

LA « LEGGE VECCHIA » E LA « LEGGE NUOVA » SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO

Le espressioni « legge vecchia » e « legge nuova », una delle antitesi più conosciute e frequenti nella traditione teologica, non s'incontrano nella Sacra Scrittura. La dottrina, tuttavia, in esse conglobata nasce dal fondo più autentico del messaggio biblico. Pensiamo in modo particolare a quell'aspetto di detto messaggio che si concreta nella realtà delle due alleanza, vecchia e nuova, mosaica e cristiana, insieme con il loro rapporto reciproco e dinamico lungo il corso progressivo della storia della salvezza. Data questa sua origine, l'antitesi offre una delle sedi classiche dove la teologia è solita occuparsi del binomio biblico « legge-grazia » e, all'interno di tale articolazione, dell'eccellenza del Mediatore Cristo rispetto al mediatore Mosè, della efficacia salvifica del sacerdozio di Cristo rispetto al sacerdozio lacunoso dell'istituto levitico e, complessivamente, della novità evangelica confrontata con il vecchiume sinaitico. Ancorata così ad una visione unitaria e progressiva dei due Testamenti, l'antitesi ricopre inoltre, per logica sua esigenza, la problematica squisitamente paolina delle « opere » e della « fede » in materia di giustificazione divina.

La ricchezza tradizionale del tema emerge con forte luce presso S. Tommaso. L'insegnamento, infatti, del Dottore Angelico sulla legge vecchia e nuova, oltre ad essere intimamente fedele ai dati biblici sintetizzati poc'anzi, si presenta come luogo teologico dove confluiscono tanti elementi del sapere etico-religioso, radunati ed analizzati con quella sicurezza di proporzione ed unità di visione, nonché con quell'attitudine di offrire la formula giusta nel momento giusto, che additano appunto il genio che conosciamo. Il tema offre a S. Tommaso l'occasione di precisare, con l'apporto illuminante di un aspetto specifico, numerosi punti di dottrina, tra cui in primo luogo: la capacità dell'uomo storico di conformarsi alla volontà normativa di Dio, il valore specificamente morale dell'attività umana, il primato della carità nel vivere etico-religioso, la libertà interiore dell'uomo evangelico, l'unità della storia della salvezza sotto il segno della fede implicita od esplicita nel Mediatore Cristo, il rapporto « individuo-

regime » attraverso le tappe successive del mistero salvifico, l'intenzione per cui Iddio permette il peccato, la necessità di ricorrere nell'umiltà del realismo religioso al Dio misericordioso che offre la sua grazia nel Cristo Gesù...

Il nostro studio si svolgerà in quattro tempi: la *legge vecchia* come espressione di un regime imperfetto; la *legge nuova* come realizzazione nei cuori della realtà stessa del mistero evangelico; la situazione dell'*individuo* nel quadro di una storia di salvezza articolata, in chiave direttamente collettiva, a modo di « tempi » o « regimi » successivi; la dinamica finalizzata che portò il mistero salvifico dall'imperfezione sinaitica all'attuale sua perfezione nel Cristo Gesù.

Ovviamente, seguiremo quale fonte principale quella parte della *Summa Theologiae* dove S. Tommaso si occupa ex professo della legge vecchia e nuova: I-II, qq. 98-108. A motivo poi della fisionomia spiccatamente biblica del tema sarà indispensabile un riferimento continuo ai comm. *Super Epistolas S. Pauli* (che citeremo secondo l'edizione R. CAI, Marietti), nonché ai comm. *Super Evangelium S. Matthaei* e *Super Evangelium S. Ioannis* (medesima edizione). Quanto alle altre espressioni della produzione tomista, ce ne serviremo in modo piuttosto saltuario.

Incontreremo non poche citazioni patristiche. Queste saranno da noi riferite nel modo in cui le legge e le comprende S. Tommaso stesso, senza cioè studiarne il tenore e il messaggio nel loro contesto originale. Costateremo con i fatti, del resto, che dette citazioni sono sempre appropriate, sì, ma non tali da aggiungere elementi nuovi alla dottrina interessata.

Precisiamo, infine, che il nostro interesse sarà rivolto in modo speciale verso la dimensione biblica dell'insegnamento del Dottore Angelico in materia. Per questo, gli studi particolari che citeremo saranno prelevati in massima parte dal campo esegetico.

I

LA LEGGE VECCHIA

S. Tommaso inizia nella *Summa Theologiae* il discorso sulla legge vecchia con il quesito: *Utrum lex vetus fuerit bona*. E la sua risposta è lineare: « *Lex vetus bona quidem est, sed imperfecta* »¹. Di colpo, egli indica il criterio che deve guidare ogni studio sullo argomento.

¹ I-II, 98, 1.

In genere, S. Tommaso pensa che la « bontà » della legge vecchia è parallela alla sua « imperfezione »: data da Dio, essa deve riflettere in qualche modo la bontà stessa di un'intenzione divina iscritta nelle sue strutture²; data da Dio come espressione di una tappa della storia della salvezza destinata a compiersi nel Cristo Gesù³, essa porta l'imperfezione caratteristica di tale momento storico⁴. Impostazione articolata e dinamica, sintetizzata nella formula seguente: « Nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus »⁵.

1) « Scimus quia bona est lex »

La parola di Paolo (1 Tim. 1,8; cfr. Rom. 7,12.13) è spiegata dal Dottore con riferimento diretto al contenuto normativo e morale della legge vecchia⁶. Ed è tale aspetto che emerge ordinariamente laddove egli illustra la bontà intrinseca della medesima.

Buona, la legge vecchia lo era perché, reprimendo la concupiscenza e proibendo il peccato, « consonabat rationi »⁷. I suoi precetti morali, inoltre, erano rivolti agli atti di virtù⁸ e tendevano per loro natura a rendere buoni gli uomini a cui erano proposti⁹; manifestavano immediatamente o per ulteriore spiegazione la bontà stessa della legge di natura¹⁰ e come tali hanno valore perenne¹¹.

Sempre nella stessa linea, la bontà della legge vecchia si deduce dal rapporto finalizzato dei suoi precetti alla carità, ossia, all'amici- zia dell'uomo con Dio¹²; e in questo senso preciso viene spiegato il detto paolino: *Finis praecepti est charitas* (1 Tim. 1,5), e l'insegna-

² *Ad Rom.*, c. 7, lect. 2, nn. 535, 549, 551; *I ad Tim.*, c. 1, lect. 3, n. 21.

³ « Lex vetus homines ordinabat ad Christum » (I-II, 98, 2c); cfr. infra note 494-500.

⁴ Cfr. I-II, 91, 5c; 98, 1c; 107, 1, ad 2; 107, 2c; 107, 3c.

⁵ I-II, 98, 2, ad 1. - « Lex vetus reprobatur tempore perfectionis gratiae, non tamquam mala, sed tamquam infirma et inutilis pro isto tempore... » (I-II, 98, 2, ad 2).

⁶ « Apostolus videtur loqui de moralibus... et haec sunt praecepta moralia » (I *ad Tim.*, c. 1, lect. 3, n. 21). Quanto a Rom. 7,12.13, il Dottore riferisce i termini *sanctum, iustum, bonum*, rispettivamente agli ordinamenti del culto, ai precetti giudiziari, ai precetti morali (*ad Rom.*, c. 7, lect. 2, n. 551).

⁷ I-II, 98, 1c.

⁸ I-II, 108, 3, ad 3; 100, 2.

⁹ I-II, 99, 2c; « Bonitas hominis est virtus, quae facit bonum habentem » (*ibid.*).

¹⁰ I-II, 100, 1; cfr. I-II, 99, 2, ad 1.

¹¹ « Lex vetus dicitur esse in aeternum, secundum moralia quidem, simpliciter et absolute; secundum caeremonialia vero, quantum ad veritatem per ea figuratam » (I-II, 103, 3, ad 1).

¹² I-II, 99, 1, ad 2; 99, 2c.

mento di Gesù in Mt. 22,40: *In his duobus mandatis universa lex pendet...*¹³.

Quanto apprezzi la bontà normativa della legge vecchia, S. Tommaso lo dimostra in modo particolare laddove afferma la sua permanenza nella legge nuova, la quale per lui è « *lex perfectionis* »¹⁴: « *praecepta moralia (veteris legis) omnino in nova lege remanere debebant* »¹⁵. Motivo di ciò può trovarsi nella precisazione seguente:

*Praecepta novae legis dicuntur esse maiora quam praecepta veteris legis, in quantum ad explicitam manifestationem. Sed quantum ad ipsam substantiam praeceptorum Novi Testamenti, omnia continentur in Veteri Testamento*¹⁶.

In altre parole, identità sostanziale tra legge vecchia e legge nuova in chiave etico-precettiva¹⁷. E sotto tale aspetto, la perfezione della seconda è manifestazione esplicita della bontà inerente alla prima.

Questa intuizione, applicata nel testo sopra riferito ai precetti morali di ambedue le leggi, la possiamo estendere anche al rapporto globale dell'una all'altra. Se, infatti, la legge nuova è contenuta nella vecchia « *sicut tota arbor continetur in semine* » e « *sicut fructus in spica* »¹⁸, la bontà dello stato presente deve pure attribuirsi allo stato passato come realtà potenziale od implicita¹⁹. In una parola, l'intera legge vecchia, considerata come potenza di maturazione orientata verso la legge nuova, porta una bontà che la distingue lungo il cammino progressivo della storia della salvezza - bontà immessa da Dio in strutture da Lui create e presente senz'altro alla mente di S. Tommaso quando parlò al riguardo di perfezione « *secundum tempus* »²⁰.

¹³ Rispettivamente: I *ad Tim.*, c. 1, lect. 2, nn. 12, 13; in *Matth.*, c. 22, IV, n. 1820.

¹⁴ I-II, 107, 1c.

¹⁵ I-II, 108, 3, ad 3. - « *Lex nova non evacuat observantiam veteris legis nisi quantum ad caeremonialia* » (I-II, 107, 2, ad 1).

¹⁶ I-II, 107, 3, ad 2.

¹⁷ Questo aspetto, tuttavia, principale nella legge vecchia, è solamente secondario nella legge nuova (cfr. I-II, 107, 2, ad 3). Studieremo più tardi questa dottrina...

¹⁸ I-II, 107, 3c.

¹⁹ « *Illud quod implicite datum est, oportet explicari. Et ideo post veterem legem latam, oportuit etiam novam legem dari* » (I-II, 107, 3, ad 3).

²⁰ I-II, 98, 2, ad 1. Cfr. sopra note 5 e 6. Sulla bontà complessiva della legge vecchia: G. HELEWA, *Legge divina positiva e teologia morale. Valori cristiani della legge mosaica alla luce dell'alleanza del Sinai*, in *Ephem. Carm.*, 18 (1967) pp. 226-261; anche P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris, 1962.

2) « *Vetustas litterae* »

« Bonum diversos gradus habet...: est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum »²¹. A proposito della legge vecchia, il contesto e l'orientamento del discorso determinano se l'accento debba essere posto sul vocabolo « bonum » oppure sulla qualifica « imperfectum ». Presso S. Tommaso prevale il secondo caso — e non è difficile individuarne il motivo: da una parte, tale è l'impostazione generale che egli trova negli scritti neotestamentari sullo argomento²²; dall'altra parte, orientato da questo messaggio complessivo dei Libri Sacri, egli vede anzitutto nella legge vecchia un regime transitorio, dimostratosi lacunoso con l'avvento perfetto del regime evangelico della legge nuova. Per questo, la sua teologia della legge vecchia è generalmente mossa dal pensiero, esplicito o implicito, di un regime contrassegnato da « vecchiume », destinato cioè per intrinseca sua ragione ad essere superato ed assorbito da una « novità » che l'avrebbe soppiantato²³ — come del resto egli costata avvenuto alla luce della rivelazione evangelica.

a) « *Lex factorum* »

Esponendo il detto paolino: *Scimus quia bona est lex* (1 Tim. 1, 8), S. Tommaso offre questo commento: « Contingit quod aliquis bono utatur male. Cum ergo lex sit bona, requiritur quod homo ea bene utatur »; parlando poi dei precetti morali della legge vecchia, egli prosegue: « Horum legitimus usus est, ut homo non attribuat eis plus quam quod in eis continetur... Non est in eis spes iustificationis, sed in sola fede »²⁴.

L'insufficienza della legge sinaitica — e di ogni legge a carattere precettivo — ai fini della giustificazione divina è nota dottrina paolina. S. Tommaso l'articola con organicità teologica di cui egli solo ha il segreto.

²¹ I-II, 98, 1c.

²² Dove la preminenza salvifica del Cristo Gesù e la perfezione della nuova alleanza sono temi costantemente affermati o presupposti. Pensiamo in modo particolare alla dottrina paolina della giustificazione mediante la fede e non mediante le opere della legge, ed a quella della Lettera agli Ebrei dove emerge un confronto severo tra alleanza sinaitica e alleanza nuova. Due messaggi che S. Tommaso interroga con predilezione nel contesto della sua tematica « legge vecchia » e « legge nuova »...

²³ Quanto scrive a proposito di Ebr. 8,13 è emblematico al riguardo: « Dicendo ergo *novum*, designat cessationem veteris. Proprie autem nihil antiquatur, nisi quod subiacet temporibus; quae autem subiacent temporibus cessant in tempore. Oportet ergo illud vetus cessare » (*ad Hebr.*, c. 8, lect. 3, n. 412).

²⁴ I *ad Tim.*, c. 1, lect. 3, n. 21.

Precisa egli in primo luogo che tale lacuna è riferibile a tutte le opere della legge, « tam caeremonialibus quam moralibus »²⁵. Ed in questo sta la sua « debolezza » ed « inutilità » secondo Ebr. 7,18:

Illud autem dicitur *infirmum*, quod non potest exequi effectum suum: proprius autem effectus legis et sacerdotii est iustificare. Hoc autem non lex potuit facere... Item, *inutile* dicitur quod non valet ad finem consequendum. Hoc autem non potest lex, quia non adducebat ad beatitudinem, quae finis est hominis²⁶.

La « debolezza » ed « inutilità » della legge vecchia quanto alla sua parte cerimoniale, il Dottore la tratta direttamente in I-II, 103, 2, laddove si pone il quesito: *Utrum caeremoniae veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis*. Risponde negativamente, concedendo al culto mosaico una virtù diretta ed immediata solamente per liberare da quella che chiama « immunditia corporalis »; quanto alla « immunditia spiritualis », l'uomo di quel regime la poteva conseguire unicamente mediante la sua fede (implicita) nel Cristo « incarnato et passo », fede da lui espressa in qualche modo nel predetto culto. Motivo di tale insufficienza il Dottore adduce, oltre la materialità dei sacrifici animali (cfr. Ebr. 9,13), la caratteristica di un momento storico ancora in attesa del perfetto Mediatore:

Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi. Et hoc ideo quia expiatio a peccatis numquam fieri potuit nisi per Christum... Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, illae veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis. Et ideo non poterant a peccato mundare... Et hoc est quod, Gal. 4,9, Apostolus vocat ea *egena et infirma elementa*²⁷; infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo quod sunt *egena*, idest eo quod non continent in se gratiam²⁸.

Questo motivo è globale ed interessa pertanto la « debolezza » e la « inutilità » della legge vecchia anche nella sua dimensione etico-normativa²⁹. In altre parole, essendo la grazia che salva riservata per volontà divina all'economia perfettiva instaurata storicamente

²⁵ *Ad Gal.*, c. 3, lect. 4, n. 136; I-II, 100, 12; 103, 2.

²⁶ *Ad Hebr.*, c. 7, lect. 3, n. 362.

²⁷ Cfr. *ad Gal.*, c. 4, lect. 4, n. 223 s.

²⁸ Ritorniamo su questo aspetto della insufficienza della legge vecchia laddove studieremo la dimensione « istituzionale » del tema presso S. Tommaso e, in modo particolare, il rapporto tra legge vecchia e sacerdozio levitico.

²⁹ Cfr. *ad Gal.*, c. 2, lect. 6, n. 112.

nel Cristo Gesù³⁰, la legge vecchia non poteva essere più di un « testamentum litterae »³¹, manifestazione di norma di vita da parte di Dio ma con l'efficacia tipica di una « littera », di una norma cioè « extrinsecus posita »³², « exterius proposita et descripta »³³; per questo, del resto, S. Tommaso dice che essa fu detta « lex factorum » (Rom. 3, 27) e « lex mandatorum » (Ef. 2,15), ossia, regime che esauriva la sua funzione sul piano etico nel prescrivere un agire e nel proporre una norma da seguire³⁴.

E' chiaro che l'uomo che ricorre alla logica di un tale regime con la speranza di conseguirci la propria giustificazione dinanzi a Dio, dimostra di fidarsi a tale fine delle proprie opere, da lui ritenute senz'altro adeguate allo scopo; dimostra inoltre, almeno oggettivamente, di perseguire una « giustificazione » diversa da quella offerta nella storia della salvezza all'umanità bisognosa di redenzione. Duplice errore, che S. Tommaso illustra teologicamente laddove insegna la vanità di ogni ricorso giustificante ai precetti morali della legge.

Egli fa presente che il quesito: *utrum praecepta moralia veteris legis iustificarent*, interessa direttamente ed unicamente la giustizia « prout est in habitu », e non già « acquisita », ma « infusa »: « Et haec est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum »³⁵. Precisa altrove: « iustitia quae est apud Deum, in interiori corde est »³⁶. Inoltre, come l'intende Paolo in Gal. 2, 16, la giustificazione significa « iustum fieri »³⁷, e ciò, applicato all'uomo storicamente posto dopo la caduta di Adamo, « importat transmutationem quandam de statu iniustitiae ad statum iustitiae »³⁸; « iustificatio impii », questo passaggio di stato interiore ri-

³⁰ « Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reservabatur enim hoc Christo: quia, ut dicitur Ioan. 1,17, *lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est* » (I-II, 98, 1c).

³¹ II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90.

³² I-II, 106, 2c.

³³ *Ad Rom.*, c. 3, lect. 4, n. 316.

