per via di amore.<sup>88</sup> Del resto sotto aspetti diversi l'incarnazione è attribuita alle singole persone.<sup>89</sup>

Insomma per S. Tommaso, come del resto per gli altri Scolastici, il principio dell'unità di azione di tutte tre le persone divine non subisce

<sup>83</sup> *Ia*, q. 39, a. 8.

<sup>84</sup> *Ibid.* — Il senso di quella formula è così esplicitato dall'Alense: « *Ex ipso Patre creata sunt omnia, per summam sapientiam sive per Filium, in summa bonitate seu Spiritu Sancto* ». (*Summa*, lib. I, p. II, inq. II, tr. II, sectio II, q. IV; ed. Quaracchi, vol. I, 658).

<sup>85</sup> *Ia*, q. 43, a. 8: « Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus, secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam ».

<sup>86</sup> « Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est, formatio tamen corporis Cristi, quae divina virtute perfecta est, convenienter Spiritui Sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis ». (*Summa contra Gentes*, lib. IV, c. 46).

<sup>87</sup> « Licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factae sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam ». (*Ia*, q. 43, a. 7, ad 3).

<sup>88</sup> *IIIa*, q. 32, a. 1, c.

<sup>89</sup> *Ibid.*, ad 1 et 2.

eccezione alcuna, nè nell'ordine naturale nè in quello soprannaturale, sia che si tratti di sostanze che di accidenti: « Divina bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis quae in creaturis invenitur ».<sup>90</sup> L'attribuzione di singoli effetti a persone singole non si giustifica se non nell'ambito della dottrina dell'appropriazione.

Il Petavio, come abbiamo notato più sopra, accenna ad evadere da questa conclusione, sottraendo l'opera della santificazione delle anime alla linea della pura efficienza divina. Sa bene che si avventura su un terreno inesplorato, perchè anche i Padri dai quali prende motivo per la sua teoria non hanno spiegato la natura di tale azione.<sup>91</sup> Ma poi, come abbiamo già visto, non manca di accennare una soluzione: ed è la teoria della causalità del sigillo, che in termini non metaforici è detta « *quodammodo formalis* »: « *ex vi formalis quodammodo causae, non efficientis et extrinsecus tantum* ».<sup>92</sup>

Il Petavio non ha tentato di trarre S. Tommaso dalla sua parte.

L'Angelico non ignora la metafora del sigillo che si imprime sulla cera; al contrario la ricorda proprio parlando del mistero della inabitazione divina.<sup>93</sup> Ma da tutto il complesso della dottrina di S. Tommaso questa metafora risulta giustificata non da uno spostamento della causalità produttrice della grazia dal tipo efficiente a quello formale, bensì da una particolare e più alta applicazione della causalità *esemplare* in concorso con la causalità efficiente:

« Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam *efficientem* et *exemplarem*. In causam quidem *efficientem*, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur. In causam quidem *exemplarem*, secundum quod id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto. Verbum tamen sapientiae quo Deum

<sup>90</sup> *Comp. Theolog.*, c. 102.

<sup>91</sup> Cfr. sopra, nota 2.

<sup>92</sup> Cfr. sopra, nota 4.

<sup>93</sup> « Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis; vel potius sicut id per quod fruibili coniungimur, in quantum ipsae divinae personae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona, quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia; propter quod Spiritus Sanctus dicitur esse pignus haereditatis nostrae ». (*In I Sent.*, dist. XIV, q. 2, a. 2, ad 2).

cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii. Et similiter amor quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti ». <sup>94</sup>

Questo testo, che dirige uno sviluppo logico di pensiero che si protrae per alcuni capitoli della *Summa contra gentes*, ci introduce a studiare il rapporto di *causa esemplare* di Dio rispetto alla grazia e ai doni che l'accompagnano.

### B. Nella linea della causalità esemplare.

Il quesito che si presenta subito è questo : sotto quale aspetto, essenziale o nozionale, Dio è causa esemplare della grazia e dei suoi doni?

Ricordiamo brevemente qualcuna delle opinioni recenti.

In un articolo pubblicato nella *Revista Española de Teología*, J. M. GONZALEZ RUIZ, <sup>95</sup> dopo aver affermato che « la differenza di relazioni dell'anima divinizzata con le tre persone divine non si deve ad una triplice causalità efficiente — metafisicamente impossibile —, ma ad una triplice causalità esemplare, che dà fondamento perchè sorgano nell'anima relazioni distinte con ciascuna delle divine persone », <sup>96</sup> dice che « la gracia es una semejanza de la propiedad personal del Hijo ». <sup>97</sup>