³⁴ « *Legem factorum* dicit legem exterius propositam et descriptam, per quam exteriora facta hominum ordinantur, dum praecipitur quid fieri debeat, et per prohibitionem ostenditur a quo debeat abstineri » (*ad Rom.*, *ibid.*). - « Dicitur lex vetus *lex mandatorum*, non quia aliae leges mandatis carcant... (sed) quia praecipiebat tantum quid facere deberent... » (*ad Eph.*, c. 2, lect. 5, n. 115). - Sulla logica caratteristica della « lex factorum », logica fondata simultaneamente sul « precetto » da parte di Dio e sulle « opere » da parte dell'uomo, vedere S. LYONNET, *Quaestiones in Epistolam ad Romanos* (prima series, editio altera recognita et aucta), Roma, 1962, pp. 106-110, dove anche sono riferite testimonianze di S. Agostino e di S. Roberto Bellarmino al riguardo.

³⁵ I-II, 100, 12c.

³⁶ *Ad Gal.*, c. 3, lect. 4, n. 141.

³⁷ *Ad Gal.*, c. 2, lect. 4, n. 94.

³⁸ I-II, 113, 1c.

chiede la remissione dei peccati, perché in esso « anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae »³⁹. E' quindi opera di grazia divina immessa nell'anima⁴⁰, e quest'opera « terminatur ad bonum aeternum divinae participationis » — e sotto questo aspetto può dirsi più grande dell'opera della creazione del cielo e della terra, « quae terminatur ad bonum naturae mutabilis »⁴¹. Proporzionalmente, è più grande anche del dono della gloria: « quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, qui erat dignus poena, quam donum gloriae dignitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est iustificatus, est dignus gloria »⁴².

A partire da tali premesse, la via è aperta per mostrare quanto sia impossibile che un regime di « lettera » come lo era la legge vecchia, la cui logica operava a modo di « legge delle opere » e di « legge dei precetti »⁴³, potesse avere la virtù di influire sull'intimo dell'uomo fino a causarne la giustificazione « apud Deum ». Nel proporre una norma di vita morale, essa rimaneva « scriptura extra homines existens »⁴⁴. Comandava soltanto, e i suoi precetti terminavano per sé ad un agire solamente umano; orbene:

iustitia quae habet gloriam apud Deum, ordinatur ad bonum divinum, scilicet futurae gloriae, quae facultatem humanam excedit... Et ideo opera hominis non sunt proportionata ad huius iustitiae habitum causandum⁴⁵, sed oportet prius iustificari interius cor hominis a Deo, ut opera faciat proportionata divinae gloriae »⁴⁶.

In altre parole, la legge vecchia, « lettera » com'era, raggiungeva

³⁹ I-II, 113, 6.

⁴⁰ I-II, 113, 8.

⁴¹ I-II, 113, 9c.

⁴² *Ibid.* In questo articolo S. Tommaso cita diversi testi di S. AGOSTINO, tratti dalla sua esposizione di Gv. 14,12 (*In Ioan., tract. 72*, n. 3: ML 35, 1823), fra cui questi due: *Maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram*. « Iudicet qui potest, utrum maius sit iustos angelos creare quam impios iustificare. Certe, si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae ». Se c'è un messaggio unitario che emerge dalla lettura di I-II, 113, è certamente l'affermazione della realtà interiore, trasformatrice e soteriologica della giustificazione divina, intesa come conferimento di una grazia in cui sono concretamente conglobati tutti i doni di vita nuova offerti all'umanità peccatrice nel Cristo Gesù.

⁴³ Cfr. sopra nota 34.

⁴⁴ I-II, 106, 2c, dove l'espressione da noi citata è riferita alla « littera Evangelii », la quale definisce la parte secondaria della legge nuova, quella cioè che sul piano dei precetti morali è sostanzialmente identica, come modo d'operazione e come contenuto, al messaggio normativo della legge vecchia (cfr. *ibid.*, ad 1; I-II, 107, 3, ad 2; 107, 2, ad 3).

⁴⁵ « Haec igitur iustitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis » (I-II, 100, 12c).

⁴⁶ *Ad Rom.*, c. 4, lect. 1, n. 325.

una umanità già determinata nei confronti di Dio⁴⁷; e le opere ch'essa prescriveva, qualora venissero effettivamente eseguite, lungi dal potere rendere *giusto* davanti a Dio colui che prima non lo fosse, avrebbero soltanto attestato a livello pratico una giustizia interiore *già conseguita* per altra via:

Opera enim non sunt causa quod aliquis sit iustus apud Deum, sed potius sunt executiones et manifestationes iustitiae⁴⁸.

Infatti, per osservare adeguatamente la volontà normativa di Dio, occorre che l'uomo sia interiormente, vitalmente, accordato alle esigenze di questa volontà; e tale accordo è impossibile « sine gratia adiuvante, quam lex non dabat »⁴⁹. Per questo, dice S. Tommaso, dai precetti morali « habitus iustitiae non acquiritur, sed potius per habitum iustitiae infusum huiusmodi opera facimus »⁵⁰.

Quest'ultima affermazione è decisiva in merito al rapporto tra legge e giustizia interiore. Il rapporto è diametralmente il contrario di quello preteso da chi, servendosi male della legge divina dei precetti, ricorre alle proprie opere per essere giustificato « apud Deum »⁵¹. Osservare la legge non può essere causa di tale giustizia; al contrario, è effetto pratico della grazia divina stessa che crea un uomo giusto. Parlando di Ef. 2,10, S. Tommaso spiega che la nostra giustificazione è opera divina di creazione, perché è dignità nuova concessa « ex nihilo », cioè, « sine meritis praecedentibus »⁵²; per tale

⁴⁷ Vedremo in seguito che la legge vecchia, per intrinseca sua logica, presupponeva storicamente, a livello oggettivo e comunitario, una umanità « imperfetta », non vivificata ancora dalla grazia interiore dello Spirito.

⁴⁸ *Ad Gal.*, c. 3, lect. 4, n. 136.

⁴⁹ I-II, 98, 1, ad 3.

⁵⁰ *Ad Rom.*, c. 2, lect. 3, n. 212.

⁵¹ Cfr. di nuovo I *ad Tim.*, c. 1, lect. 3, n. 21. Sulla disposizione caratteristica di chi cerca nelle proprie « opere » una sua giustificazione dinanzi a Dio, F.-J. LEENHARDT ha queste parole: « Dans la mesure où la loi sert de point d'appui aux prétentions de l'homme à l'égard de Dieu, elle est un aliment à son orgueil, elle engendre la *kauchèsis*, ce sentiment caractéristique d'une piété centrée sur le mérite et sur l'obéissance à la loi. Ce mot exprime les dispositions intérieures de l'homme qui fait le compte de ce qui lui donne le droit de revendiquer, de la justice de Dieu, qu'elle reconnaisse et récompense ses oeuvres bonnes, sa fidélité à la loi » (*L'épître de saint Paul aux Romains* (Commentaire du Nouveau Testament, VI), Neuchâtel-Paris, 1957, p. 64). Aggiungiamo che tale atteggiamento è tanto più assurdo in quanto è riferito da S. Tommaso ad una umanità ancora soggetta alla povertà del peccato, incapace dunque di osservare la legge di Dio secondo gli intendimenti stessi di Dio. Sulla falsità del « vantarsi » di fronte a Dio da parte dell'uomo peccatore, cfr. J. SANCHEZ BOSCH, « *Gloriarse* » *segun San Pablo* (Analecta Biblica, 40), Roma 1970.

⁵² Anche I-II, 110, 2, ad 3: « ...homines secundum ipsam (i.e. gratiam) creantur, id est in novo essere constituuntur, ex nihilo, id est non ex meritis; secundum illud *ad Eph.* 2,9: *Creati in Christo Iesu in operibus bonis* ».

grazia di creazione anche « *renovamur ad bene operandum* »; approfondendo ancora il discorso, soggiunge:

Nihil aliud est praedestinatio, quam praeparatio beneficiorum Dei, inter quae beneficia computantur et ipsa bona opera nostra⁵³.

Come si vede, l'incapacità della legge vecchia di assicurare per propria virtù la giustificazione è teologicamente conglobata da S. Tommaso nell'affermazione del primato assoluto della grazia divina rispetto ad ogni bene di giustizia, vita ed operazione, possibilmente conseguito dall'uomo. Ne troviamo una illustrazione adeguata nello articolo della *Summa Theologiae* dedicato alla distinzione « *gratia operans, gratia cooperans* »⁵⁴. La distinzione tradizionale è precisamente ideata per rendere ragione del fatto che nell'uomo giustificato e l'essere giusto e l'agire giusto hanno il loro principio nella grazia divina, e per spiegare il fatto parallelo che l'aiuto della grazia è attuale e decisivo sia nella mozione della volontà verso il bene sia nell'effettiva operazione di questo bene medesimo⁵⁵. Celebre anche l'elenco dei cinque effetti della grazia dato nell'articolo seguente⁵⁶:

Sunt quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est ut anima sanetur; secundus est ut bonum velit; tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat⁵⁷.

E' ovvio quanto poco tale dottrina, perfettamente paolina nella sua ispirazione fondamentale⁵⁸, possa tollerare che si attribuisca alla « legge dei precetti », al « *testamentum litterae* », la ben minima virtù propria in materia di giustificazione divina. La legge vecchia comandava, rivelava precetti, proponeva una norma etico-religiosa; e

⁵³ *Ad Eph.*, c. 2, lect. 3, nn. 98-100. L'intero sviluppo si articola sotto il segno di quest'asserzione: « *quidquid boni nos habemus, non est ex nobis ipsis, sed ex Deo faciente* » (*ibid.*, n. 98).

⁵⁴ I-II, 111, 2.

⁵⁵ Si citano le parole agostiniane (*De Gratia et Libero Arbitrio*, c. 17: ML 44, 901): « *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit: quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens* » (*sed contra*); « *Ut autem velimus operatur: cum autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur* » (*in corp.*).

⁵⁶ I-II, 111, 3: *Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem*.

⁵⁷ Di nuovo una citazione di S. AGOSTINO: « *Praevenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur: praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur* » (*De Natura et Gratia*, c. 31: M. 44, 264).

⁵⁸ Leggere S. LYONNET, *Gratuité de la justification et gratuité du salut*, in « *Studiorum Paulinorum Congressus Intern. Cath.* » (1961), (*Analecta Biblica*, 17-18), vol. I, Roma, 1963, pp. 95-110.

in questo esauriva la sua funzione morale di « legge ». La giustizia che comandava, perché venisse effettivamente eseguita, avrebbe richiesto un interlocutore « giusto », liberato dal peccato ed accordato nell'intimo alle esigenze della volontà divina. E tale stato di giustizia è per natura sua al di là della sufficienza intrinseca di un regime di « legge », la cui virtù si riduce logicamente a regolare dall'esterno, a parole o per iscritto, la rettitudine morale dell'agire umano. Non appartiene ad esso fare sì che l'uomo abbia interiormente la volontà di accogliere il suo messaggio e la capacità di metterlo in pratica.

b) « *Id quod per se pertinet ad legem* »

Buona ma imperfetta⁵⁹, la legge vecchia proponeva da parte di Dio una norma da seguire senza poter assicurare all'uomo la giustizia interiore. Questa ambivalenza, dimostrativa di un aspetto positivo accompagnato da un aspetto negativo che ne limita la portata concreta, S. Tommaso l'articola di frequente con sentenze vigorose, con l'intento di precisare la funzione della legge vecchia nel quadro globale della storia della salvezza. Eccone alcuni esempi tra i più significativi, disseminati qua e là nelle sue opere. Secondo il pensiero stesso del Dottore, li riferiamo sotto il titolo: « *id quod per se pertinet ad legem* »⁶⁰:

- praecipit quod bonum est,
non praebens auxilium gratiae ad implendum⁶¹;
- praecipit
et gratiam adimplendi non praebet⁶²;
- ostendebat quid faciendum et quid cavendum erat;
sed ad implendum ea quae praecipiebat, non praebibat auxilium⁶³;
- concupiscentiae usum prohibebat,
et tamen ipsam concupiscentiam non mitigabat⁶⁴;
- non est mala lex, quia ad minus prohibet mala;
est tamen imperfecta, inquantum non removet causam⁶⁵.

A questa serie, dove l'elemento positivo interessa direttamente la fisionomia *precettiva* della legge, se ne aggiunge un'altra, dove il

⁵⁹ I-II, 98, 1c.

⁶⁰ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 2, n. 536.

⁶¹ I-II, 99, 2, ad 3.

⁶² *Ad Rom.*, c. 4, lect. 2, n. 357.

⁶³ *In Ioann.*, c. 1, lect. 10, n. 205.

⁶⁴ *Ad Rom.*, c. 5, lect. 6, n. 455.

⁶⁵ II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 91.

medesimo elemento è riferito ad un aspetto ulteriore del precetto divino: *l'informazione morale* che ne deriva per l'uomo da esso illuminato⁶⁶:

- licet peccatum demonstraret,
peccati tamen concupiscentiam non auferabat⁶⁷;
- notificare peccatum
et non auferre⁶⁸;
- lex cognitionem peccati facit
et non praebet auxilium contra peccatum⁶⁹;
- non dabat gratiam adiutricem ad vitanda peccata,
sed ad cognoscendum tantum⁷⁰;
- non dabat gratiam...,
sed tantum ostendebat culpam⁷¹;
- faciebat cognitionem peccati,
et non iuvabat⁷²;
- per legem solum cognitio peccati datur,
non ablatio⁷³.

Nella loro lapidaria incisività e con la loro incalzante ripetizione, queste formule additano una dottrina senza equivoci né tentennamenti, accolta come insegnamento biblico ed assimilata da una mente analitica e sintetica sicura del fatto suo. « Id quod per se pertinet ad legem »: non attendere da essa più di quanto può dare. La legge vecchia dava molto: « ostendebat quid faciendum et quid cavendum erat » — e con tale luce di una rivelazione positiva di Dio essa conferiva una informazione morale e più sicura e più distinta di quella che era concessa all'uomo nello stato di legge di natura⁷⁴. « Sed ad implendum ea quae praecipiebat, non praebebat auxilium » — e questa sua lacuna, già incorporata teologicamente nello sviluppo precedente sulla « lex factorum », invita S. Tommaso ad una tematica ulteriore, anch'essa fondata sul messaggio paolino in materia di legge e di grazia.

⁶⁶ Ritroveremo questo aspetto laddove tratteremo il problema della legge vecchia presentata come « occasione » di peccati moltiplicati e di colpa aggravata.

⁶⁷ *Ad Rom.* c. 5, lect. 6, n. 453.

⁶⁸ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 2, n. 536.

⁶⁹ *Ad Gal.*, c. 3, lect. 4, n. 135.

⁷⁰ *Ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 393.

⁷¹ *Ad Hebr.*, c. 12, lect. 4, n. 704.

⁷² *Ad Col.*, c. 2, lect. 3, n. 113.

⁷³ *In Ioann.*, c. 1; lect. 10, n. 204.

⁷⁴ I-II, 91, 4; 94, 4, ad 1; 98, 5, ad 3; 99, 2, ad 1, 2; 100; 1; etc.

c) « *Littera occidit* »

Leggendo i testi paolini che si riferiscono alla legge sinaitica, S. Tommaso incontrava, accanto all'affermazione massiccia della insufficienza di tale legge ai fini della giustificazione dell'empio, asserzioni come queste:

Lex iram operatur (Rom. 4,15a); *Ubi non est lex, nec praevaricatio* (Rom. 4,15b); *Lex subintravit ut abundaret delictum* (Rom. 5,20); *Lex peccati et mortis* (Rom. 8,2); *Virtus peccati lex* (1 Cor. 15,56); *Littera occidit* (2 Cor. 3,6); *Ministratio mortis* (2 Cor. 3,7); *Ministratio damnationis* (2 Cor. 3,9); *Quicumque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt* (Gal. 3,10); *(Lex) propter transgressiones posita est* (Gal. 3, 19).

Alla sua lettura si offriva pure Rom. 7,5.7-13, dove l'Apostolo adita la legge quale strumento in qualche modo di un risveglio delle « passioni peccaminose » e di un maggiore dominio del peccato sull'uomo.

Tale rapporto della legge vecchia al peccato, alla collera di Dio, alla maledizione e condanna, alla morte, S. Tommaso lo spiega in base alla natura stessa di detto regime, ossia, con riferimento simultaneo alla sua bontà intrinseca (« ostendebat quid faciendum et quid cavendum erat ») e alla sua imperfezione ugualmente congenita (« sed ad implendum ea quae praecipiebat, non praebebat auxilium »). La sua spiegazione, inoltre, come sempre quando studia egli la legge vecchia e nuova, è attenta alla diversità di « tempi » storici e di « condizioni » umane lungo il corso progressivo della storia della salvezza⁷⁵.

Esponendo il detto paolino: *Littera occidit* (2 Cor. 3, 6), S. Tommaso offre una sintesi della tematica che studiamo in questo momento:

...littera legis dat solam cognitionem peccati. Rom. III,20: *Per legem autem cognitio peccati*. Ex hoc autem quod cognosco peccatum, solum duo sequuntur. Nam lex dum per eam cognoscitur, non reprimit concupiscentiam: sed magis occasionaliter auget, in quantum concupiscentia ferventius fertur in rem prohibitam. Unde huiusmodi cognitio, nondum destructa causa concupiscentiae, occidit, hinc vero addit praevaricationem. Nam gravius est peccare contra legem scriptam et naturalem simul, quam contra legem naturalem solum...

Licet autem occasionaliter occidat, in quantum scilicet auget concupiscentiam, et addit praevaricationem, non tamen est mala lex vetus,

⁷⁵ Rimandiamo lo studio di questo aspetto ad un'altra parte del nostro articolo.

quia ad minus prohibet mala. Est tamen imperfecta, inquantum non removet causam...⁷⁶.

L'esposizione parte da un presupposto fondamentale: l'unilateralità « legale » di un regime costruito da Dio a modo di « testamentum litterae »⁷⁷, a cui risponde un *tipo d'uomo* raggiunto sì dalla luce morale di una legge divina ma rimasto investito dell'intimo dalla virtù trascinante del peccato. Per questo aggiunge il Dottore: « Est ergo lex sine spiritu interius imprimens legem in corde, occasio mortis ». Egli dunque ha in mente una umanità storica posta in una condizione simultanea di peccato e d'informazione morale distinta⁷⁸. *Tale* umanità trovò nella legge vecchia una occasione di morte, perché ebbe, al suo contatto, rafforzata la sua spinta interiore al male (« auget concupiscentiam ») ed aggravata la sua colpa nei confronti di Dio (« addit praevaricationem »). La duplice conseguenza, poi, è riferibile alla legge vecchia « occasionaliter », cioè, non per via di diretta efficienza da parte di questa.

S. Tommaso, chiaro, non si accontenta di affermare in sintesi, come nel testo sopra riferito, il rapporto « occasionale » del « testamentum litterae » alla moltiplicazione dei peccati e alla gravità della colpa; egli ne analizza pure il meccanismo intimo, in chiave psicologica e teologica insieme.

Prima, tuttavia, di addentrarci in questa sua analisi, è opportuno premettere una precisazione da lui offerta in materia. La legge vecchia poteva in qualche modo occasionare l'abbondanza dei peccati per un motivo a prima vista paradossale: la sua origine *divina* e la sua appartenenza all'ordine delle *intenzioni divine*:

...alia est intentio legis humanae, et alia legis divinae. Lex enim humana refertur ad humanum iudicium, quod est de exterioribus actibus; sed lex divina refertur ad divinum iudicium, quod est de interioribus motibus cordis... Sic igitur lex humana suam intentionem consequitur, dum per prohibitionem et poenae comminationem impedit ne multiplicentur exteriores actus peccati, licet concupiscentia interior magis augeatur: sed quantum ad legem divinam etiam interiores concupiscentiae malae imputantur ad peccatum, quae abundant lege prohibente, et non auferente concupiscentiam⁷⁹.

⁷⁶ II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 91.

⁷⁷ *Ibid.*, n. 90.

⁷⁸ Conferma di tale impostazione la precisazione in I-II, 106, 2c: « Augustinus exponit, in libro *de Spiritu et Littera* (cc. 14, 17: ML 44, 215 e 219), quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans ».

⁷⁹ *Ad Rom.*, c. 5, lect. 6, n. 456.

Divina ed accolta come tale, la legge vecchia situava l'uomo a confronto con il criterio specifico del giudizio di Dio; e tale criterio determina la bontà o la malizia morale non già a semplice livello di agire esteriore, bensì a quel livello profondo ed antropologico dove nascono e si sviluppano gli « interiores motus cordis ». Per questo avviene nel regime di tale legge quel che non potrebbe succedere nel regime ipotetico di una legge meramente umana: rafforzata la concupiscenza interiore a contatto con la proibizione legale, si ha un aumento specifico di malizia morale imputabile in termini di peccato e di colpa. « Lettera » che proibisce il male senza risanare l'uomo, la legge vecchia provocava un aumento della concupiscenza interiore — e in ciò essa non si distingue essenzialmente da qualsiasi legge umana⁸⁰; « lettera » tuttavia *divina*, la sua rivelazione faceva sì che l'aumento della concupiscenza da essa provocato potesse avere la forma concreta di un aumento di peccato e di colpa.

Fatta questa precisazione, la quale addita la legge vecchia come « lex peccati et mortis » in un senso ad essa esclusivo, vediamo come S. Tommaso giustifica sul piano dell'analisi psicologica e teologica tale rapporto alla « abundantia delicti ».

— « *Quantum ad peccatorum multitudinem* »

Nella esposizione di Rom. 5,20: *Lex subintravit ut abundaret delictum*, il Dottore ha queste parole:

Lege data, consecuta est abundantia delictorum... uno modo, quantum ad *peccatorum multitudinem*. Lex enim licet peccatum demonstraret, peccati tamen concupiscentiam non auferebat. Cum autem alicui prohibetur id quod concupiscit, vehementius in concupiscentiam illius exardescit, et sicut fluvius apposito obice fortius fluit et obicem frangit⁸¹.

La radice teologica del fenomeno è l'imperfezione di « lettera » che distingue la legge vecchia: dimostrava il peccato senza togliere il desiderio del peccato. La proibizione della legge sinaitica, dunque, raggiungeva una umanità soggetta alle « passioni peccaminose » (cfr. Rom. 7,5) e rimasta ancorata a questa sua schiavitù. Inequivocabile in questo senso l'insegnamento originato da Gal. 3,19: « concupiscentia *nondum per gratiam sanata*, in id, quod prohibebatur, magis

⁸⁰ Del resto, la mediazione di Mosé nella donazione della legge vecchia si svolse « proponendo verba ad cognitionem alicuius. Et hoc potest homo facere, et sic traditum fuit Vetus Testamentum » (*ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 404).

⁸¹ *Ad Rom.*, c. 5, lect. 6, n. 453.

exarsit »⁸². Il medesimo presupposto informa anche le due seguenti espressioni, lette nel loro contesto: « concupiscentia ferventius fertur in rem prohibitam »⁸³; « magis concupiscimus quod nobis prohibetur »⁸⁴.

Per illustrare ulteriormente questa dottrina, S. Tommaso non disdegna di richiamarsi anche a dati d'esperienza psicologica. Ne riferisce tre, sempre commentando Rom. 5,20. Le cose che desideriamo, dal momento che ci vengono proibite e messe legalmente al di là del nostro potere, acquistano ai nostri occhi una dignità superiore ed esercitano su di noi una attrattiva maggiore di quanto non sarebbe il caso se fossero lasciate in nostro arbitrio: « et ideo concupiscentia magis exardescit in rem concupitam dum prohibetur ». Inoltre, le passioni interiori s'incendono maggiormente quando si trovano impedito in qualche modo di trovare sfogo in una loro espressione esteriore. Così, ad esempio, il dolore e l'ira. Un impedimento simile nei confronti dei desideri peccaminosi è esercitato dalla legge in virtù del « timor poenae » che incute: « et ideo ipsa concupiscentia, interius retenta, magis inflammatur ». Infine, il Dottore precisa che una cosa lecita è da noi accolta come realizzabile in qualsiasi tempo a noi piace; e per questo, spesso non la operiamo anche quando ne abbiamo l'opportunità. Ma una cosa proibita, noi la percepiamo come un valore non sempre a nostra disposizione: « et ideo quando opportunitas datur sine timore poenae illud consequendi, promptiores ad hoc sumus ».

Triplice illustrazione psicologica, dall'interessante valore pedagogico, che permette al teologo di concludere:

Et inde est quod, data lege, quae concupiscentiae usum prohibeat, et tamen ipsam concupiscentiam non mitigabat, concupiscentia ipsa magis ferventer homines ad peccata ducebat⁸⁵.

— « *Quantum ad gravitatem reatus* »

Sempre a proposito di Rom. 5,20, S. Tommaso così spiega questa seconda conseguenza della « lettera » che « uccideva »:

Secundo superabundavit delictum lege superveniente quantum ad *gravitatem reatus*. Gravius enim fuit peccatum ubi accessit praevari-

⁸² *Ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 165.

⁸³ *II ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 91.

⁸⁴ I-II, 98, 1, ad 2; cfr. anche *I ad Cor.*, c. 15, lect. 9, n. 1020.

⁸⁵ Tutto lo sviluppo si legge nell'esposizione di Rom. 5,20: *ad Rom.*, c. 5, lect. 6, nn. 454 s.

catio, non tantum legis naturae, sed etiam legis scriptae. Unde supra (Rom.) IV,15 dictum est quod *ubi non est lex, nec praevaricatio*⁸⁶.

Il testo paolino citato, Rom. 4,15b, che segue immediatamente l'asserzione: *Lex iram operatur* (v. 15a), era stato commentato in questo modo:

...ostendit qualiter (lex) *iram operatur*, dicens *ubi non est lex, non est praevaricatio*, quia et si aliquis, lege non data, peccare possit contra id quod naturaliter iustum est faciendo, non tamen praevaricator dicitur, nisi legem transgrediens... Et tamen omnis peccator potest dici praevaricator, inquantum legem naturalem transgreditur... Gravius est tamen transgredi simul legem naturae et legem scriptam, quam solam legem naturae. Et ideo lege data sine gratiae adiuvante, praevaricatio crevit, et maiorem iram promeruit⁸⁷.

Legge *scritta* e solamente tale, quella divina del vecchiume sinaitico aggravò la colpa di chi, raggiunto da essa, trasgrediva la norma morale proposta in essa⁸⁸. E' chiaro che quando dice « *superabundavit delictum... quantum ad gravitatem reatus* » e « *praevaricatio crevit* », il Dottore si pone sul piano della malizia soggettiva e pensa ad una maggiore imputabilità del peccato, nata da una maggiore consapevolezza morale da parte del peccatore. E tale supplemento di lucidità morale, l'uomo sinaitico lo ricevette dalla legge divina rivelatagli⁸⁹.

A questo punto, occorre senz'altro impegnare nel tema quanto leggiamo nel commento di Rom. 7,7. S. Paolo vi scrive che l'uomo antico non ha conosciuto il peccato se non per la legge né avrebbe conosciuto la concupiscenza se la legge non avesse detto: Non desiderare. Spiega S. Tommaso:

Ponit id quod per se pertinet ad legem, scilicet notificare peccatum et non auferre.

E dopo aver precisato che la legge naturale permette all'uomo di discriminare tra il bene e il male etico, egli fa presente che l'Apostolo parla nel contesto piuttosto della legge vecchia, significata nel

⁸⁶ *Ibid.*, n. 458

⁸⁷ *Ad Rom.*, c. 4, lect. 2, n. 358.

⁸⁸ S. Tommaso lo ripete: « *Gravius est peccare contra legem scriptam et naturalem simul, quam contra legem naturalem solum* » (II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 91); « *Factum est peccatum gravius, addita praevaricatione legis scriptae* » (*ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 165); « *Gravius fuit peccatum post legis prohibitionem* » (I-II, 98, 1, ad 2).

⁸⁹ Cfr. sopra note 67-73; anche *ad Rom.*, c. 2, lect. 4, nn. 226-228.

v. 6 precedente con la formula: *non in vetustate litterae*⁹⁰. E prosegue:

Dicendum ergo, quod sine lege poterat quidem peccatum cognosci, secundum quod habet rationem inhonesti, id est contra rationem existens, non autem secundum quod importat offensam divinam: quia per legem divinitus datam manifestatur homini quod Deo disciplicent peccata humana, in hoc quod ea prohibet et mandat puniri⁹¹.

Data da Dio come espressione normativa della sua volontà ed accolta come tale, la legge vecchia aggiunse al lume della legge naturale un'informazione etico-religiosa precisa: fece conoscere la malizia del peccato *secundum quod importat offensam divinam*. La dottrina è ulteriormente precisata poco dopo: « peccatum non cognoscitur nisi per legem, quantum ad reatum poenae et offensam Dei »⁹². Questo « notificare peccatum » incide ovviamente, per natura sua, sulla gravità soggettiva del peccato medesimo⁹³, qualora incontra una umanità soggetta alle « passioni peccaminose » tipiche di una condizione ancora carnale (cfr. Rom. 7,5).

Quanto alla conoscenza di queste « passioni » medesime, il Dottore precisa nello stesso commento di Rom. 7, 7:

Potest... dici, quod Apostolus specialiter assumit concupiscentiam ad propositi manifestationem, quia vult ostendere quod sine lege peccatum non cognoscebatur, inquantum scilicet pertinet ad offensam Dei: et hoc maxime patet in hoc quod lex Dei prohibet concupiscentiam quae ab homine non prohibetur. Nam solus Deus hominem reum reputat propter concupiscentiam cordis⁹⁴.

A parte la sua aderenza o meno al pensiero dell'Apostolo, questa precisazione, riferibile solamente ad una legge « divinitus data »⁹⁵, rafforza l'insegnamento poc'anzi dato: l'uomo sinaitico ricevette dalla legge divina la esplicita ed inequivocabile conoscenza del male

⁹⁰ « *Non in vetustate litterae*, id est non secundum veterem legem. Vel non in vetustate peccati, quam littera legis auferre non potuit » (*ad Rom.*, c. 7, lect. 1, n. 531).

⁹¹ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 2, n. 536.

⁹² *Ibid.*, n. 537.

⁹³ Precisiamo che la teologia del peccato in rapporto alla legge vecchia obbedisce ad una prospettiva istituzionale, legata alla successione di regimi o di « tempi » lungo il corso progressivo della storia della salvezza. E' chiaro che la gravità e la volontarietà del peccato a livello individuale è determinabile con l'apporto di una molteplicità di altri elementi, non direttamente contemplati nel contesto.

⁹⁴ *Ibid.*, n. 539.

⁹⁵ « *Quantum ad legem divinam, etiam interiores concupiscentiae malae impuntantur ad peccatum* » (*ad Rom.*, c. 5, lect. 6, n. 456).

morale — sia nell'atto esteriore che nel desiderio del cuore — quale offesa di Dio, ossia, non solo come semplice disonestà nei confronti dell'imperativo etico della « ratio humana »⁹⁶, bensì anche come un rifiuto di obbedire a Dio e di sottomettersi al criterio supremo della sua volontà. In altre parole, il peccato venne rivelato come negazione di un rapporto doveroso dell'uomo a Dio. Così edotto, l'uomo della legge vecchia vide ogni suo possibile peccato esteriore od interiore rivestire una gravità per sé ignorata dall'uomo posto nel regime della legge di natura. E poiché il regime in cui si trovava, regime di « lettera », gli dava questa sua conoscenza superiore senza liberarlo dal potere del peccato medesimo, egli vide effettivamente abbondare i suoi peccati (Rom. 5,20) « quantum ad gravitatem reatus ». « Factum est peccatum gravius, addita praevaricatione legis scriptae »⁹⁷.

— « *Non quidem effective, sed occasionaliter* »

Avendo parlato dell'uomo vecchio come di un essere « nella carne », nelle cui membra si scatenavano « passioni peccaminose » stimulate dalla « legge », ed avendo caratterizzato la soteriologia evangelica come una liberazione dalla legge (Rom. 7,5-6), Paolo Apostolo formula subito il quesito: « Che diremo dunque? Che la legge è peccato? » (v. 7). Commenta S. Tommaso:

Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod lex peccatum doceat⁹⁸. Alio modo, ut lex dicatur peccatum, quia ille qui legem dedit, peccaverit, talem legem ferendo. Et haec duo invicem se consequuntur, quia si lex peccatum docet, legislator legem ferendo peccat... Videtur autem quod lex peccatum doceat, si passiones peccatorum sunt per legem, et si lex ducit ad mortem⁹⁹.

Una obiezione parallela era stata formulata a proposito di Rom. 5, 20: *...ut abundaret delictum*:

⁹⁶ Aveva detto: « sine lege poterat quidem peccatum cognosci, secundum quod habet rationem dishonesti, id est contra rationem existens » (cfr. sopra). - « Regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei » (I-II, 71, 6c). L'uomo posto nel regime della legge di natura poteva conoscere il peccato come un agire contro l'imperativo della sua « ratio », ma non necessariamente che tale imperativo risponda alla volontà normativa di Dio.

⁹⁷ *Ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 165.

⁹⁸ Notiamo la differenza tra « peccatum docere » e « peccatum notificare » o « peccatum demonstrare »...

⁹⁹ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 2, n. 533.

Videtur quod abundantia delicti sit finis legis, et ita sequitur quod lex sit mala, quia cuius finis malus est, ipsum quoque malum est...¹⁰⁰.

Nel medesimo contesto, egli risolve questa « dubitatio » nel modo seguente:

...dicamus quod *ly ut* non ponitur causaliter, sed consecutive. Non enim ad hoc fuit data lex ut peccatum abundaret, quin potius lex, quantum in se fuit, peccatum prohibuit... Sed, lege data, consecuta est abundantia delictorum...¹⁰¹.

Sia dunque « quantum ad multitudinem peccatorum », sia « quantum ad gravitatem reatus »¹⁰², è negato che l'affermazione paolina possa spiegarsi per via di causalità positiva esercitata dalla legge vecchia¹⁰³. L'abbondanza dei peccati ebbe luogo realmente a partire dalla legge « divinitus data », ma non per questo venne causata da essa. Quel che avvenne in materia di peccato moltiplicato ed aggravato è riferibile senz'altro alla « lettera » sinaitica, ma in un senso che esula da qualsiasi rapporto logico e pratico di causa ad effetto.

Tale senso, detto *consecutive*, richiede che sia ulteriormente giustificato con un'analisi che precisi il rapporto della legge vecchia al peccato e additi da quale parte stessero le vere responsabilità nell'accaduto. Primo passo in questa direzione:

lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter, ex sua imperfectione: in quantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus... dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit*¹⁰⁴. Et ex hac etiam ratione dicitur quod *lex subintravit ut abundaret delictum* (Rom. 5,20), ut *ly ut* teneatur consecutive, non causaliter: in quantum scilicet homines, accipientes occasionem a lege, abundantius peccaverunt...¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *Ad Rom.*, c. 5, lect. 6, n. 451.

¹⁰¹ *Ibid.*, n. 452. - S. Tommaso riferisce due altre spiegazioni della particola *ut* impiegata da Paolo: rapporto causale, ma nel senso: « ut abundantius delictum cognosceretur » (*ibid.*, n. 459). Ricorda questa possibilità perché tradizionale, ma non sembra favorirla. L'altra spiegazione è più impegnativa: rapporto causale, sì, ma che termina ad una conseguenza del peccato moltiplicato ed aggravato, cioè al bene indispensabile dell'umiltà (*ibid.*, n. 460). Riportiamo lo studio di questa terza sentenza all'ultima parte del nostro articolo.

¹⁰² Secondo il contesto, la proposizione « consecuta est abundantia peccatorum » include questi due aspetti: cfr. *ibid.*, nn. 453 e 458.

¹⁰³ L'espressione « non causaliter, sed consecutive » si trova anche nel comm. *ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 165.