È la tesi sostenuta e sviluppata dal CATHERINET e da lui basata sul

<sup>94</sup> *Summa contra Gentes*, lib. IV, c. 21. — Da questa dottrina generale S. Tommaso determina il senso dell'espressione « *per Spiritum Sanctum* » con cui si suole esprimere la causalità divina specialmente quando si tratta di effetti soprannaturali o preternaturali. Il brano citato si conclude con questa prima illazione : « *Et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum* ». Vale a dire : un effetto comune a tutte e tre le persone divine nella linea dell'efficienza, è attribuito allo Spirito Santo nella linea della causalità esemplare. « *Advertendum circa hoc quod dictum est Spiritum Sanctum invisibiliter mitti per novum proprium effectum, quod non est intelligendum effective, ut ex superioribus patet, quasi videlicet sit aliquis effectus Spiritus Sancti quem ipse solus efficiat, et non aliae personae ; sed exemplariter tantum. Amor enim creatus quo Deum amamus, in quantum huiusmodi, est ab amore quo Deus seipsum amat exemplariter deductus et formatus* ». (FERRARIENSIS, in l. IV, c. 23). — Spiegato in questo senso il valore della espressione « *per Spiritum Sanctum* », S. Tommaso se ne serve liberamente in tutto questo capitolo e nei successivi per tutti gli effetti « attribuiti allo Spirito Santo nella S. Scrittura rispetto alla creatura razionale » ; cfr. anche sopra, nota 40, 1°.

<sup>95</sup> *La semejanza divina de la gracia, explicación de una inhabitación formalmente trinitaria*, in *Rev. Esp. de Teol.*, 8 (1948), p. 565-600.

<sup>96</sup> P. 594.

<sup>97</sup> *Ibid.* — L'Autore attribuisce a S. Tommaso questa tesi ; e prova la sua attribuzione con testi in cui l'Angelico dice che la *figliolanza adottiva* è una immagine partecipata della *figliolanza naturale*.

mistero dell'incarnazione e sulla derivazione della nostra grazia dalla grazia di Cristo.

SCHEEBEN e GALTIER sostengono che attraverso la causalità sigillativa le persone divine imprimono nell'anima una immagine della loro proprietà personale. Galtier scrive: « L'image ainsi obtenue reproduit j usqu'aux traits les plus particuliers des personnes divines ».<sup>98</sup>

t Il P. DOCKX scrive a sua volta: « Si la vertu de *charité* est une similitude se référant à l'Esprit-Saint en personne et le don de *sagesse* une similitude se référant à la personne du Verbe, la *grâce*, par contre, n'est pas une similitude s'originant aux propriétés des personnes, mais une élévation de notre nature se référant directement à la nature divine ».<sup>99</sup>

Contro queste posizioni la corrente tradizionale afferma che la grazia è una partecipazione creata ed analogica della natura divina; i doni soprannaturali di sapienza e di carità sono una similitudine analogica degli attributi divini essenziali di cognizione ed amore, ma sono attribuiti al Verbo ed allo Spirito Santo per *appropriazione* fondata su una somiglianza con la loro rispettiva proprietà personale.

È questa la dottrina che si impone dalla semplice lettura comparativa dei testi di S. Tommaso.

Anzitutto l'Angelico, che afferma dovunque e con tanta chiarezza l'unità dell'azione divina nella santificazione delle anime come in qualunque altra opera *ad extra*, ammette la possibilità di relazioni della creatura a Dio, le quali abbiano le Persone divine come *termine*.

« Habitudo Dei ad creaturas potest designari dupliciter: vel secundum quod creatura refertur in ipsum sicut in *principium*; vel secundum quod creatura refertur in ipsum ut in terminum [...] et in omnibus istis quae dicuntur de Deo ex tempore et important habitudinem *principii* ad principiatum, simpliciter verum est quod conveniunt toti Trinitati. Si autem consideratur relatio creaturae ad Creatorem ut ad *terminum*, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essenziale, vel ad aliquid personale ».

Nulla da eccepire contro questo testo quanto a precisione e fermezza. Specificando subito dopo i modi in cui una relazione creata può considerare Dio come termine, ci conduce a polarizzare la nostra attenzione sulla causalità *esemplare* divina:

<sup>98</sup> *L'habitation*, p. 239.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, p. 115.



«Contingit autem hoc tripliciter. Aut secundum *operationem*, sicut aliquis potest intelligere aut nominare Deum vel paternitatem. Vel secundum *exemplaritatem*, sicut in creatione rerum est terminatio in similitudinem essentialium attributorum, et in infusione charitatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritus Sancti. Vel est terminatio secundum *esse*, et iste modus est singularis in incarnatione, per quam humana natura assumpta est ad esse et unitatem divinae personae, non autem ad unitatem divinae naturae». <sup>100</sup>

S. Tommaso presenta questa classificazione come completa. Essa infatti abbraccia tutto ciò che è possibile distinguere in un essere creato: entità (sostanziale o accidentale), essere ed operazione. Il P. Urdánóz ha buon gioco quando si serve di questa classificazione per combattere per via di esclusione una causalità formale divina nella produzione della grazia. <sup>101</sup>

Ma non si può dire che l'Angelico consideri esauriente l'enumerazione degli esempi che dà secondo i singoli membri della distinzione.

Secondo l'*operazione* si limita al rapporto puramente *oggettivo* contenuto nel semplice conoscere o nominare qualcosa di essenziale o personale in Dio. Eppure parla altrove con insistenza della presenza di Dio nell'anima «*ut cogniti in cognoscente et amati in amante*». Ed è certo che, qualunque sia l'interpretazione prescelta entro la controversia sorta posteriormente tra i suoi Commentatori, con questa formula egli non ha voluto esprimere una presenza soltanto *oggettiva*. Al contrario, come vedremo in seguito, essa ci apre la via per una concezione teologica di una «vita trinitaria». Inoltre S. Tommaso non intende negare qui ciò che è una tesi essenziale della sua dottrina circa la visione beatifica, cioè che l'*essenza* divina può terminare l'operazione creata non soltanto *oggettivamente*, come nella cognizione di fede, ma anche *realmente*, in quanto si unisce essa stessa immediatamente all'intelletto beato in funzione di specie intelligibile.

Quello che S. Tommaso non dice mai è che una tale unione *reale* secondo le operazioni di conoscere e di amare si fondi sulla proprietà personale rispettivamente del Verbo o dello Spirito Santo. Il P. Dockx, nonostante la sua accurata ricerca in S. Tommaso di tutto ciò che potesse giovare alla sua tesi, non è riuscito a trovare nessun testo definitivo

<sup>100</sup> In *I Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 2, c.

<sup>101</sup> P. TRÓFILO URDÁNÓZ, *Influjo causal de las Divinas Personas en la habitación en las almas justas*, in *Revista Esp. de Teol.*, 8 (1948), p. 141-202. Cfr. specialmente p. 186-92.

in suo favore.<sup>102</sup> La stessa visione beatifica, che, secondo il P. Dockx, sarebbe una unione personale col Verbo, nella dottrina costantemente insegnata da S. Tommaso e nella interpretazione comune dei suoi Commentatori è presentata come unione reale dell'essenza divina con l'intelletto creato in funzione di specie impressa e di specie espressa.<sup>103</sup> Perciò la tesi del P. Dockx, secondo cui le persone divine sarebbero non soltanto *termine oggettivo* (*obiectum quod*), ma anche *termine immanente* (*obiectum quo*) del nostro conoscere e del nostro amare, si presenta come una estensione della dottrina di S. Tommaso, della quale non si può dire che abbia la garanzia dell'autorità del S. Dottore.

Secondo l'essere S. Tommaso non conosce altra unione reale tra una natura creata e Dio all'infuori dell'unione ipostatica: «*iste modus est singularis in incarnatione*». E non è il caso di soffermarsi.

Secondo l'entità sostanziale o accidentale la relazione della creatura al Creatore come a *termine* è ridotta da S. Tommaso alla esemplarità. Diciamo subito che nè le sue parole esplicite, nè la sua dottrina implicita, riconoscono mai una unione reale di Dio con la creatura sul piano puramente entitativo o essenzialistico. Come nota giustamente il P. Ur-dánoz, una unione dell'essenza divina o di qualche suo attributo con la natura creata non potrebbe non essere una *informatio*, con tutti gli assurdi che ne seguono, «perchè le forme dell'ordine dell'essenza — qualità accidentali o forme sostanziali — si uniscono sempre formando composizione e dipendenza mutua di parti nel soggetto di inerenza».<sup>104</sup>

Rimane quindi, sotto questo aspetto, esclusivamente il rapporto fondato sulla *causalità esemplare*.

Si tratta ora di determinare qual'è il principio esemplare *immediato* della grazia e dei doni connessi con essa, e quindi qual'è il termine al quale si riferisce una relazione della creatura fondata sulla esemplarità rispetto a tali doni.

<sup>102</sup> «I testi scelti dalle varie opere di S. Tommaso a sostegno della propria tesi hanno veramente il senso che il P. Dockx ad essi attribuisce? [...] siamo convinti che tutti quelli addotti dal nostro Autore, non solo siano suscettibili di una diversa interpretazione, ma molto più facili a questa, che a quella da lui proposta con forzata esegesi». (P. L. CIAPPI, *Una nuova interpretazione dell'inabitazione della SS. Trinità nell'anima*, in *Vita Cristiana*, 20 [1951], p. 120).