¹⁰⁴ La citazione paolina è un ricordo simultaneo di Rom. 7, vv. 8 e 11.

¹⁰⁵ I-II, 98, 1, ad 3.

Notiamo in primo luogo il parallelismo chiastico delle due formule: *consecutive, non causaliter; non effective, sed occasionaliter*. Imperfetta qual'era, la legge vecchia ebbe un rapporto reale all'aumento del peccato e alla morte dell'uomo sinaitico, ma questo rapporto non fu di *causalità effettiva*, bensì di *conseguenza occasionale*. Notiamo in secondo luogo che se le formule « non causaliter » e « non effective » sono praticamente tautologiche, non così però « consecutive » rispetto a « occasionaliter ». Il secondo avverbio precisa il primo, determinando teologicamente il modo in cui la legge vecchia ebbe storicamente come conseguenza l'abbondanza dei peccati: a modo di « occasione ». E tale modalità è ulteriormente spiegata: « occasio ista non erat *data*, sed *sumpta* ab hominibus ». Occasione di peccato e di morte, la legge vecchia non lo fu intenzionalmente¹⁰⁶, ma per colpa dell'uomo trascinato dall'istinto di peccato presente in lui. Certo, se non fosse imperfetta, un « testamentum litterae »¹⁰⁷, l'uomo che apparteneva al suo regime non se ne sarebbe così servito¹⁰⁸; ma la responsabilità di quanto è accaduto è dell'uomo carnale, non già della legge divina o del suo Donatore.

S. Tommaso insiste molto su questa modalità « occasionale »¹⁰⁹, da lui ritenuta una chiave teologica del mistero di una legge « divinitus data » e tuttavia chiamata da Paolo, con realismo storico, « lettera che uccide », « ministero di morte e di condanna », « legge di peccato e di morte ». A dire il vero, questa chiave, impiegata per risolvere un problema posto dall'Apostolo, è stata offerta al nostro Dottore dall'Apostolo medesimo: *Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam* (Rom. 7,8); *Nam peccatum, occasione accepta per mandatum, seduxit me et per illud occidit* (v. 11). Questa duplice precisazione, intesa da Paolo come difesa della bontà intrinseca della legge divina, è stata accolta da S. Tommaso nel medesimo senso e da lui fatta base della sua teologia in merito.

¹⁰⁶ Ricordiamo l'espressione: « quantum in se fuit, peccatum prohibuit » (*ad Rom.*, c. 5, lect. 6, n. 452).

¹⁰⁷ « ...occasionaliter, ex sua imperfectione: inquantum gratiam non conferebat... » (I-II, 98, 1, ad 3).

¹⁰⁸ Perché sarebbe stato, per supposizione ed a livello oggettivo, un uomo risanato dalla grazia interiore...

¹⁰⁹ E' quasi sempre affermata laddove egli tratta il problema del rapporto della legge vecchia al peccato e alla morte. Esempi oltre i già citati: « ... dicitur lex mortis... quia spiritualiter occidebat per *occasionem*... » (*ad Rom.*, c. 7, lect. 1, n. 531); « dicitur lex mortis, non quia lex mortem operetur, sed quia peccatum mortem operatur, *occasione accepta ex lege* » (*ibid.*, lect. 2, n. 543); « Non est remotum peccatum per legem, imo virtus peccati lex, id est augmentatum *occasionaliter*... » (*I ad Cor.*, c. 15, lect. 9, n. 1020); « ...virtus peccati di-

« *Occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus* »¹¹⁰. Riferendosi, infatti, all'espressione paolina « occasione accepta », egli precisa:

Et est notandum quod non dicit quod lex dederit occasionem peccandi, sed quod ipsum peccatum occasionem acceperit ex lege.

Spiega poi la differenza con termini che appartengono alla teologia etica dello *scandalo*:

Ille enim qui dat occasionem, scandalizat et per consequens peccat... Sed si quis rectum opus faciat... et alius inde scandalizatur, ipse non dat occasionem scandalizandi: unde nec scandalizat, nec peccat, sed alius accipit occasionem qui scandalizatur et ille peccat¹¹¹.

Meglio articolata l'illustrazione che incontriamo nella *Summa Theologiae*¹¹², dove la distinzione « *occasio data* — *occasio accepta* » è formulata sotto la nomenclatura « *scandalum activum* — *scandalum passivum* ». Il primo è così caratterizzato:

Quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel, etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet ut sit inductivum ad peccandum... Et tunc ille qui huiusmodi actum facit proprie dat occasionem ruinae...

Quanto allo « *scandalum passivum* », esso può verificarsi anche laddove manca il primo, quando cioè:

etiam praeter intentionem operantis, et praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum... Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est, sed alius sumit occasionem: secundum illud *ad Rom.* 7,8: *Occasione autem accepta, etc...*

Così la legge vecchia: sia il suo tenore normativo, sia l'intenzione di Dio Legislatore, non sono tali da poter « dare » occasione di peccato; in essi non si verifica il concetto di « *scandalum activum* »: « quantum in se fuit (lex) peccatum prohibuit »¹¹³. Il peccato che ne

citur lex, inquantum scilicet per legem *occasionaliter* est peccatum augmentatum... » (I-II, 55, 3, ad 1); « ...dicitur lex peccati et mortis, per *occasionem* acceptam, quia scilicet gratiam non conferebat ex opere operato... » (*ad Hebr.*, c. 7, lect. 3, n. 351).

¹¹⁰ Cfr. sopra, il testo riferito di I-II, 98, 1, ad 3.

¹¹¹ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 2, n. 543.

¹¹² II-II, 43, 1, ad 4.

¹¹³ *Ad Rom.*, c. 5, lect. 6, n. 452.

segui storicamente la rivelazione è riferibile, perciò, unicamente ad una colpa da parte dell'uomo sinaitico, già « male dispositus » nell'intimo¹¹⁴. Pertanto, S. Tommaso può concludere la spiegazione di Rom. 7,8 con queste parole:

Sic igitur lex rectum aliquid fecit quia peccatum prohibuit, unde occasionem non dedit peccandi; sed homo occasionem ex lege accipit, et propter hoc sequitur, quod lex non sit peccatum, sed magis quod peccatum sit ex parte hominis¹¹⁵.

« Sed magis quod peccatum sit ex parte hominis ». Da una parte, è dottrina tomista che il peccato ha la sua unica causa sufficiente nella volontà del peccatore stesso¹¹⁶; dall'altra parte, la legge vecchia, la quale « rectum aliquid fecit quia peccatum prohibuit », non può nemmeno dirsi di avere « dato » occasione di peccato. Unendo insieme l'uno e l'altro insegnamento, si ha un'affermazione massiccia e della bontà della legge vecchia e della responsabilità esclusiva dell'uomo carnale in quella abbondanza di peccato che seguì la rivelazione sinaitica della legge divina¹¹⁷.

Conclusione

Lex subintravit ut abundaret delictum; Littera occidit... Queste asserzioni ed altre simili di Paolo, S. Tommaso le accoglie con perfetto realismo storico, secondo l'intendimento stesso dell'Apostolo. Vi trova concretata la logica di un regime di rapporti fra Dio e l'uomo costruito a modo di *testamentum litterae*, con la sua bontà intrinseca e la sua non meno congenita imperfezione. Il suo discorso teologico sull'argomento, egli lo svolge intero sotto il principio: « Lex vetus bona quidem est, sed imperfecta »¹¹⁸, e l'altro complementare: « perfecta secundum tempus, sed imperfecta simpliciter »¹¹⁹.

¹¹⁴ Il suo è stato uno « scandalum passivum sine activo » (II-II, 43, 1, ad 4).

¹¹⁵ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 2, n. 543.

¹¹⁶ Cfr. I-II, 75, 2, 3; 80, 1; II-II, 43, 1, ad 3...

¹¹⁷ Anche il diavolo, che potrebbe essere sottinteso in quel peccato personalizzato che emerge in Rom. 7,7 ss., non vi può avere svolto che un ruolo subordinato: « solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile » (I-II, 80, 1c); « ...quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana; et a diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis » (*ibid.*, ad 3). - Questa dottrina può senz'altro interessare, a livello teologico, l'esegesi che vede in Rom. 7,7 ss. un riferimento paolino alla « seduzione » operata dal « serpente » nel racconto genesiaco (cfr. S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains* (Bibliothèque Oecuménique, 8), Paris 1969, pp. 121 ss.).

¹¹⁸ I-II, 98, 1.

¹¹⁹ I-II, 98, 2, ad 1.

Buona, la legge vecchia rivelò in modo distinto ed inequivocabile le esigenze normative della volontà di Dio, prescrisse con autorità divina il bene da compiere e vietò con la medesima autorità il male da evitare, dando all'uomo preevangelico una conoscenza superiore del bene morale e del male morale in rapporto a Dio. *Imperfetta*, tuttavia, la legge vecchia offriva questa lucidità etico-religiosa ad una umanità « carnale », non ancora sanata da quella grazia di redenzione che a quel tempo era ancora riservata, a livello istituzionale, al Cristo Gesù, Mediatore atteso della novità evangelica.

Era, infatti, una semplice « legge delle opere e dei precetti », atta unicamente a dimostrare, in nome di Dio, la regola obbligatoria degli atti umani, ma senza la virtù di fare sì che questi atti fossero effettivamente consoni con la norma che proponeva. In altre parole, operava come « lettera » normativa — divina, sì, ma sempre « lettera » — con la sufficienza estrinseca che caratterizza appunto una parola udita od uno scritto letto. Pertanto, prescriveva la « giustizia » senza potere rendere « giusto » l'uomo che la doveva osservare; non aveva in sé la virtù di garantire la propria realizzazione, perché non poteva dare all'uomo di volere ciò che Dio vuole e di operare ciò che Dio prescrive.

Non solo. Prescrivendo il bene senza aiutare l'uomo a compierlo, proibendo il male senza liberare dal male, insegnando dallo esterno senza raggiungere efficacemente i cuori, la sua comparsa sulla scena della storia provocò in qualche modo, con logica teologicamente giustificabile, una crescita del peccato umano, quanto a numero e quanto a gravità. L'uomo « carnale » — e rimasto tale — vide al suo contatto potenziate le « passioni peccaminose » che si agitavano nel suo intimo e si ritrovò più lucido e consapevole trasgressore della volontà divina.

Aumentato e pervenuto « quasi ad maximum suum posse »¹²⁰, il peccato è sotto questo aspetto riferibile senz'altro alla legge vecchia, ma non certo nel senso che questa l'avesse effettivamente causato. Se la « lettera » sinaitica è detta avere « ucciso », sì da potere ricevere il titolo di « lex peccati et mortis », essa deve essersi dimostrata tale in un modo che non potesse contraddire la sua bontà intrinseca e la necessaria rettitudine dell'intenzione divina iscritta nelle sue strutture. Ispirato in ciò dall'Apostolo stesso, S. Tommaso scioglie il nodo impegnando il duplice concetto parallelo di « occasione » e di « scandalo », precisando inoltre che non si trattava di « occasione data » e di « scandalo attivo », bensì di semplice « occasione presa »

¹²⁰ Cfr. I-II, 55, 3, ad 1.

e di « scandalo unicamente *passivo* ». Buona qual'era, la legge vecchia non ha insegnato il peccato (« peccatum docere ») esortando a peccare, ma ha dimostrato la malizia del peccato (« peccatum notificare ») proibendo il male in nome di Dio e alla luce dell'imperativo supremo della volontà divina. Il peccato era già nell'uomo realtà operante, e se la sua virulenza recevette allora una spinta ulteriore, tale conseguenza esulava dall'intenzione della legge « divinitus data », avendo la sua unica vera causa proporzionata nella volontà « male disposita » dell'uomo sinaitico stesso. Certo, se non fosse imperfetta, cioè, un *testamentum litterae*, il regime della legge vecchia non sarebbe stato in tale modo occasione di peccato e di morte: per supposizione, sarebbe stato realizzato in una umanità risanata interiormente ed accordata nel cuore alle esigenze della legge divina. Rimane però il fatto che l'abbondanza dei peccati che ne seguì storicamente l'istituzione è unicamente imputabile a chi trovò in esso, per propria mala volontà, la possibilità di sprofondarsi maggiormente nella povertà di un'esistenza ostile a Dio¹²¹.

II

LA LEGGE NUOVA

Iniziando il discorso sulla legge nuova nella *Summa Theologiae*, S. Tommaso scrive: « Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quod dicitur lex nova »¹²². Di colpo sappiamo che la legge nuova sarà da lui considerata come una definizione del Vangelo, come una realtà che esprime coerentemente e complessivamente il mistero evangelico attuato nel Cristo Gesù. Il Vangelo stesso è « legge » e in quanto tale esso viene detto « legge nuova »¹²³. Lo conferma il titolo generale della *quaestio*: *De lege evangelica, quae dicitur lex nova...*: la legge nuova è quel che è per il fatto che è « evangelica »; la sua natura è realizzazione della novità stessa del Vangelo, ossia, della so-

¹²¹ Questa teologia, ovviamente, richiama ulteriori spiegazioni che collochino il mistero d'iniquità consumato sotto la legge vecchia nel quadro di una visione globale e dinamica della storia della salvezza, sì da mostrare il *motivo* per cui Iddio *permise* che abbondassero i peccati dell'umanità sinaitica. Sarà ciò l'argomento dell'ultima parte di questo nostro studio.

¹²² I-II, 106, *prol.*

¹²³ Il Vangelo stesso « dicitur lex nova », come lo dimostra il pronome *quod*; pertanto, l'espressione « lex Evangelii » dev'essere intesa in questo senso: « lex quae est ipsum Evangelium ». Notiamo del resto I-II, 106, 1, *arg.* 1: « Lex enim nova est ipsum Evangelium ». Cfr. anche 106, 2, *sed contra*, dove alla « lex Evangelii » è attribuita la stessa virtù soteriologica riconosciuta da Paolo al Vangelo medesimo (Rom. 1, 16).

stanza soteriologica di quella « bona annuntiatio » divina¹²⁴, la cui materia è Gesù Cristo Salvatore¹²⁵.

Lex Evangelii: il genitivo è epesegetico. Così pure andranno lette altre espressioni che incontreremo: *lex Novi Testamenti*¹²⁶, *lex fidei*¹²⁷, *lex Spiritus*¹²⁸, *lex gratiae*¹²⁹, *lex charitatis*¹³⁰, *lex amoris*¹³¹: tutte definizioni della legge nuova, la quale si presenta come realizzazione caratteristica del Nuovo Testamento, della fede, del dono dello Spirito Santo, della grazia, della carità, dell'amore. E tale novità, che merita il nome di « legge », è posta sotto il segno globale del Vangelo, mistero perfettivo della storia della salvezza.

Eccoci informati. La sua teologia della legge nuova, S. Tommaso la concepisce e la formula come un'affermazione ragionata ed articolata del mistero evangelico del Cristo Gesù, considerato secondo un suo aspetto fondamentale e complessivo.

1) « Lex indita in corde »

Nel primo articolo dedicato al tema, S. Tommaso si domanda: *Utrum lex nova sit lex scripta*¹³². La posizione e il tenore del quesito sono accuratamente scelti. L'articolo che apriva il discorso sulla legge vecchia¹³³ aveva mostrato che essa era buona ma imperfetta: buona, perché la sua dottrina normativa « consonat rationi rectae »; imperfetta, perché non aveva in sé la virtù di realizzare quel che deve essere lo scopo finale di ogni legge divina, cioè, rendere l'uomo « totaliter idoneum ad participationem felicitatis aeternae ». E sappiamo che questa sua insufficienza proveniva dalla sua natura di legge scritta, « extrinsecus posita »¹³⁴, donata a Israele quale « testamentum litterae »¹³⁵. Ponendosi dunque il quesito se la legge nuova sia « lex scripta », S. Tommaso offre a se stesso l'occasione di affermare, sin dall'inizio, la qualità che differenzia essenzialmente la legge evangelica da quella sinaitica, e di mostrare che la bontà normativa del

¹²⁴ *Ad Rom.*, c. 1, lect. 1, n. 23.

¹²⁵ *Ibid.*, lect. 2, n. 28.

¹²⁶ I-II, 106, 1, *sed contra*.

¹²⁷ I-II, 106, 1c; 107, 1, ad 3. Cfr. Rom. 3,27.

¹²⁸ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 602. Cfr. Rom. 8,2.

¹²⁹ I-II, 106, 3, ad 1; *ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 165.

¹³⁰ I-II, 107, 1c.

¹³¹ I-II, 107, 1, ad 2.

¹³² I-II, 106, 1.

¹³³ I-II, 98, 1.

¹³⁴ I-II, 106, 2c.

¹³⁵ II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90.

regime passato è diventata in Cristo Gesù realtà operante nell'intimo dei cuori.

Risponde, infatti, negativamente. Non è una legge scritta, ma una *lex indita*, cioè, realizzata nel cuore. Fondamentale l'autorità biblica a cui ricorre nel *sed contra*. Vi fa presente che quando si parla di « legge nuova », s'intende con ciò « legge del Nuovo Testamento »¹³⁶. Orbene, « *lex Novi Testamenti est indita in corde* ». E riferisce a sostegno la sostanza dell'oracolo di Geremia (31,31.33), dove precisamente veniva vaticinata una alleanza nuova, diversa da quella del Sinai perché costituita dalla legge divina immessa dello intimo dell'uomo, scritta sul suo cuore.

Spiegando il messaggio dell'oracolo geremiano nel suo comm. della Lettera agli Ebrei, S. Tommaso scrive:

Modus tradendi duplex est. Unus per exteriora, sicut proponendo verba ad cognitionem alicuius. Et hoc potest homo facere, et sic traditum fuit Vetus Testamentum. Alio modo interius operando. Et hoc proprium est Deo... Et hoc modo datum est Novum Testamentum...¹³⁷.

« Interius operando ». Il Nuovo Testamento si realizza, a differenza del Vecchio, mediante un intervento tipicamente divino nell'intimo dell'uomo — e l'effetto di tale intervento è precisamente la legge nuova¹³⁸.

a) « *Principaliter est lex indita* »

Preparato nel *sed contra* dal ricorso all'autorità di Ger. 31,31 ss., il *corpus* di I-II, 106, 1 si conclude con l'affermazione globale: « Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta ». Da quel momento in poi, la distinzione *principaliter* e *secundario* informerà l'intera tematica della legge nuova nella *Summa*.