<sup>103</sup> «Essentia autem divina per seipsam est ipsum intelligi in actu ultimo, nec habet conceptionem suam ut effectum; potest ergo *vim conceptionis* supplere in intellectu creato per unionem intelligibilem, sicut et *vim speciei impressae*». (IOANNES A S. THOMA, *In I p.*, q. XII, disp. XIII, a. 5, n. XVIII).

<sup>104</sup> *Loc. cit.*, p. 191.

È necessario riconoscere anzitutto, col P. Galtier, col P. Dockx ed altri, che S. Tommaso ammette espressamente che i doni di sapienza e di amore conferiscono all'anima una configurazione con le proprietà personali del Verbo e dello Spirito Santo. Il testo più esplicito e più spinto in questo senso è il seguente :

« Respondeo dicendum quod sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, inquantum repraesentatur in creatura per similitudinem bonitatis divinae in ipsa receptam ; ita in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, inquantum *propria relatio ipsius personae divinae* repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est *exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae* ; sicut proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est quia est Verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae ; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo *ad propria personarum* ; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur ; et secundum hoc utraque processio dicitur missio.

Ulterius sicut praedicta *originantur ex propriis personarum*, ita etiam effectum suum non consequuntur ut coniungantur fini, nisi *virtute divinarum personarum* ; quia in forma *impressa ab aliquo agente est virtus imprimantis*. Unde in receptione huiusmodi donorum habentur personae divinae novo modo, quasi *ductrices in finem vel coniungentes*. Et ideo utraque processio dicitur datio, in quantum est ibi novus modus habendi ». <sup>105</sup>

Il testo, che abbiamo voluto riportare per intero, presenta varie difficoltà esegetiche, che sono un po' ai margini della nostra questione. A noi interessa soprattutto il pensiero espresso nelle parole : « ... propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae ». Questo pensiero ritorna, abbinato ad un altro, nell'ultima parte di tutto il brano : « Sicut praedicta originantur ex propriis personarum, ita etiam effectum suum non consequuntur ut coniungantur

<sup>105</sup> In *I Sent.*, dist. XV, q. 4, a. 1, c. — S. Tommaso ritorna altrove su questa affermazione ; cfr. per es. : *ibid.*, dist. XVII, q. 1, a. 1, c. ; *Summa contra Gentes*, lib. IV, c. 21.

fini, nisi virtute divinarum personarum, quia in forma impressa ab aliquo agente est virtus imprimendis ».

Ci sembra che l'attribuzione di una *virtus* propria alle singole persone, che dovrebbe costituire una nuova difficoltà, serva proprio a chiarire il pensiero di S. Tommaso anche in ciò che premette sulla rassomiglianza dei doni di sapienza ed amore col Verbo e con lo Spirito Santo. Come una *virtus* divina non può essere che *appropriata* alle singole persone, così la rassomiglianza dell'anima con Dio per la cognizione e l'amore soprannaturale si attribuisce per *appropriazione* al Verbo ed allo Spirito Santo.

Infatti S. Tommaso afferma altrove esplicitamente che la sapienza infusa e la carità sono partecipazioni, non di proprietà personali, ma dei corrispondenti attributi essenziali, come la bontà che ci rende formalmente buoni è una partecipazione della bontà essenziale di Dio.<sup>106</sup> Ciò è perfettamente coerente col fatto che la grazia, da cui tali doni emanano come sue proprietà, è una partecipazione della natura divina e perciò alla natura divina comune a tutta la Trinità va riferita, non soltanto come a suo principio, ma anche come a suo termine esemplare.<sup>107</sup>

L'appropriazione alle singole persone di una causalità esemplare rispetto ai doni della grazia deriva dall'appropriazione delle perfezioni assolute contenute nell'intellezione e nell'amore divino al Verbo ed allo Spirito Santo.

Infatti le operazioni immanenti divine possono essere considerate sul piano essenziale o sul piano nozionale; vale a dire, possono essere considerate o come attributi della natura divina, o come origine della distinzione delle persone; o nel loro contenuto di perfezione entitativa e divina o come operazioni in cui si distinguono un principio e un termine immanente, entrambi sussistenti.

Quando tali operazioni si considerano sul piano nozionale, le persone divine vi hanno una posizione personale propria: l'intellezione nozionale appartiene al Padre come a principio, al Figlio come a termine immanente; l'amore nozionale appartiene al Padre e al Figlio come ad unico principio, allo Spirito Santo come a termine. Sul piano essenziale invece le tre persone partecipano ugualmente alle operazioni divine: il Padre,

<sup>106</sup> *II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 23, a. 2, ad 1. Il testo è riportato sopra, nota 41, 3<sup>o</sup>.

<sup>107</sup> « Assumptio quae fit per gratiam adoptionis terminatur ad quandam participationem divinae naturae secundum quandam assimilationem ad bonitatem illius [...] Et ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini. Sed assumptio quae est per gratiam unionis est communis ex parte principii, non autem ex parte termini ». (*III<sup>a</sup>*, q. 3, a. 4, ad 3).

il Figlio e lo Spirito Santo intendono con la stessa intelligenza ed amano con lo stesso amore essenziale.

Ma è facile passare dal piano essenziale a quello nozionale ed attribuire per appropriazione i caratteri assoluti e quindi essenziali delle operazioni divine a quelle persone che sul piano nozionale ne sono i termini immanenti e quindi quasi ne esprimono in se stessi tutta la perfezione. Allo stesso modo sarà facile il passaggio dalla causalità esemplare *propria* degli attributi essenziali rispetto alle perfezioni create, ad una causalità esemplare *appropriata* alle singole persone. Ed in quest'ordine di appropriazione potremo dire che la sapienza creata, perfezione assoluta e quindi imitazione della sapienza assoluta di Dio, è una imitazione della proprietà personale del Verbo; che l'amore di carità, partecipazione dell'amore essenziale di Dio, è una imitazione della proprietà personale dello Spirito Santo.

È questo il pensiero di S. Tommaso?

Nel testo del *I Sent.* di cui ci occupiamo non lo esclude. Anzi l'insistenza sulla *processione* delle persone anzichè sul loro carattere di *termine* di tali processioni potrebbe far supporre che S. Tommaso si riferisca agli *atti nozionali*, logicamente più vicini alla considerazione assoluta delle operazioni divine.

Ma altrove dice esplicitamente che la distinzione della missione invisibile del Figlio da quella dello Spirito Santo, si ha in ragione di doni attribuiti « *per quandam appropriationem* ». <sup>108</sup> Perciò la stessa inabitazione, comune a tutta la Trinità, sarà *appropriata* all'una o all'altra persona. <sup>109</sup>

Tenuto conto non soltanto di queste ultime affermazioni esplicite in cui S. Tommaso manifesta con chiarezza il suo pensiero, ma anche della sua dottrina generale circa le imitazioni delle perfezioni divine nelle creature e circa il costitutivo formale delle divine persone in quanto tali, questa e non altra ci sembra la sua dottrina circa la causa esemplare dei doni soprannaturali di sapienza e di carità.

<sup>108</sup> « Licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor [...] aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuantur per quandam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii ». (*I<sup>o</sup>*, q. 43, a. 5, ad 1). — « Ad tertium dicendum quod non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur ». (*In I Sent.*, dist. XIV, q. 2, a. 2, ad 3).

<sup>109</sup> « Ad tertium dicendum quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam; sed specialiter alicui personae appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum quod habet similitudinem cum ipsa persona ratione cuius persona mitti dicitur ». (*De Ver.* 27, 2, ad 3).

### C. Fruizione di Dio e « vita trinitaria ».

A prima vista la dottrina che siamo venuti esponendo sembrerebbe offrire un fondamento abbastanza ridotto per una « vita trinitaria » delle anime nostre. Sembrerebbe che essa conduca alla conclusione pratica che la presenza delle persone distinte in seno a Dio abbia per noi un interesse soltanto speculativo ed esse si incontrino sul nostro cammino psicologico, anche soprannaturale, soltanto come termine *oggettivo* della cognizione e di quell'amore che da tale cognizione puramente speculativa può derivare.

Eppure è assurdo pensare che la rivelazione cristiana, incentrata nella manifestazione del mistero trinitario e della incarnazione di una delle divine persone, oltre lo scopo di farci comprendere il mistero della nostra redenzione, non abbia nessuna utilità immediata nella nostra vita soprannaturale. Tanto più se si pensa che l'inabitazione di Dio in noi ci è stata promessa da Gesù come una inabitazione dello Spirito Santo e del Padre e del Figlio.

Non si può quindi non apprezzare la nobiltà dello sforzo di tanti teologi moderni per rendersi conto, in quanto è possibile, dei nostri rapporti vissuti con la Trinità come tale, che sembrano insiti nelle finalità immediate della rivelazione cristiana, e di cui con tanta insistenza e con un linguaggio così ardito ci parlano i mistici.

Non intendiamo imbarcarci in una discussione approfondita delle varie teorie proposte ai nostri giorni, ma che per un verso o per l'altro non ci sembrano fedeli al pensiero di S. Tommaso.

Ci domandiamo soltanto a questo punto se nella dottrina di S. Tommaso non si trovano più elementi di quelli che abbiamo indicato finora per nutrire una vita spirituale veramente trinitaria.

La domanda ha soltanto un valore metodico. S. Tommaso ha parlato con tale chiarezza e con tanta insistenza di una posizione propria delle persone divine di fronte alla nostra vita spirituale, da fornire per una vita trinitaria il più ricco fondamento teologico.