Sempre nello stesso articolo, il Dottore si richiama ad un assioma aristotelico particolarmente adatto allo scopo: « *unaquaque res illud videtur esse quod in ea est potissimum* »¹³⁹. E prosegue:

¹³⁶ Coerentemente con il prologo della *quaestio* 106, dove la legge nuova è detta « *lex Evangelii* » (cfr. sopra).

¹³⁷ *Ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 404.

¹³⁸ « *Legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter. Nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis; legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit, II ad Cor., 3, 3* » (I-II, 106, 2, ad 3).

¹³⁹ IX *Ethic.*, c. 8: 1169, a, 2-4.

Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota eius virtus consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus.

Il testo è tanto lineare quanto pregnante. *Indita*, operata da Dio nell'intimo dei cuori perché legge del Nuovo Testamento, la legge nuova definisce per forza la realtà interiore e divina che distingue precisamente il Nuovo Testamento: *la grazia dello Spirito Santo*. In questo dono consiste l'intera sua virtù, ossia, la novità che dà ad essa consistenza e significato nella storia della salvezza e senza la quale non si differenzierebbe sostanzialmente dalla legge vecchia.

« Gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi ». Definita in questo modo, la legge nuova viene poi riferita a due testi paolini: Rom. 3,27 e 8,2.

In Rom. 3,27, l'Apostolo presenta, in chiave di giustificazione divina, l'antitesi « lex factorum » e « lex fidei ». Sappiamo che S. Tommaso vede espressa nella prima la legge vecchia concepita nella sua imperfezione di « lettera » che prescrive senza aiutare a compiere¹⁴⁰. Della seconda, egli dice adesso: « ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat ». Genetivo epesegetico, quello della formula « lex fidei » verrà così spiegato altrove:

Legem... fidei vocat legem interius descriptam, per quam non solum exteriora facta, sed etiam ipsi motus cordium disponuntur, inter quos primus est motus fidei¹⁴¹.

Questa « legge » interiore, che raggiunge con la sua virtù regolatrice gli stessi « motus cordium », tra cui in primo luogo il movimento intimo della fede, è caratteristica della novità evangelica:

Lex nova dicitur *lex fidei*, inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus: unde dicitur *gratia fidei*¹⁴².

Quanto alla seconda autorità paolina citata in I-II, 106, 1, cioè Rom. 8,2: *Lex Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a legge peccati et mortis*, essa è tra le preferite da S. Tommaso teologo della legge nuova¹⁴³. Egli vi trova in primo luogo la formula *lex Spiritus* che,

¹⁴⁰ Cfr. sopra, nota 34.

¹⁴¹ *Ad Rom.*, c. 3, lect. 4, n. 316.

¹⁴² I-II, 107, 1, ad 3.

¹⁴³ Parlando, ad esempio, della « lex fidei » asserita in Rom. 3,27, egli conclude: « Et de hac lege loquitur (Apostolus) infra: VIII, 2: *Lex Spiritus vitae quae est in Christo Iesu* » (*ad Rom.*, c. 3, lect. 4, n. 316).

prospettata alla luce del suo contesto paolino come dono distintivo della novità evangelica in opposizione al « vecchiume » sinaitico della « lettera »¹⁴⁴, gli si presenta come perfetta illustrazione della natura della « lex indita » del Nuovo Testamento:

Et haec quidem *lex spiritus* dicitur *lex nova*, quae vel est ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus Sanctus facit. Ier. XXXI, 33: *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum superscribam eam*. De lege autem veteri supra (Apostolus) dixit solum quod erat spiritualis, id est a Spiritu Sancto data¹⁴⁵.

L'ultima sentenza si riferisce a Rom. 7,14, dove Paolo, parlando della situazione caratteristica dell'uomo carnale messo a contatto con l'imperativo della legge sinaitica, chiama appunto questa *lex spiritualis*. Significativa la spiegazione di S. Tommaso: « *lex spiritualis* », la legge vecchia lo è in quanto *data* dallo Spirito Santo, rivelata cioè come semplice norma imperativa, proposta come documento che informi l'uomo sulle esigenze della volontà divina; « *lex spiritus* », invece, la legge nuova è *fatta* dallo Spirito Santo nell'intimo dei cuori, cioè, donata interiormente come effetto di una presenza divina operante nell'anima¹⁴⁶. Coerente, pertanto, la citazione del v. 33 dell'oracolo geremiano sulla nuova alleanza, laddove precisamente si parla della legge divina messa dentro l'uomo e scritta sul suo cuore. Del resto, l'accostamento di Rom. 8,2 e Ger. 31,31 ss., S. Tommaso lo vede giustificato alla luce di 2 Cor. 3,6, dove l'Apostolo si presenta come « ministro di una alleanza nuova », cioè, « non della lettera ma dello Spirito »¹⁴⁷.

Due formule dal genetivo epesegetico, tratte da Rom. 3,27 e 8,2 ed illuminate da Ger. 31,33 e 2 Cor. 3,6, *lex fidei* e *lex Spiritus* definiscono dunque « id quod est potissimum in lege Novi Testamenti », ossia, l'aspetto che designa la specifica natura della legge nuova

¹⁴⁴ Rom. 7,6. Cfr. *ad Rom.*, c. 7, lect. 1, n. 531.

¹⁴⁵ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 603. Sul rapporto, in chiave di nuova alleanza, tra Rom. 8,2 e Ger. 31,33 (anche Ez. 36,26-27 e 2 Cor. 3,6), leggere in modo particolare S. LYONNET, *Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien. A propos de Rom. 8,2-4*, in *Nouv. Rev. Théol.*, 87 (1965), pp. 561-587.

¹⁴⁶ « ...*lex*, scilicet *vetus*, *spiritualis est*... id est a Spiritu Sancto *data*, qui digitus Dei dicitur in scripturis... Unde dicitur Ex. XXXI, 18: *Dedit Dominus Moysi duas tabulas lapideas scriptas digito Dei*. *Lex tamen nova non solum dicitur lex spiritualis*, sed *lex spiritus*, ut patet infra VIII,2, quia non solum a Spiritu Sancto, sed Spiritus Sanctus *eam imprimit cordi quod inhabitat* » (*ad Rom.*, c. 7, lect. 3, n. 557). Anche in *Ioann.*, c. 1, lect. 10, n. 205: « *Lex data est per Moysen*, sicut per proponentem, *non per facientem*... *Gratia autem, et veritas facta est per Christum*, sicut per dominum et auctorem veritatis et gratiae ». Cfr. anche sopra note 137 e 138.

¹⁴⁷ Nel commentare questo messaggio paolino, S. Tommaso riferisce sia Ger. 31,31 ss. che Rom. 8,2: *II ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90.

e la differenza essenzialmente dalla legge vecchia: la grazia dello Spirito Santo conferita a coloro che credono nel Cristo Gesù. Grazia interiore, dono vitale e vivificante dello Spirito concesso mediante la grazia della fede, la legge nuova è finalmente riallacciata, nel medesimo articolo, a due asserzioni agostiniane, tratte dall'opera *De Spiritu et Littera*:

...sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium¹⁴⁸; Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti?¹⁴⁹.

S. Tommaso si mostra ovunque fedele a questo insegnamento. Eccone alcune testimonianze:

...principaliter: scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data¹⁵⁰ — Lex nova principaliter est gratia Spiritus Sancti¹⁵¹ — eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus¹⁵² — Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante¹⁵³.

Questa *principalitas*, che addita nella legge nuova il dono dello Spirito concesso interiormente quale « alleanza nuova » e grazia evangelica, determinerà come vedremo l'intera teologia del Dottore in materia.

b) « *Secundario est lex scripta* »

« Principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta ». Il secondo aspetto, dichiarato *secundario*, è esposto nel modo seguente:

Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda¹⁵⁴.

E' quella dimensione del Vangelo a proposito della quale si può parlare di messaggio rivelato, di fatti descritti e di istruzione data,

¹⁴⁸ C. 24, n. 41: ML 44, 225; cfr. anche cc. 17 e 26: ML 44, 218 e 227.

¹⁴⁹ C. 21: ML 44, 122.

¹⁵⁰ I-II, 106, 2c.

¹⁵¹ I-II, 106, 3c.

¹⁵² I-II, 107, 1, ad 3.

¹⁵³ I-II, 108, 1c.

¹⁵⁴ I-II, 106, 1c.

di parola udita o di documento scritto. E' il Vangelo medesimo, ma non in quanto *realizzato* nei cuori, bensì semplicemente in quanto *proposto* al popolo di Dio come oggetto di fede e di obbedienza.

La « secondarietà » di tale aspetto è indicata dalla sua natura stessa: contiene solamente « ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae »¹⁵⁵. E' quindi un insieme di valori che non hanno autonomia propria nel regime della nuova legge; la loro consistenza evangelica si esaurisce in una duplice funzione di servizio nei confronti di quel che è principale in tale regime, ossia, la grazia interiore e vivificante dello Spirito: dispongono l'uomo a ricevere tale grazia¹⁵⁶ e, ricevuta questa, regolano il suo agire perché sia coerente con le esigenze del suo nuovo stato¹⁵⁷. Da aggiungere pure gli ordinamenti che riguardano l'istituzione esteriore dei sacramenti, « per quae in gratiam introducimur »¹⁵⁸.

Altre determinazioni della legge nuova secondo questo suo aspetto secondario: « Documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus »¹⁵⁹; « Aliqua facta et moralia et sacramentalia »¹⁶⁰; « Documenta et praecepta exterius homini proposita vel verbo vel scripto »¹⁶¹.

Quest'ultima definizione merita un'attenzione speciale. « Exterius homini proposita »: siamo nella linea della legge vecchia intesa nella sua imperfezione di « lettera » e di « lex scripta ». Quanto al « modum tradendi », dunque, quel che S. Tommaso chiama « documenti » e « precetti » evangelici si trova ad essere identico nella legge e vecchia e nuova¹⁶² — solamente che mentre tale elemento era *principale* nella legge vecchia, esso non definisce adesso che la parte *secondaria* della legge nuova¹⁶³.

¹⁵⁵ I-II, 106, 1, ad 1.

¹⁵⁶ « Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum, vero, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae Spiritus Sancti... » (*ibid.*).

¹⁵⁷ « Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter scriptura Novi Testamenti homines exhortatur » (*ibid.*). « Rectus gratiae usus est per opera caritatis » (I-II, 108, 2c).

¹⁵⁸ I-II, 108, 2.

¹⁵⁹ I-II, 106, 2c.

¹⁶⁰ I-II, 107, 1, ad 3.

¹⁶¹ I-II, 106, 2, ad 1.

¹⁶² Cfr. *ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 404.

¹⁶³ « ...secundario aliqua facta et moralia et sacramentalia: sed in his non consistit principalitas legis novae, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat » (I-II, 107, 1, ad 3).

La legge nuova, quindi, è precettiva quanto la vecchia¹⁶⁴; e sotto questo aspetto può dirsi « legge scritta » o « lettera » come la precedente. *Globalmente* presa, tuttavia, non è né « legge scritta » né « lettera », anche se possiamo usare a proposito di essa espressioni come « scriptura Evangelii »¹⁶⁵ oppure « littera Evangelii »¹⁶⁶. Se per impossibile fosse solamente un documento evangelico, essa sarebbe certo superiore alla legge vecchia a motivo di una sua maggiore perfezione dottrinale¹⁶⁷, ma sarebbe ugualmente insufficiente ai fini della giustificazione¹⁶⁸. Il fatto è, però, che la legge nuova, essendo principalmente « lex indita » e secondariamente « lex scripta », realizza nell'intimo dei cuori, quale grazia divina, il bene che essa prescrive quale norma di legge divina¹⁶⁹. E' la sua logica distintiva e globale. Per questo, anche se l'uomo che appartiene al suo regime storico, trasgredendo la sua « lettera », può trovarsi degno di pena più grave « tamquam maioribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens », rimane vero che non possiamo applicare oggettivamente ad essa ciò che Paolo diceva della legge vecchia: *iram operatur*¹⁷⁰ — « quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum »¹⁷¹.

Principaliter, secundario: nell'organica unione di questi due aspetti, il primo interiore e vitale, il secondo esteriore e precettivo, S. Tommaso vede e la perfezione e l'originalità della legge nuova rispetto alla legge vecchia. « Lex nova dirigit in agendis, praecipiendo, et iuvat ad implendum, gratiam conferendo »¹⁷²; sintetica espressione della novità evangelica instaurata nel Cristo Gesù, Maestro e Salvatore.

¹⁶⁴ Cfr. I-II, 108, 1, 2, 3. E' problema esegetico classico quello di determinare se la legge esterna dei precetti rimane valida accanto alla legge interiore scritta da Dio nei cuori, secondo l'autentica ispirazione dell'oracolo geremiano sulla « nuova alleanza ». Cfr. al riguardo: W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1964, pp. 122-130. L'autore conclude: « For Jeremiah the New Covenant would probably demand both the letter and the Spirit » (p. 130). Anche: O. GARCIA DE LA FUENTE, *El cumplimiento de la Ley en la nueva alianza según los profetas*, in *Estudios Biblicos*, 28 (1969), pp. 293-311.

¹⁶⁵ I-II, 106, 1, ad 1.

¹⁶⁶ I-II, 106, 2c.

¹⁶⁷ Cfr. I-II, 107, 2; 107, 3, ad 1 e 2; 107, 4, ad 3...

¹⁶⁸ I-II, 106, 2c, ad 1.

¹⁶⁹ « Illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta: secundum illud *Ierem.* 31,33: *Dabo legem meam in cordibus eorum* » (II-II, 44, 8, *sed contra*). Questo insegnamento è particolarmente illuminante nel contesto della problematica riferita sopra nella nota 164.

¹⁷⁰ Rom. 4,15; anche Rom. 5,20; Gal. 3,19...

¹⁷¹ I-II, 106, 2, ad 2.

¹⁷² *Ad Eph.*, c. 2, lect. 5, n. 115.

2) La grazia evangelica è « legge »

Come si verifica il concetto di *legge* nella realtà evangelica della così detta legge nuova?

Un quesito del genere, ovviamente sarebbe superfluo nei confronti della legge vecchia, la quale consisteva principalmente in un complesso di precetti morali e di ordinamenti cerimoniali e giudiziari¹⁷³, promulgato a modo di documento scritto¹⁷⁴ alla stregua di qualsiasi legge umana¹⁷⁵. Il quesito neppure interessa quella dimensione secondaria della legge nuova che consiste in ciò che S. Tommaso chiama, seguendo S. Agostino, « *littera Evangelii* » oppure « *scriptura Evangelii* ». Sotto questo aspetto, infatti, la legge nuova non si distingue essenzialmente dalla legge del Vecchio Testamento¹⁷⁶.

Il nostro discorso, invece, ha di mira quella realtà che definisce la legge nuova nella sua essenza e la distingue fundamentalmente da qualsiasi altra legge, sia divina che umana: *la grazia dello Spirito Santo impressa nei cuori*. Questo dono interiore, giustificante¹⁷⁷ e distintivo del Nuovo Testamento, S. Paolo l'aveva già chiamato « legge dello Spirito » (Rom. 8,2), e S. Tommaso ha compreso questa formula nel senso di un genitivo epesegetico. Quale consistenza egli vi riconosce al termine « legge »?

a) « *Quaedam regula et mensura actuum* »

E' celebre la definizione di « legge » in comune data come conclusione riassuntiva di I-II, 90: *De essentia legis*:

Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata¹⁷⁸.

La definizione è costituita da quattro elementi, trattati rispettivamente nei quattro articoli di detta *quaestio*. E' un fatto, tuttavia, che il peso principale della definizione, il Dottore lo vede nel valore contenuto nelle prime parole: « *Quaedam rationis ordinatio ad bonum...* ». Nel primo articolo, infatti, egli s'esprime con questi termini:

¹⁷³ Cfr. I-II, 99-105.

¹⁷⁴ II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90; I-II, 106, 2, ad 3.

¹⁷⁵ *Ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 404; *In Ioann.*, c. 1, lect. 10, n. 205.

¹⁷⁶ Cfr. sopra lo sviluppo sulla legge nuova « *secundario lex scripta* ».

¹⁷⁷ I-II, 106, 2.

¹⁷⁸ I-II 90, 4c.

Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur¹⁷⁹.

Questa *regula e mensura*, inoltre, nel suo aspetto sia positivo che negativo, riguarda in ultima analisi gli atti umani nel loro rapporto al bene, ossia, al valore che risponde al « dictamen rationis »¹⁸⁰, considerato nella sua più ampia generalità morale e mantenuto nella sua essenziale rettitudine¹⁸¹. Intuizione implicitamente presente nella affermazione: « Per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem »¹⁸² — ultimo fine detto anche « beatitudo »¹⁸³, sia naturale che soprannaturale¹⁸⁴.

Si tratta quindi di un criterio dell'agire, con virtù normativa, atto a dirigere l'uomo nella via del vero bene e verso il fine ultimo dell'esistenza, ossia, la beatitudine in Dio. E' l'intuizione centrale della definizione data in I-II, 90, 4. Gli altri elementi — dimensione comunitaria (a. 2), autorità pubblica (a. 3), promulgazione (a. 4) — sono integrativi e procedono da tale elemento per via di deduzione logica e progressiva.

Orbene, S. Tommaso non esita di applicare alla legge nuova, detta « legge dello Spirito », quel medesimo principio costitutivo di ogni legge:

Lex... ad hoc datur, ut per eam homines inducantur ad bonum... Quod quidem lex humana facit, solum notificando quid fieri debeat; sed Spiritus Sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinatum ad recte agendum¹⁸⁵.