Parlando delle relazioni della creatura razionale a Dio come a termine della sua cognizione e del suo amore, abbiamo volutamente sorvolato sul contenuto della espressione prettamente tomistica « *ut cognitum in cognoscente et amatum in amante* ».

Abbiamo altrove accennato al senso che le attribuisce il P. Dockx

con la sua teoria.<sup>110</sup> Diciamo anche che tale frase è stata ed è oggetto di forti discussioni in seno alla controversia circa la ragione formale della speciale presenza di Dio nell'anima giusta.

Non è nostro interesse riaprire qui quella controversia, perchè più che occuparci della ragione formale dell'inabitazione trinitaria intendiamo determinare se entro il contenuto di quella frase di S. Tommaso possano indicarsi rapporti dell'anima nostra con le singole persone divine. Supponiamo noto ed ammesso che la cognizione e l'amore a cui S. Tommaso si riferisce hanno un carattere sperimentale e fruitivo.

Orbene, S. Tommaso è esplicito nell'affermare che le Persone divine possono essere oggetto diretto della nostra fruizione.

La questione è da lui esaminata direttamente quando si domanda se « dono » possa essere nome personale. Nella risposta, dopo aver distinto nella cosa donata un doppio rapporto, al donante e al donatario, scrive :

« Persona autem divina dicitur esse alicuius vel secundum originem sicut Filius est Patris, vel in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo coniuncta. Aliae autem creaturae moveri possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui persona divina et uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam [...] Et sic divinae personae convenit dari et esse donum », <sup>111</sup>

Nell'articolo successivo dirà che « dono » *secundum quod personaliter sumitur* è nome proprio dello Spirito Santo. Ciò vuol dire, come si esprimono con esattezza i Salmanticesi,<sup>112</sup> che esser dono in forza della sua processione è proprio dello Spirito Santo, perchè è proprio della terza persona procedere per via di amore, e l'amore ha ragione di primo dono e di radice di ogni altro dono.<sup>113</sup> Allo Spirito Santo quindi è attri-

<sup>110</sup> Cfr. sopra, nota 40.

<sup>111</sup> *I<sup>a</sup>*, q. 38, a. 1.

<sup>112</sup> *De Deo Trino*, disp. XVI, dub. III.

<sup>113</sup> È abbastanza chiaro, dal testo stesso dell'articolo al quale ci riferiamo, che la frase « amor habet rationem primi doni » in Dio si riferisce all'amore essenziale. Ciò è detto espressamente nel *I Sent.*, dist. XVIII, q. un., a. 1, ad 3 : « ... amor essentialis, quamvis sit habens rationem primi doni, in quo alia dona dantur... » Lo Spirito Santo ha in proprio la ragione di « dono personale », in quanto è il termine sussistente dell'amore nozionale.

buita una posizione speciale a causa non di uno speciale possesso fruitivo da parte del donatario, ma del modo in cui procede dal donante.

Del resto è affermato altrove esplicitamente che anche il Verbo ci vien dato,<sup>114</sup> che ci vien data l'essenza,<sup>115</sup> come più tardi sarà detto che « il Padre dà se stesso, inquanto liberalmente si comunica alla creatura per esser goduto ».<sup>116</sup>

In perfetta concordanza e continuità di pensiero queste affermazioni ritorneranno nella questione delle missioni divine. Il modo in cui Dio, essenza e persona, si dona alle anime, verrà precisato in questi termini :

« Super istum autem modum communem [praesentiae Dei in rebus] est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo ».<sup>117</sup>

Si potrà discutere sulla natura del contatto che la cognizione e l'amore, a cui si riferisce qui S. Tommaso, stabiliscono con Dio, ma non si può mettere in dubbio che per lui l'oggetto di questi atti o abiti fruitivi può essere una persona divina : « Habere potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem ».<sup>118</sup> « Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur ».<sup>119</sup>

Non si vede alcun motivo per attenuare queste dichiarazioni. Anzi esse si inquadrano perfettamente nella dottrina generale circa il modo in cui Dio si comunica nella vita soprannaturale dell'anima.

« Una persona divina non può esser posseduta se non dalla creatura razionale unita a Dio ».<sup>120</sup> Principio di questa unione con Dio è la grazia santificante, mediante la quale siamo elevati ad una partecipazione analogica della vita stessa di Dio : Dio si fa oggetto della nostra cognizione e del nostro amore non in quanto riflesso dalle creature, ma in se stesso, allo stesso modo, specificamente, in cui è oggetto della sua stessa cognizione e del suo amore.

<sup>114</sup> *Ia*, q. 38, a. 1, c. ; a. 2, ad 1.

<sup>115</sup> *Ibid.*, a. 1, ad 2.

<sup>116</sup> *Ia*, q. 43, a. 4, ad 1.

<sup>117</sup> *Ibid.*, a. 3, c.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*, ad 1.

<sup>120</sup> *Ia*, q. 38, a. 1, c.



E poichè Dio non può esser conosciuto in se stesso mediante una specie intelligibile creata che nel nostro intelletto lo rappresenti come è in sè, questa partecipazione alla vita intima di Dio implica, almeno nella sua pienezza, il dono reale di Dio stesso all'anima nostra, l'*illapsus* dell'essenza divina nel nostro intelletto, in funzione di specie intelligibile. Di tale donazione di Dio già in questa vita abbiamo per grazia una partecipazione reale, affermata chiaramente nella S. Scrittura e nella Tradizione, sebbene i teologi non siano ancora riusciti a darcene una spiegazione che si imponga a tutti.

L'*oggetto* al quale questa vita divina partecipata ci unisce è, come abbiamo detto, lo stesso che specifica le corrispondenti operazioni divine: Dio in se stesso, Dio quindi non in astratto, ma nella sua *realtà concreta*, comprendente in assoluta semplicità gli attributi essenziali e la triplice sussistenza personale. Ecco dunque che le persone divine rientrano nell'*oggetto* della nostra vita divina partecipata, non meno della natura divina e degli attributi essenziali.

Ma poichè la grazia è formalmente una partecipazione analogica della *natura* divina, l'*oggetto* a cui ci congiungono le operazioni soprannaturali di cui essa è il principio radicale, è Dio in quanto verità e bontà assoluta. Non si va quindi dalle persone alla natura, ma dalla natura alle persone. Rimane però vero che come alla fruizione diretta sono offerti gli attributi essenziali, così lo sono le singole persone, con la loro proprietà personale. E ciò tanto nella fruizione perfetta della gloria, quanto nella fruizione imperfetta che attraverso il dono di sapienza ed entro i velami della fede si offre alle anime sante.

Nulla vieta che ad un'anima santa sia data, come oggetto oscuramente fruibile, l'attuosa ed eternamente presente generazione del Verbo, perfettissima espressione della intellesione divina, e quell'amore infinito avvolgente in un'unica fiamma Dio e tutte le cose create, il cui termine immanente che ne esprime tutto l'impeto infinito e la perfezione entitativa è la terza persona della Triade augusta.

Nulla vieta che come tutto questo può esser dato a gustare insieme e lo sarà nella fruizione perfetta della gloria, così nella fruizione imperfetta dello stato di viatori può esser data a gustare di preferenza l'una o l'altra persona divina. Ciò porterà ad una definizione della fisionomia spirituale delle anime, alla caratterizzazione della loro santità: si potrà avere un'anima santa in cui si determina l'accentuazione di alcune virtù per una preponderante esperienza mistica della intellesione divina generatrice del Verbo; come se ne potrà avere un'altra in cui si svilupperanno particolarmente altre virtù per una preponderante esperienza mistica

dell'amore di Dio terminante internamente nella processione dello Spirito Santo.<sup>121</sup>

Ma la teologia, col suo principio della comunità delle azioni *ad extra*, non solo non giustifica ma positivamente esclude che un'anima mistica possa distinguere su di sè un'azione propria del Padre da un'azione propria del Figlio o dello Spirito Santo. Su questo punto, come abbiamo visto, vi è un accordo di sostanza fra tutti i teologi e lo stesso Magistero della Chiesa, specialmente nell'Enciclica *Mystici Corporis*, ha preso posizione con chiarezza.

Ciò nonostante anche nell'azione divina *ad extra* le divine persone hanno tra loro quella posizione che hanno in seno all'essenza divina. Precisiamo: non si distingue un effetto del Padre da uno del Figlio, come non si distingue un'azione del Padre da una del Figlio; ma si può e si deve distinguere la posizione rispettiva che hanno le persone divine in tutte e singole le azioni *ad extra*.

Fondamento remoto di questa affermazione è l'identità in Dio tra natura e potenza operativa:

« Sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit ».<sup>122</sup>

Ma S. Tommaso fa derivare la stessa conclusione anche dalla considerazione immediata dell'azione creatrice, in quanto ad essa concorrono necessariamente l'intelletto e la volontà. A questo proposito riteniamo che sia rimasta troppo in ombra in questa materia una di quelle frasi concise e sintetiche che sono caratteristiche dello stile di S. Tommaso: « *Processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio* »; <sup>123</sup> « *Processiones divinarum personarum sunt causa creationis* ».<sup>124</sup>

Di questa affermazione spiega il valore, completandola in questo modo: « *Processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et vo-*

<sup>121</sup> S. Tommaso ammette la possibilità di un maggiore sviluppo di alcune virtù a preferenza di altre, non ostante il principio della connessione delle virtù infuse nella carità. Cfr. *I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 66, a. 2.