E' ovvio che S. Tommaso riconosce qui allo Spirito Santo, presente interiormente in coloro che sono nel Cristo Gesù (Rom. 8,1), una funzione caratteristica di « legge », in quanto precisamente Egli dirige ed orienta l'uomo nella via della rettitudine pratica. Tuttavia, la visione segue il binario tipico del ragionamento analogico. Mentre, infatti, la legge umana assolve questo suo compito di direzione etica e normativa a modo d'istruzione venuta dall'esterno, la « legge » invece divina dello Spirito ha la sua sede nella « mens » stessa dell'uomo; e in questo santuario intimo della vitalità umana, esse compie una

¹⁷⁹ I-II, 90, 1c.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ I-II, 90, 1, ad 3; 91, 6.

¹⁸² I-II, 91, 4c.

¹⁸³ I-II, 90, 2c.

¹⁸⁴ I-II, 91, 4c.

¹⁸⁵ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 601.

duplice azione perfettamente coordinata: « docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis » ed insieme « affectum inclinatum ad recte agendum ».

Duplice azione interiore di nuovo affermata laddove si commenta Gal. 5,16:

...dicit Apostolus *Spiritu ambulate*, id est per Spiritum Sanctum regentem et ducentem, quem sequi debemus sicut demonstrantem viam... Item sicut inclinantem. Nam Spiritus Sanctus instigat, et inclinatum affectum ad bene volendum¹⁸⁶.

« Demonstrantem viam » ed « inclinantem »: l'analogia legale si risolve a favore della legge nuova. L'efficacia infatti della legge dello Spirito è superiore a quella di qualsiasi legge umana, anche se rimane nella stessa linea generica di direzione pratica e normativa (« regentem », « ducentem »): legge interiore che, a differenza di quella umana, indica la via da seguire conferendo all'intelletto una percezione adeguata della volontà divina¹⁸⁷ e, inoltre, imprime nel cuore un dinamismo vitale che porta l'uomo a volere effettivamente ciò che Dio vuole. Per natura sua, dunque, la legge nuova elimina ogni possibile contrasto tra volontà umana e volontà divina, proponendo il bene come *norma* imperativa d'azione nel momento stesso in cui lo crea nel cuore come *principio* vitale d'azione.

b) « *Sicut in regulato et mensurato* »

« Sicut lex exterius docet opera virtutum, ita et Spiritus interius movet ad illa »¹⁸⁸; « Spiritus Sanctus mentem inhabitans... docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando... etiam affectum inclinatum ad recte agendum »¹⁸⁹; « Docet interius de agendis... inclinatum affectum ad agendum »¹⁹⁰. Per apprezzare la portata di tali affermazioni, occorre notare un ulteriore insegnamento tomistico sulla realtà coperta dalla parola « legge ». Dopo aver notato che la legge, essendo *regula* e *mensura* degli atti umani, trova la sua sede primaria ed essenziale nella sola « ratio », a cui appartiene in proprio tale compito, S. Tommaso prosegue:

¹⁸⁶ *Ad Gal.*, c. 5, lect. 4, n. 308.

¹⁸⁷ Su questa capacità caratteristica dell'uomo evangelico, capacità radicata nel dono dello Spirito e la vitalità interiore della carità, cfr. G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens* (Etudes Bibliques), Paris 1973.

¹⁸⁸ *Ad Gal.*, c. 5, lect. 7, n. 337.

¹⁸⁹ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 601.

¹⁹⁰ *Ibid.*, n. 603.

Alio modo (lex est in aliquo) sicut in *regulato* et *mensurato*. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative¹⁹¹.

Questa dottrina troverà una sua applicazione logica laddove verrà dimostrata l'esistenza della « lex naturalis », presentata precisamente come « participatio legis aeternae in rationali creatura », ossia, come impressione della legge eterna nella natura stessa dell'uomo, impressione che fa sì che l'uomo tenda per dinamismo naturale « in proprios actus et fines », realizzando con ciò l'intenzione normativa del suo Creatore¹⁹².

Orbene, intesa in questo modo, la « lex naturalis » servirà a S. Tommaso da termine analogico di paragone per meglio illustrare la caratteristica principale della legge nuova:

Dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum¹⁹³.

Notiamo l'ultima precisazione: « etiam adiuvans ad implendum ». Essa dipende dalla proposizione precedente: « naturae superadditum per gratiae donum ». La sua forza risiede nella parola « adiuvans », la quale presuppone una natura incapace per se sola di raggiungere il bene ultimo della vocazione soprannaturale¹⁹⁴ e, per di più, ferita nella sua intrinseca operosità¹⁹⁵. Ma rimane implicito nel testo il fatto che ambedue le leggi menzionate sono *interiori*, impresse nell'intimo dell'uomo come *luce* e *mozione* in funzione di un bene proporzionato.

Così, anche la legge dello Spirito, considerata con analogia alla legge naturale, può senz'altro dirsi una « participatio legis aeternae » nell'ordine che ad essa compete, cioè, quello soprannaturale della rivelazione e della grazia. E in quanto tale, ad essa possiamo applicare quanto aveva detto S. Tommaso della legge in genere: « quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua legge, potest dici lex, non essen-

¹⁹¹ I-II, 90, 1, ad 1.

¹⁹² I-II, 91, 2. - « Lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur (*ibid.*, in *corp.*).

¹⁹³ I-II, 106, 1, ad 2.

¹⁹⁴ Cfr. I-II, 5, 5; 91, 4.

¹⁹⁵ I-II, 109, 1-4; anche I-II, 94, 6.

tialiter, sed quasi participative »¹⁹⁶.

Che cos'è questa *inclinatio* attuata nel cuore dell'uomo investito dallo Spirito e che meriterebbe il nome di legge nuova « participative »? Non può essere lo Spirito Santo stesso, dato che Egli venne dichiarato « legge » interiore in qualità di « regens », « ducens », « inclinans »¹⁹⁷. Essendo una determinazione dell'uomo in quanto *regulatus e mensuratus*¹⁹⁸, dev'essere invece un effetto impresso nell'anima dallo Spirito Santo ivi attivamente presente.

E' quanto S. Tommaso ebbe modo d'insegnare più direttamente. Accanto, infatti, alle asserzioni che propongono di vedere la legge nuova nello Spirito Santo stesso presente nei cuori¹⁹⁹, altre applicano la stessa formula alla realtà che lo Spirito Santo *imprime* nell'anima:

Alio modo *lex Spiritus* potest dici proprius effectus Spiritus Sancti, scilicet fides per dilectionem operans. Quae quidem et docet interius de agendis... et inclinatur affectum ad agendum... Et haec quidem *lex Spiritus* dicitur lex nova, quae vel est ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus Sanctus *facit*...²⁰⁰.

Abbiamo sottolineato di proposito il verbo *facit*. Oltre ad essere presenza attiva dello Spirito Santo nell'anima, la legge nuova definisce anche l'effetto di un'azione compiuta dallo Spirito Santo nell'anima medesima: un'espressione di vitalità soprannaturale che procede dallo Spirito e che, pertanto, si distingue da Lui. Per questo, S. Tommaso può dire che la legge nuova « *imprimitur cordi* »²⁰¹ - formula esplicitata nel testo seguente:

Lex... nova non solum dicitur lex spiritualis (cfr. Rom. 7,14) sed *lex spiritus* (cfr. Rom. 8,2)... quia non solum a Spiritu Sancto, sed Spiritus Sanctus eam *imprimit cordi* quod inhabitat²⁰².

La stessa dottrina è presupposta laddove si spiega la consistenza di quella « legge della fede » menzionata in Rom. 3,27, identificata

¹⁹⁶ I-II, 90, 1, ad 1.

¹⁹⁷ Cfr. *ad Gal.*, c. 5, lect. 4, n. 308.

¹⁹⁸ Cfr. sopra, anche I-II, 90, 1, ad 1; 91, 2c.

¹⁹⁹ « Spiritus Sanctus mentem inhabitans » (*ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 602); « Novum Testamentum... consistit in infusione Spiritus Sancti » (*ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 404); anche S. AGOSTINO, citato in I-II, 106, 1: « Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti? » (*De Littera et Spiritu*, c. 21: ML 44, 222). I-II, 114, 3, ad 3: « Per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus... ».

²⁰⁰ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 603. Poco prima si poteva leggere: « Quae quidem lex potest dici, uno modo, Spiritus Sanctus, ut sit sensus: *lex spiritus*, id est lex quae est Spiritus » (n. 602).

²⁰¹ *Ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 404.

²⁰² *Ad Rom.*, c. 7, lect. 3, n. 557.

da S. Tommaso con la legge nuova²⁰³:

Legem... fidei vocat legem interius descriptam, per quam non solum exteriora facta, sed etiam ipsi motus cordium disponuntur, inter quos primus est motus fidei... Et de hac lege loquitur (Paulus) infra: VIII, 2: *Lex Spiritus vitae quae est in Christo Iesu*²⁰⁴.

Intendiamo ora il pensiero completo di S. Tommaso in quei luoghi dove la legge nuova è detta essere, « principaliter », la grazia dello Spirito Santo²⁰⁵. Questa « grazia » è « legge » a motivo della sua funzione normativa di direzione pratica, funzione che essa compie a modo suo, cioè, quale principio interiore di direzione pratica: illuminando l'intelletto circa il bene da operare ed inclinando la volontà verso il compimento effettivo di questo bene medesimo. E in quanto tale, la stessa « grazia-legge » designa in primo luogo lo Spirito Santo stesso presente nei cuori e, in secondo luogo e come « partecipative », l'effetto proprio impresso nell'anima dello Spirito Santo.

3) « Lex fidei » - « Lex charitatis »

Lex Spiritus potest dici proprius effectus Spiritus Sancti, scilicet fides per dilectionem operans²⁰⁶.

Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fede per dilectionem operante²⁰⁷.

Lex nova dicitur lex fidei, inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus...²⁰⁸.

E' ovvio che la « gratia Spiritus Sancti » ricopre per sé, nell'intendimento di S. Tommaso, l'insieme dei beni di giustificazione e di salvezza concessi all'umanità nel Cristo Gesù²⁰⁹. Se il Dottore, tuttavia, insiste sulla *fede* e sulla *carità*, ciò è dovuto alla tematica di *legge nuova* che occupa il suo pensiero nei testi da noi citati e in quelli che incontreremo in seguito.

²⁰³ Cfr. I-II, 106, 1c; 107, 1, ad 3.

²⁰⁴ *Ad Rom.*, c. 3, lect. 4, n. 316.

²⁰⁵ I-II, 106, 1-3.

²⁰⁶ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 603.

²⁰⁷ I-II, 108, 1c.

²⁰⁸ I-II, 107, 1, ad 3.

²⁰⁹ I-II, 106, 2; 108, 1c; 111, 3, anche qq. 113-114.

a) « *Cognoscere et operari* »

E' proprio, infatti, di questa tematica il considerare il mistero evangelico in chiave di *capacità d'agire* concessa all'uomo nei riguardi della volontà normativa di Dio. Essa trae il suo messaggio dal dato biblico di una « legge » interiore immessa nel cuore (Ger. 31,31 ss.) come perfezione di un dono precedente rivelatosi insufficiente, quello cioè di una « legge » proposta dall'esterno ad una umanità « carnale » e, pertanto, incapace di osservarla compiutamente²¹⁰. Del resto, le diverse espressioni bibliche che S. Tommaso incontra in proposito, come appunto « *lex fidei* », « *lex Spiritus* », « *littera occidit* », etc., orientano subito il pensiero verso quell'aspetto della vitalità evangelica che più direttamente interessa l'operazione dinamica, intesa nel suo rapporto alle esigenze normative della volontà divina²¹¹.

Interessante al riguardo il commento della profezia geremiana (31,31 ss.) citata nella Lettera agli Ebrei (8,8-12). Dopo aver rilevato che la nota distintiva del Nuovo Testamento è la sua interiorità e che esso « *consistit in infusione Spiritus Sancti* », S. Tommaso prosegue:

Non autem sufficit tantum cognoscere, sed requiritur operari. Et ideo primo illuminat intellectum ad cognoscendum. Et ideo dicit *dabo leges meas*, etc... Et hoc facit Spiritus Sanctus, I Io. II,27: *Unctio eius docet vos*. Io. XIV,26: *Ille vos docebit omnia*, etc. Item ad bene operandum inclinatur affectum, unde imprimatur cordi. Et quantum ad hoc dicit *in corde eorum superscribam eas*, id est, super cognitionem scribam charitatem. *Super omnia autem charitatem habete*, etc., Col. III, 14, et Rom. V,5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, etc. Et haec est epistula, de qua subdit, II Cor. III, 3: *Non atramento, sed spiritu Dei vivi; non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*²¹².

« Non autem sufficit tantum cognoscere, sed requiritur operari »²¹³. Il contesto evangelico della legge nuova, letto in rapporto al

²¹⁰ Notiamo che questo orientamento *pratico* della « legge interiore » predetta da Geremia diventa più esplicito presso Ezechiele: « Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi » (Ez. 36, 27). Cfr. sopra note 145 e 164. Aggiungiamo: S. LYONNET, *Rom. 8,24 à la lumière de Jérémie 31 et d'Ezéchiél 35-39*, in *Mélanges Eugène Tissérant*, vol. I, 1964 (Studi e Testi, 231), pp. 311-323.

²¹¹ Significativa al riguardo la precisazione: « *Nomine spiritus vis quaedam vitalis et cognitiva et motiva intelligitur* » (I *ad Cor.*, c. 2, lect. 2, n. 106).

²¹² *Ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 404.

²¹³ Anche: « *Quicumque spiritu Dei aguntur, id est reguntur sicut a quodam ductore et directore, quod quidem in nobis facit Spiritus, scilicet in quantum illuminat nos interius quid facere debeamus...* Sed quia ille qui ducitur, ex seipso non operatur, homo spiritualis non tantum instruitur a Spiritu Sancto quid

contesto sinaitico della legge vecchia — « novitas Spiritus » e « vestustas litterae » (Rom. 7,6) — suscita naturalmente nella teologia della grazia di Cristo la problematica *pratica* della *conoscenza* della volontà normativa di Dio e del suo effettivo *compimento* da parte dell'uomo. E tale problematica porta all'affermazione della *fede* e della *carità* come manifestazione congiunta, caratteristica e vitale della grazia dello Spirito Santo²¹⁴.

b) « *Lex perfectionis quia est lex charitatis* »

E' teologicamente ovvio che, quando le riferisce alla legge nuova come ad una sua manifestazione caratteristica, S. Tommaso considera la fede e la carità concretamente inseparabili. Tuttavia, una lettura anche rapida dei testi coinvolti nel tema mostra che egli insiste maggiormente sul dono della carità — e ciò, non tanto perché la carità è « forma virtutum »²¹⁵ e senza di essa non esiste vera virtù nell'anima²¹⁶, quanto invece perché il primato della carità è perfettamente consono con la dinamica stessa del mistero della legge nuova attuato nel Cristo Gesù e proposto nella rivelazione biblica. Se la grazia dello Spirito merita il nome di « legge interiore » impressa nel cuore, e se la sua funzione nella storia della salvezza è di colmare, a favore dell'umanità da salvare, le insufficienze della « lettera » sinaitica²¹⁷, essa lo deve in primo luogo al fatto che la sua donazione crea nell'intimo, come effetto proprio e primario, quell'accordo della volontà umana con la volontà divina, quel dinamismo pratico verso il bene, che si chiama appunto *carità*. In altre parole, S. Tommaso vede nella carità il valore essenziale che conferisce all'intero tema la sua unità teologica e alla realtà della legge nuova la sua efficacia concreta e caratteristica.

agere debeat, sed etiam cor eius a Spiritu Sancto movetur... inclinatur ad aliquid agendum... » (*ad Rom.*, c. 8, lect. 3, n. 635).

²¹⁴ E' indicativo il fatto che S. Tommaso riferisce nei due testi sopra citati il celebre detto di Gal. 5,6 in questo modo: « fides per dilectionem *operans* ». Consapevole o no, la sostituzione del deponente « operatur » con l'attivo « operans » indica già un orientamento del pensiero: una fede operante, attiva, una fede che traduce in azione la vitalità che trae dalla carità.

²¹⁵ II-II, 23, 8; anche 4, 3.

²¹⁶ II-II, 23, 7.

²¹⁷ « Causa quare datum sit Novum Testamentum per spiritum, subditur quia *littera occidit* occasionaliter... Est ergo lex sine spiritu interius imprimens legem in corde, occasio mortis. Et ideo *necessarium* fuit dare legem spiritus, qui charitatem in corde faciens, vivificet » (II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90).

Omnes differentiae quae assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum ²¹⁸.

Questo rapporto è ulteriormente spiegato nel testo seguente:

Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest. Et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, in quantum supplet illud quod veteri legi deerat ²¹⁹.

Orbene, sappiamo che secondo S. Tommaso l'imperfezione della legge vecchia consisteva essenzialmente nel suo carattere unilateralmente esteriore (« extrinsecus posita »), cioè, nel fatto che, proposta semplicemente a modo di « lettera » precettiva, manifestava la volontà normativa di Dio senza concedere all'uomo la capacità vitale di osservarla ²²⁰. Tale imperfezione, S. Tommaso ama caratterizzarla in rapporto al *finis* che compete per sé alla legge divina. Scopo ultimo di questa « est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae ». Soltanto che la legge vecchia, proprio a causa della sua predetta insufficienza, era incapace di rendere l'uomo « totaliter... idoneum ad participationem felicitatis aeternae ». E quello che mancava ad essa in tale linea è precisamente ciò che costituisce la distinzione della legge nuova: « Quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus Sancti, per quam diffunditur caritas in cordibus nostris (Rom. 5,5), quae legem implet... » ²²¹.

Come si vede, considerata in rapporto alla legge vecchia nel quadro di una visione dinamica della storia della salvezza, la legge nuova può dirsi perfetta per il fatto che rende l'uomo totalmente idoneo a raggiungere la salvezza eterna — e questa sua perfezione, essa la deve alla *carità* che mediante la grazia dello Spirito imprime effettivamente nel cuore.

Parallela la dottrina di I-II, 107, 1c. Quanto allo scopo dell'una e dell'altra — vi si rileva — la legge nuova e la legge vecchia non si distinguono affatto: « utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo ». La distinzione invece interessa il modo in cui l'una e l'altra operano per il raggiungimento di tanto bene: « una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius »; e secondo ciò appare la perfezione o imperfezione comparativa di ciascuna. E il Dottore continua: mentre la legge vecchia dirigeva l'uomo verso il bene della sudditanza a Dio « quasi paedagogus puerorum » (cfr. Gal. 3,24) — e

²¹⁸ I-II, 107, 1, ad 2; cfr. anche I-II, 91, 5; 98, 1c; 107, 3c.

²¹⁹ I-II, 107, 2c.

²²⁰ Cfr. sopra le citazioni che corrispondono alle note 61-65, 67-73.

²²¹ I-II, 98, 1c.

questo è « remotius » —, la legge nuova compie invece questa sua funzione in qualità di « lex perfectionis, quia est lex caritatis ».

« Lex perfectionis, quia est lex caritatis ». Legge di perfezione, quella nuova assicura all'uomo il bene che faceva precisamente difetto nel regime della legge vecchia²²²; e questo bene è il dono interiore della carità, effetto proprio, in chiave di operazione virtuosa, della grazia dello Spirito Santo.

Abbiamo detto: in chiave di operazione virtuosa. Questa, infatti, è la prospettiva che comanda il pensiero di S. Tommaso nel contesto tematico della legge vecchia e nuova. Ambedue, essendo « leggi » e « leggi divine », sono « quaedam regula et mensura actuum » con lo scopo di dirigere l'uomo nella via della sudditanza a Dio²²³ e verso il bene supremo della felicità eterna²²⁴. Tale via si percorre e tale bene si raggiunge, però, mediante gli atti di virtù²²⁵, che sono altrettanti precetti della legge divina sia vecchia che nuova²²⁶. Orbene, è dottrina classica che tutte le virtù, da una parte e tutti i precetti divini, dall'altra, sono per intrinseca ragione ordinati alla virtù e al precetto della carità²²⁷. Particolarmente istruttivo al riguardo il commento di 1 Tim. 1,5: *Finis praecepti est charitas*:

Illud ad quod ordinantur omnia mandata legis est praecipue tenendum; hoc autem est charitas. Math. XXII, 37: *Diliges Deum tuum ex toto corde tuo*, etc. Et paulo post: *In his duobus mandatis univ[er]sa lex pendet et prophetae*. Sed quomodo charitas est finis praecepti? Ad hoc sciendum, duo sunt consideranda. Primo quod omnia praecepta legis sunt de actibus virtutum... Secundo quod obiectum unius virtutis est finis alterius... Virtutes autem theologicae ultimum finem habent pro obiecto. Aliae autem sunt circa ea quae sunt ad finem. Virtutes ergo omnes respiciunt theologicas sicut finem. Inter theologicas vero illa plus habet de ratione finis, quae propinquius se habet ad ultimum finem. Fides autem ostendit eum, spes facit tendere in eum, charitas unit. Ergo omnes ordinantur ad charitatem, et hic dicitur charitas finis praeceptorum²²⁸.

« Ergo omnes ordinantur ad charitatem », e questo sia nella legge vecchia che nella legge nuova, essendo i precetti dell'una e dell'al-

²²² Ricordiamo il detto riferito sopra: « Omne perfectum adimplet id quod imperfecto deest » (I-II, 107, 2c).

²²³ I-II, 107, 1c.

²²⁴ I-II, 98, 1c.

²²⁵ Cfr. I-II, 92, 1c.

²²⁶ I-II, 99, 2c; 107, 3, ad 2; 108, 3, ad 3; I *ad Tim.*, c. 1, lect. 2, n. 13 (citato anche *infra*).

²²⁷ Cfr. I-II, 99, 1 e 2; 100, 10, ad 3; II-II, 23, 4, ad 3; *In Matth.*, c. 22, IV, n. 1820; etc.

²²⁸ I *ad Tim.*, c. 1, lect. 2, n. 12-13.

tra orientati verso un medesimo bene supremo, che è compito della carità rendere immediatamente realizzabile: *charitas unit*²²⁹.

Ed ecco emergere di nuovo la dottrina coinvolta nel detto contratto sopra: « Lex nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis ». Non può essere « lex perfectionis » per il semplice fatto che include, come *precetto* supremo, quello della carità. Questa è anche dignità della legge vecchia. La sua perfezione in chiave di carità deve interessare un valore che precisamente mancava alla legge vecchia. Qual'è? La risposta è di S. Tommaso:

Lex vetus etsi praecepta caritatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus Sanctus, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut dicitur Rom. 5,5²³⁰.

Il valore che mancava alla legge vecchia è precisamente quello che conferisce alla legge nuova la sua perfezione: la carità, non già come atto prescritto, bensì come *virtù donata* all'uomo, creata nel suo cuore, mediante lo Spirito Santo, grazia specifica del Nuovo Testamento.

In questo senso, la legge nuova, « lex Spiritus » e « lex perfectionis », compie la legge vecchia. Infatti, come dice S. Tommaso, « observare omnia praecepta legis homo non potest nisi impleat praeceptum caritatis, quod non fit sine gratia »²³¹. E la grazia a cui pensa qui il Dottore è quella dello Spirito Santo, per la quale precisamente la carità *prescritta* diventa carità *donata*²³², inclinazione del cuore verso il bene proposto dai precetti divini, immediata unione vitale al bene supremo dell'esistenza e, pertanto, compimento perfetto di ogni virtù. Commentando Mt. 5,17: *Non veni solvere, sed adimplere*, egli ha queste parole:

Implevit... primo moralia, caritatis dulcedine condiendo, quia plenitudo legis est dilectio, Rom. XIII,10²³³.

²²⁹ « Oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni: sed caritas attingit ipsum Deum ut *in ipso sistat*, non ut ex eo aliquid nobis proveniat » (II-II, 23, 6c; cfr. anche 17, 6c; 23, 6, ad 3; 184, 1). - « ...praecepta novae legis... data (sunt) de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, *in quem lex nova immediate introducit* » (I-II, 108, 4c).

²³⁰ I-II, 107, 1, ad 2.

²³¹ I-II, 100, 10, ad 3; cfr. anche II-II, 24, 2.

²³² Cfr. II-II, 44, 8 *sed contra*.

²³³ *In Matth.*, c. 5, VI, n. 467. - « Ad... iustitiam observandam, quae lege di-

c) « *Mandatum novum do vobis* »

Essendo « legge » e perfezione, in chiave d'interiorità virtuosa, della legge esterna dei precetti, cioè della legge del Vecchio Testamento, la legge nuova merita il nome di « *lex caritatis* ». Che questo titolo si addica ad essa, come si è visto sopra, non tanto perché in essa viene prescritta la carità, quanto invece perché la carità prescritta viene in essa anche diffusa nel cuore quale virtù operante, S. Tommaso lo spiega ulteriormente laddove commenta il *Mandatum novum* di Gv. 13,34²³⁴.

Egli inizia col precisare che la qualità di questo comandamento è caratterizzata dalla sua *novità*. E' quindi una proprietà esclusiva del Nuovo Testamento, un valore che trova la sua sede unicamente nell'economia evangelica instaurata nel Cristo Gesù. A questo punto, tuttavia, sorge spontanea l'obiezione:

Sed numquid in Veteri Testamento vel Lege datum non est mandatum de dilectione proximi? Datum quippe est, quia Math., c. XXII, 37, Christus interrogatus a legisperito quod esset primum mandatum, respondit: *Diliges Dominum Deum tuum*, et subditur: *et proximum tuum sicut teipsum*. Quod habetur Lev. XIX,18: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*.

L'obiezione è legittima, specialmente a motivo del risalto in cui è messa la *novità* di questo comandamento. S. Tommaso vi risponde in tre tempi, dando ogni volta una ragione per cui il comandamento dell'amore meriti la qualifica di « nuovo »:

1) Primo propter effectum innovationis quem efficit; Col. III,9: *Exuentes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum, eum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem eius qui creavit illum*. Haec autem novitas est per caritatem, ad quam hortatur Christus.

Il comandamento è *nuovo*, in primo luogo, a motivo dell'effetto che produce nell'individuo che lo osserva. E' un effetto di rinnovamento interiore, che raggiunge le radici stesse delle operazioni umane. Il riferimento a Col. 3,9-10 è illuminante. S. Tommaso ha

vina statuitur... homo inclinatur... ab interiori... dum voluntarius est ad observandum ea quae praecipit lex divina. Quod quidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum... Unde tota legis impletio ex dilectione dependet: secundum illud Apostoli Rom. 13,10: *Plenitudo legis est dilectio*. Et Dominus dicit, Matth. 22,40, quod *in duobus praeceptis*, scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet* » (*Contra Gentiles*, III, 128, ediz. Marietti 1961, n. 3007).

²³⁴ In *Ioann.*, c. 13, lect. 7, n. 1836.

scelto questo testo a causa dell'orientamento esortativo che ne caratterizza il contesto nella lettera ai Colossesi; ma più profondamente, a causa della dottrina in esso coinvolta. E' una dottrina basata sulla antitesi soteriologica « uomo vecchio » - « uomo nuovo », prospettata in chiave di ascesi evangelica. L'antitesi, infatti, definisce un passaggio da una condizione umana ad un'altra, passaggio che realizza nell'uomo la redenzione operata nel Cristo Gesù. La sua portata è così precisata:

Novus homo est animus interius renovatus, quia homo, ante gratiam, habet mentem interiorem peccato subiectam, et quando reparatur per gratiam, habet novitatem ²³⁵.

Si tratta dunque dell'uomo raggiunto dalla grazia di Cristo, la cui efficacia liberatrice e riparatrice è tale da interessare, con virtù di creazione, l'immagine divina impressa nell'anima. Questo uomo, insegna poi S. Tommaso con perfetta aderenza al dato paolino, è chiamato ad uno sforzo ascetico che esprima nella pratica la grazia piantata nel suo intimo:

Nova creatura est gratia innovans, sed adhuc vetustas remanet in carne. Sed si sequaris iudicium novi hominis, tunc induis novum hominem; si vero concupiscis secundum desideria carnis, induis vetustatem. Eph. IV, 24: *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, et sanctitate veritatis* ²³⁶.

Ed ecco la chiave dell'accostamento tra Gv. 13,34 e Col. 3,9-10. La « novità » del comandamento di Gesù ha la sua misura nella « novità » di vita e di operazione creata nell'uomo come grazia di Cristo. E' un comandamento che presuppone questa grazia e si fonda su di essa. Essendo il suo oggetto la carità, esso coinvolge l'intera vitalità dell'uomo virtuoso e religioso; e in quanto tale, è rivolto da Cristo all'umanità creata di nuovo in Cristo, all'umanità cioè in cui la grazia renovante di Cristo ha creato quella vitalità stessa che il comandamento intende impegnare. « Haec autem novitas est per caritatem, ad quam hortatur Christus ». In altre parole, e alla luce di Col. 3,9-10, il comandamento esorta alla carità nel momento stesso in cui presuppone la carità creata nel cuore. Non è possibile pensare, infatti, che S. Tommaso veda nella « carità-precetto » una qualche fonte della « carità-dono » ²³⁷. Il contrario è vero: se la carità è fatta da Cristo

²³⁵ *Ad Col.*, c. 3, lect. 2, n. 154.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ad Eph.*, c. 2, lect. 3, n. 98-100; I-II, 111, 2; 110, 2, ad 3; 114, 2, ad 2 e 3.

oggetto di esortazione, è nel senso di un impegno a realizzare, nel concreto dell'esistenza, la carità creata nell'anima quale novità di vita. E in questo rapporto preciso tra « carità-precetto » e « carità-grazia » — rapporto in cui il primato spetta alla seconda e che caratterizza il mistero evangelico — consiste precisamente la novità del comandamento dell'amore promulgato da Gesù²³⁸.

2) Secundo istud mandatum dicitur novum propter causam quae hoc efficit, quia est a novo spiritu. Est enim duplex spiritus, scilicet vetus et novus. Vetus quidem est spiritus servitutis; novus autem spiritus amoris; ille generat servos, hic filios adoptionis; Rom. VIII,15: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*; Ezech. XXXVI, 26: *Dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri*. Et hic spiritus inflammat ad caritatem: quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, Rom. V,5.

Questa seconda ragione conferma l'orientamento teologico emerso nella prima. Il comandamento è nuovo a motivo della causa che lo rende fattibile. E la causa è lo « spiritus novus » creato nell'uomo in Cristo Gesù — grazia che genera figli adottivi (Rom. 8,15), che coincide con la creazione di un cuore nuovo (Ez.), che « inflammat ad caritatem ». E' l'effetto proprio dello Spirito Santo presente nei cuori²³⁹. Nuovo, dunque, il comandamento di Gv. 13,34 lo è per la ragione che è proprio di una economia in cui gli uomini, costituiti

²³⁸ In altre parole, S. Tommaso vede operante nel comandamento nuovo di Gesù la logica caratteristica dell'esortazione neotestamentaria, che consiste nella dialettica di un imperativo ascetico radicato nell'indicativo della grazia evangelica. Questa dialettica, che propone l'agire cristiano come espressione pratica dell'essere cristiano e della vitalità spirituale creata nel cuore, lo stesso S. Tommaso l'avrà presente quando interpreterà il detto giovanneo: *Vos amici mei estis si feceritis quae ego praecipio vobis* (Gv. 15,13b): dopo avere precisato « quod amicus dupliciter dicitur, scilicet qui amat et qui amatur » egli prosegue riferendosi al secondo senso: « quos Deus amat, mandata Dei servant, in quantum conferendo eis gratiam suam, adjuvat ad servandum: Deus enim nos amando, facit suos dilectores... non quasi prius fuerint diligentes, sed quia ipse eos diligentes facit diligendo... Mandatorum observatio non est divinae amicitiae causa, sed signum: scilicet et quod Deus diligat nos, et quod nos diligamus eum... » (*In Ioann.*, c. 15, lect. 3, n. 2011s). — Il medesimo rapporto « indicativo-imperativo » è senz'altro presente in Col. 3,9-10 citato dal Dottore nel testo che studiamo. Su questa dialettica dell'esortazione paolina, leggere: H. SCHLIER, *L'essence de l'exhortation apostolique d'après l'Épître aux Romains, 12,1-2*, in *Le temps de l'Eglise. Recherches d'exégèse* (Cahiers de l'actualité religieuse, 14), trad. F. Corin, Paris-Tournai, 1961, pp. 85-99; *Le caractère propre de l'exhortation chrétienne selon saint Paul*, in *Essais sur le Nouveau Testament* (Lectio Divina, 46), trad. A. Liefoghe, Paris, 1968, pp. 393-412.

²³⁹ Interessante il riferimento a Ez. 36,26: cfr. sopra note 145 e 210.

figli di Dio per la grazia dello Spirito, hanno il cuore rinnovato, investito dalla carità medesima che sono chiamati a realizzare nell'impegno fraterno.

3) Tertio per effectum quem constituit, scilicet Novum Testamentum. Nam brevis differentia Novi et Veteris Testamenti est timor et amor; ut enim dicit Ier. XXXI, 31: *Feriam domui Israel foedus novum*. Quod autem mandatum istud in Veteri Testamento ex timore et amore sancto erat, pertinebat ad Novum Testamentum: unde hoc mandatum erat in veteri lege, non tamquam proprium eius, sed ut praeparativum novae legis.

Questa terza spiegazione mette in evidenza un binomio che incontreremo frequentemente più tardi: «timor-amor», come nota rispettiva del Vecchio e del Nuovo Testamento²⁴⁰. Il Dottore afferma che il comandamento dell'amore in Gv. 13,34 deve dirsi *nuovo* per la ragione che esso, qualora viene realizzato, rende attuale in colui che lo compie la realtà del Nuovo Testamento, che è precisamente «amore»²⁴¹. Come intendere tale effetto? Ne dà la soluzione il riferimento all'oracolo geremiano della nuova alleanza. E' l'autorità biblica che tanto spesso S. Tommaso cita per evidenziare la natura della legge nuova quale grazia interiore dello Spirito, causa immediata della carità vitale nei cuori²⁴². Dato da Gesù, autore di questa «legge» del Nuovo Testamento, il comandamento di Gv. 13,34 è inseparabile, nel suo concreto funzionamento, dalla grazia interiore della carità²⁴³. Chi l'osserva dimostra per il fatto stesso che la carità è realtà operante nel suo intimo e, pertanto, che egli è inserito effettivamente nella corrente di grazia che costituisce proprio il Nuovo Testamento. Anzi, sembra voler dire il Dottore, il comandamento dell'amore e il dono interiore dell'amore sono due aspetti complementari di un unico regime, quello del Nuovo Testamento; sicché l'osservanza del primo riveste il significato di una attuazione, in chiave d'impegno personale e consapevole, della vitalità evangelica compresa nel secondo.

²⁴⁰ Nell'argomento precedente era riferita un'antitesi parallela: *servitus-amor*.

²⁴¹ La nuova legge che realizza nel cuore il Nuovo Testamento (I-II, 106, 1, *sed contra*), consiste in pratica nell'amore spirituale creato nella anima (I-II, 107, 4, ad 2). «Nova lex generat affectum amoris... Vetus autem generat affectum timoris» (*ad Gal.*, c. 4, lect. 8, n. 260). Questo aspetto della nuova legge verrà sviluppato in seguito, laddove tratteremo il suo rapporto alla «libertà» dell'uomo evangelico.

²⁴² Cfr. I-II, 106, 1; *ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 603; II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90; *ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 404; etc.

²⁴³ Implicita nel ragionamento la nota distintiva della nuova alleanza: quel che Dio comanda di fare, Dio lo concede nel cuore quale grazia vitale:

Fino a quale punto tale comandamento sia proprio del regime della nuova legge, S. Tommaso lo fa intendere nella parte seconda del suo ragionamento. Perfino coloro che nel Vecchio Testamento osservavano realmente il precetto dell'amore — e non potevano farlo senza che l'amore fosse impresso per grazia divina nel loro cuore²⁴⁴ — si trovavano, come per anticipazione misericordiosa, inseriti nel regime evangelico della legge nuova²⁴⁵. Per questo, anche se materialmente il precetto dell'amore era presente nella legge vecchia, esso non apparteneva in proprio ad essa. La sua dinamica intrinseca lo orientava verso la legge nuova del mistero evangelico: era proposto affinché venisse osservato, e la sua osservanza richiedeva sempre il dono interiore dell'amore; e questo dono è precisamente la nota distintiva del regime del Nuovo Testamento.