<sup>122</sup> *I<sup>a</sup>*, q. 45, a. 6, ad 2.

<sup>123</sup> *In I Sent.*, dist. XIV, q. 2, a. 2, c.

<sup>124</sup> *I<sup>a</sup>*, q. 45, a. 6, ad 1.

luntas ».<sup>125</sup> Vale a dire : nella creazione concorrono l'atto dell'intelletto e l'atto della volontà di Dio, i quali sono simultaneamente e necessariamente, sotto diversa considerazione, atti essenziali ed atti nozionali. Perciò, sviluppando pienamente il suo pensiero, S. Tommaso scrive :

« ... Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae personae *secundum rationem suae processionis* habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et per voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius ; et per suum amorem, qui est Spiritus Sanctus ».<sup>126</sup>

Il passaggio dal piano essenziale al piano nozionale è qui inevitabile, perchè è oggettivamente impossibile separare l'intellezione divina e l'amore divino dalla generazione del Verbo e dalla spirazione dello Spirito Santo. Perciò come la creazione è impossibile senza un atto dell'intelletto divino ed un atto della volontà divina, così è impossibile senza che in Dio procedano i termini immanenti e sussistenti di tali atti.

Per questa indissolubile identità reale tra atto essenziale ed atto nozionale il Verbo e lo Spirito Santo, come abbiamo accennato più sopra, esprimono in sè tutta la infinita perfezione della intellezione divina e dell'amore divino : la loro infinita perfezione entitativa e sostanziale e la loro infinita perfezione specifica come atti di cognizione e di amore. Il Verbo, perchè sussistente, esprime la sostanzialità della intellezione divina ; ma insieme esprime perfettissimamente tutto ciò a cui l'intellezione divina si estende : nel Verbo il Padre « dice » perfettissimamente tutto ciò che conosce : l'essenza divina, le persone, le cose create e le creabili.<sup>127</sup> Parimenti lo Spirito Santo esprime, per il suo sussistere, la sostanzialità dell'amore divino ; ma anche ne contiene in sè l'estensione,

<sup>125</sup> *Ibid.*, c.

<sup>126</sup> *Ibid.* - Il P. Dockx (p. 107), al seguito del Gaetano, fa notare la grande differenza che passa tra presenza *in forza* della proprietà personale e presenza *con* la proprietà personale, o *secondo* la proprietà personale. E del Gaetano riferisce questo bel testo : « Omnia enim ex hoc ruunt, quod supponunt quod idem sit dicere : *Verbum secundum propriam rationem refertur ad creaturas* ; et dicere : *Verbum ex proprietate personali habet quod refertur ad creaturas* : cum tamen haec multum distent, et primum concedi possit, secundum autem non ». (*In I p.*, q. 34, a. 3, n. IX). La distinzione è tanto chiara che riteniamo superfluo insistervi.

<sup>127</sup> *I*<sup>a</sup>, q. 34, a. 3.

l'intensità e il modo con cui si riferisce ai singoli oggetti: necessariamente a Dio stesso, con liberale donazione alle creature.<sup>128</sup>

In tutto ciò il passaggio dal piano essenziale al piano nozionale, come è spontaneo e legittimo per il raziocinio teologico, così può verificarsi nella oscura esperienza mistica. Ad un'anima può esser data a gustare l'infinita sapienza, assoluta, essenziale, con cui furono create tutte le cose e sono conservate e governate; e può esser data a gustare la persona del Verbo, che esprime in sè, Idea esemplare sussistente, tutto il piano creativo di Dio. Può esser dato a gustare l'amore essenziale di Dio che avvolge e penetra tutte le cose; e questo stesso amore può esser dato a gustare nello Spirito Santo che lo riassume in sè come suo termine sussistente.

E i mistici potranno parlarci, senza che i teologi abbiano nulla da obiettare, della indicibile gioia di ritrovarsi nel Verbo e nello Spirito Santo, come termini oggettivi di cognizione e di amoroso interessamento, fin da tutta l'eternità.

No, non è necessario abbandonare la solida e sobria teologia di S. Tomaso, per trovare una giustificazione teorica delle aspirazioni delle anime all'intimità trinitaria. La teologia dell'Angelico non tarpa le ali alle anime; al contrario apre al loro volo spazi infiniti.

La Trinità augusta e le singole persone, come si sono rivelate alla nostra fede e si daranno a gustare nella pienezza della gloria, così, pur entro i velami della fede, si danno a gustare fin da questa vita a quelle anime che non pongono ostacoli alle divine donazioni. *Beati i mondi di cuore, perché essi vedranno Dio!*

FR. ENRICO DI S. TERESA, O. C. D.

---

<sup>128</sup> *I*<sup>a</sup>, q. 37, a. 2, ad 3.