Dottrina coerente, che vede la « novità » del comandamento dell'amore formulato da Gesù radicata nella « novità » della istituzione di grazia portata a compimento nel Cristo Gesù. Come lo dimostra l'obiezione dalla quale siamo partiti con S. Tommaso, il Dottore è convinto che la dignità « nuova » del comandamento non va ricercata nella sua « lettera »: in quanto precetto od esortazione, esso si trova, fondamentalmente, nella stessa linea del precetto dell'amore consegnato a Israele nella legge vecchia²⁴⁶. In altre parole, non può essere detto « nuovo » per la semplice sua appartenenza alla « lettera Evangelii »²⁴⁷, ossia alla parte secondaria della legge nuova²⁴⁸, essendo questa, quanto al suo tenore precettivo e morale, sostanzialmente identica alla legge vecchia²⁴⁹. Non solo; ma accolto unilateralmente in questa sua veste esteriore, il comandamento di Gesù « ucciderebbe », come « uccideva » la « lettera » sinaitica di cui parla l'Apóstolo in 2 Cor. 3,6²⁵⁰.

Il fatto è che S. Tommaso intuisce che la vera « novità » del comandamento dell'amore in Gv. 13,34 risiede nel suo rapporto organico alla legge nuova intesa nella sua parte principale e distintiva: grazia dello Spirito Santo per cui l'amore di Dio e del prossimo è creato nel cuore. Proposto da Gesù, esso doveva essere stato inteso da Gesù alla luce di questo rapporto; rivolto ai discepoli di Gesù,

²⁴⁴ Cfr. I-II, 100, 10, ad 3; II-II, 24, 2.

²⁴⁵ Cfr. I-II, 106, 1, ad 3; 107, 1, ad 2 e 3.

²⁴⁶ Cioè: appartiene sotto questo aspetto preciso ad una « lex scripta », « exterius posita ».

²⁴⁷ Cfr. I-II, 106, 1, ad 1; 106, 2c.

²⁴⁸ Cfr. I-II, 106, 1c; 107, 1, ad 3.

²⁴⁹ I-II, 107, 3, ad 2. Identica anche quanto al suo « modus tradendi », cioè onerata dalla stessa insufficienza che caratterizzava la « lettera » sinaitica (I-II, 106, 2c).

²⁵⁰ I-II, 106, 2c, ad 1.

esso doveva trarre la sua efficacia, secondo l'intendimento stesso del Maestro, dalla nuova economia di grazia nella quale i discepoli erano ritenuti dover appartenere. E questa economia realizza appunto la legge nuova quale « *lex caritatis* »²⁵¹.

Non è « nuovo » per la semplice ragione che è precetto evangelico di amore sublime, bensì piuttosto per la ragione che, essendo tale, Gesù l'ha inteso come un comandamento specificamente rivolto a coloro che sono invitati alla grazia evangelica, a coloro cioè nei quali la grazia dello Spirito, legge nuova e filiazione divina, avrà creato il dinamismo vitale della carità. Legge interiore della carità, la legge nuova suscita nella storia una umanità nuova, contraddistinta dalla dignità di potere ricevere il precetto della carità come un comandamento ad essa proprio, come una norma di vita che esprima la realtà di vita ad essa conferita nel Cristo Gesù²⁵².

4) « *Lex libertatis* »

Ubi Spiritus Domini, ibi libertas, legge S. Tommaso in 2 Cor. 3, 17. Si sa che la grazia dello Spirito costituisce nella sua essenza la legge nuova; dunque anche la *libertà* deve appartenere alle sue strutture²⁵³. Come può allora la legge nuova imporre precetti con virtù obbligatoria ed esigere tassativamente un modo particolare di vivere e di agire?²⁵⁴ Il Dottore vi risponde come segue:

Lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad faciendam vel vitandam aliquam, nisi quae de se sunt vel necessa-

²⁵¹ I-II, 107, 1c.

²⁵² S. Teresa di Lisieux ha perfettamente intuito questa logica del « comandamento nuovo » inteso come espressione ascetica della « legge nuova »: « Signore, so che voi non comandate alcunché d'impossibile, conoscete meglio di me la mia debolezza, la mia imperfezione, voi sapete bene che mai potrei amare le mie sorelle come le amate voi, se voi stesso, oh mio Dio, non le amate ancora in me. E' perché voi volevate concedermi questa grazia, che avete fatto un comandamento nuovo. Oh come l'amo, il vostro comandamento, perché mi dà la sicurezza che la volontà vostra è di *amare in me* tutti coloro che voi mi comandate di amare » (MA. 290).

²⁵³ Quello della libertà dell'uomo evangelico, ossia, dell'uomo investito dalla vitalità spirituale della carità, è un tema assai frequentemente esposto in chiave biblica. Leggere, ad esempio: M.-E. BOISMARD, *La Loi et l'Esprit*, in *Lumière et Vie*, n. 21, 1955, pp. 65-82; G. SALET, *La loi dans nos coeurs*, in *Nouv. Rev. Théol.*, 89 (1957), pp. 449-472, 561-578; C. SPICO, *Théologie morale du Nouveau Testament* (Etudes Bibliques), Paris, 1965, vol. I, ch. IX: *La liberté des enfants de Dieu* (et thèmes annexes), pp. 623-687; S. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, in *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien* (coll. con I. de la Potterie) (Unam Sanctam, 55), Paris, 1965, pp. 169-195; *La legge e la libertà del popolo di Dio* (ed Dehoniane), Bologna, 1968.

²⁵⁴ I-II, 108, 1, arg. 2.

ria vel repugnantia salutis, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones faciunt nos libere implere, in quantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus...²⁵⁵.

Ovviamente, la ragione principale è la seconda. I precetti e le proibizioni ci sono, ma è particolarità della legge nuova creare nell'intimo un istinto di grazia inclinato verso il bene medesimo voluto dai precetti divini ed ostile al male medesimo vietato dalle proibizioni divine. Per questo, essa ha la virtù di fare sì che l'uomo compia liberamente quanto di obbligatorio gli viene proposto.

L'altra ragione è pure significativa. Rispetto alla legge vecchia, la quale « multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda »²⁵⁶, la legge nuova include sotto il precetto o la proibizione solamente ciò che ha con la salvezza eterna un rapporto di necessità o di ripugnanza, lasciando un margine di libertà piuttosto consistente per quanto riguarda ogni altro valore del vivere morale e religioso. Questa sua « larghezza », del resto, la legge nuova la deve alla sua natura specifica: grazia interiore che crea nell'intimo un *istinto* corrispondente. Essa infatti prescrive o vieta quel che ha rapporto di necessità o di ripugnanza alla *salvezza*, per il fatto preciso che tale bene o tale male hanno un medesimo rapporto rispettivo alla *grazia* piantata nell'anima²⁵⁷. E se, d'altra parte, lascia altri valori alla determinazione libera dell'uomo, ciò è dovuto al fatto che lo « *instinctus gratiae* » da essa garantito porta già l'uomo, per interiore inclinazione, a scegliere in tutto quel che meglio risponde alle esigenze della salvezza. Questa, del resto, la ragione per cui, a differenza della legge vecchia, la legge nuova propone anche i così detti « consigli evangelici »²⁵⁸. Sia infatti il precetto che il « consiglio » riguardano opere « quae ex instinctu gratiae producuntur »²⁵⁹.

²⁵⁵ *Ibid.*, ad 2.

²⁵⁶ *Ibid.*, in corp.

²⁵⁷ « (Ea) quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia salutis (*ibid.*, ad 2); « Quaedam habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad *interiorem gratiam* » (*ibid.*, in corp.). Grazia interiore, da una parte, salvezza, dall'altra: il rapporto è congenito al dinamismo vitale della legge nuova intesa come grazia dello Spirito Santo creatrice di carità nell'intimo. Ricordiamo: « *charitas unit (Deo)* » (I *ad Tim.*, c. 1, lect. 2, n. 13); « *lex nova immediate introducitur (in finem aeternae beatitudinis)* » (I-II, 108, 4c). Cfr. anche i cinque effetti della grazia santificante elencati in I-II, 111, 3c.

²⁵⁸ I-II, 108, 4.

²⁵⁹ I-II, 108, 1c. Differente in ciò dal precetto e dalla proibizione, i quali orientano l'uomo verso la volontà di Dio a modo di « necessaria inductio », il consiglio compie questa opera a modo di « persuasoria inductio » (I, 19, 12c). Lo stesso è insegnato in *Contra Gentiles* III, 130, n. 3020: « ...huiusmodi divinae legis admonitiones dicuntur *consilia*, non *praecepta*, in quantum *suadetur* homini ut, propter meliora, minus bona praetermittat ». Orbene, è chiaro che solo può

Le due ragioni, quindi, sono complementari. La legge nuova può dirsi « *lex libertatis* » perché, essendo costituita dalla grazia dello Spirito, imprime nell'intimo un istinto corrispondente, che permette all'uomo di *scegliere* quel che « *melius et expeditius* » conduce alla salvezza eterna e di *obbedire* per propria inclinazione al Signore che prescrive e vieta.

a) « *Liber est qui sui causa est* »

Abbiamo incontrato poc'anzi la nozione di un *istinto di grazia* creato nel cuore dalla legge nuova e che permette all'uomo di compiere i precetti divini per propria inclinazione, cioè, liberamente. Un'ulteriore illustrazione di tale nozione si ritrova nella spiegazione di Gal. 5,18: *si Spiritu ducimini...*:

...motus et instinctus Spiritus Sancti, qui est in (iustis)..., est proprius eorum instinctus, nam charitas inclinatur ad illud idem quod lex praecipit. Quia ergo iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quod lex mandat²⁶⁰.

Il testo si commenta da solo: l'istinto che lo Spirito Santo crea nei giusti è a tale punto personale da essere il loro proprio istinto; condotti in questo modo dallo Spirito, i giusti osservano spontaneamente i precetti divini, mossi come sono in direzione del bene da una inclinazione a loro congeniale; e tale inclinazione è quella della carità, legge interiore e manifestazione caratteristica della grazia dello Spirito²⁶¹.

Ecco, dunque, un agire libero in quanto spontaneo, e spontaneo perché suscitato dalla carità, presente nell'intimo come inclinazione istintiva verso il bene comandato dalla legge di Dio. E tanto valore distingue coloro nei quali la legge nuova è realtà operante: per natura sua l'amore si concreta per via di spontanea e libera attività.

essere « persuaso » a scegliere il « migliore » colui che è già stabilito in qualche modo nel « bene », ed è precisamente l'uomo già investito nell'intimo dalla grazia interiore della legge nuova. Per questo, del resto, i consigli evangelici, oltre ad essere « *dispositiones quaedam ad perfectionem* », possono anche dirsi « *perfectionis effectus et signa* » (*ibid.*, nn. 302 ss.). - Notiamo anche la precisazione: mentre nei due Testamenti si hanno dei precetti morali, « *in Novo autem adduntur consilia illis praeceptis, quae dantur perfectis, qui sunt capaces spiritualium* » (*ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 392).

²⁶⁰ *Ad Gal.*, c. 5, lect. 5, n. 318.

²⁶¹ « *Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante* » (I-II, 108, 1c). Cfr. sopra nota 214.

Molte le affermazioni di S. Tommaso in proposito; eccone alcuni esempi:

Nova lex generat affectum amoris, qui pertinet ad libertatem, nam qui amat, ex se movetur²⁶².

Spiritus Sanctus sic nos ad agendum inclinatur ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit²⁶³.

Quicumque ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur: quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur²⁶⁴.

Nulla virtus habet tantum inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur²⁶⁵.

Actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eundem omnia quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur²⁶⁶.

Per caritatem, quam Spiritus Sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie (iusti) id quod legis est, implent²⁶⁷.

Praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate²⁶⁸.

Caritas, quantum ad causam moventem, libertatem habet, quia a se operatur²⁶⁹.

Id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus²⁷⁰.

« Lex caritatis », la legge nuova è dunque « lex libertatis »; e questo per la ragione che genera nell'intimo « affectum amoris », la cui particolarità è di permettere all'uomo di compiere la volontà di Dio come mosso da se stesso, da un istinto a lui proprio, dal dinamismo di una inclinazione interiore iscritta nelle radici delle sue facoltà vitali.

Questa dottrina, S. Tommaso ama riferirla ad un assioma aristotelico da lui frequentemente citato²⁷¹: *Liber est qui sui causa est*²⁷².

²⁶² *Ad Gal.*, c. 4, lect. 8, n. 260.

²⁶³ *Contra Gentiles*, IV, 22, n. 3588.

²⁶⁴ II-II, 19, 4c.

²⁶⁵ II-II, 23, 2c.

²⁶⁶ *De Caritate*, a. 1c.

²⁶⁷ I-II, 93, 6, ad 1.

²⁶⁸ II-II, 44, 1, ad 2.

²⁶⁹ *Ad Gal.*, c. 5, lect. 3, n. 302.

²⁷⁰ I-II, 114, 4c.

²⁷¹ Cfr. I-II, 108, 1, ad 2; II-II, 19, 4c; *Contra Gentiles*, IV, 22, n. 3587; *ad Gal.*, c. 5, lect. 3, n. 302; II *ad Cor.*, c. 3, lect. 3, n. 112.

²⁷² I *Metaph.*, c. 2: 982, b, 26-28.

Spiegando le parole di 2 Cor. 3,17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, egli scrive:

Liber est, qui est causa sui: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini. non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; id ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat²⁷³.

Liber - servus. Il primo opera mosso da se stesso, il secondo, invece, mosso da un ordine a lui estraneo. La differenza tra i due, poi, è riportata alla sua origine: la presenza o l'assenza dell'amore, caratterizzato come un « bonus habitus » iscritto nell'intimo dallo Spirito Santo e tale da inclinare le facoltà vitali verso il bene prescritto dalla legge divina. E' la presenza di questo « bonus habitus » che fa sì che il « libero » eviti il male in quanto male, cioè per connaturale ed istintiva ripugnanza; è l'assenza del medesimo che rende il « servo » quel che è, cioè uno che osserva la legge materialmente, che evita il male, non perché è male, ma per semplice costrizione esterna del precetto. In altre parole, il contenuto del precetto divino è estraneo a lui, perché la sua mente non è resa ostile al male né si trova accordata al bene. Operando dunque per semplice mozione prescrittiva, egli rivela in ciò le caratteristiche di un « servus »: « Servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus »²⁷⁴.

La medesima intuizione è ulteriormente palesata nel testo seguente:

...Liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliqui agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit: quia habitus inclinatur in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant²⁷⁵.

Questo testo è da leggere in rapporto ad una espressione letta nel testo precedente: « Spiritus Sanctus, qui mentem perficit per bonum habitum ». Da una parte, è un « habitus » di grazia, dunque

²⁷³ II ad Cor., c. 3, lect. 3, n. 112.

²⁷⁴ II-II, 19, 4c.

²⁷⁵ I-II, 108, 1, ad 2.

« infusus »; dall'altra, è un « habitus bonus », cioè un'inclinazione che muove l'agire verso quanto è in accordo con la natura stessa dell'uomo spirituale e lo ritrae da quanto ripugna a tale natura elevata e sanata. Orbene, qui opera in questo modo il bene, seguendo cioè il dinamismo stesso della propria natura — « habitus inclinatus in modum naturae » — è detto agire « ex seipso ». In esso si attua il concetto: « liber est qui sui causa est ».

« Lex caritatis », la legge interiore dello Spirito ci permette di compiere la volontà di Dio « ex amore » — e in quanto tale, essa è « lex libertatis », perché crea in noi un « habitus » di accordo connaturale con il bene, di ripugnanza istintiva rispetto al male. Evitando il male ed operando il bene in *questo* modo, noi obbediamo ad una esigenza della propria natura investita dalla grazia; compiamo, pertanto, la legge divina liberamente, perché nel farlo assecondiamo il movimento stesso della nostra volontà: « Spiritus Sanctus per amorem voluntatem (inclinatus) in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur »²⁷⁶.

b) « *Timor et amor* »

Il rapporto tra amore e libertà nel contesto istituzionale della legge nuova riceve presso S. Tommaso un complemento di spiegazione alla luce dell'antitesi tradizionale « amor-timor ».

Per hoc distinguitur lex nova a lege veteri: nam illa est timoris, haec vero amoris. Unde Augustinus dicit: « Parva differentia est veteris legis et novae: timor et amor »²⁷⁷.

Orbene, se l'amore è principio di libertà, il timore è caratteristico di una disposizione servile:

Nova lex generat affectum amoris, qui pertinet ad libertatem, nam qui amat, ex se movetur. Vetus autem generat affectum timoris, in quo est servitus; qui enim timet, non ex se, sed ex alio movetur²⁷⁸.

Ritroviamo i concetti incontrati precedentemente, ma riferiti questa volta all'antitesi « amor-timor », proposta come espressione rispettiva della legge nuova e vecchia. La prima, essendo « lex amo-

²⁷⁶ *Contra Gentiles*, IV, 22, n. 3589.

²⁷⁷ *Ad Gal.*, c. 6, lect.1, n. 348.

²⁷⁸ *Ibid.*, c. 4, lect. 8, n. 260.

ris »²⁷⁹, può essere detta « *lex libertatis* »²⁸⁰; la seconda, essendo « *lex timoris* »²⁸¹, venne data al Sinai « *in spiritu servitutis* »²⁸².

La differenza, in fondo, è radicata nella diversa natura dell'una e dell'altra legge: legge interiore, legge esteriore; « Spirito », « lettera ». Grazia interiore dello Spirito, che genera nel cuore l'amore, la legge nuova muove l'uomo a compiere i precetti divini « *ex seipso* », cioè, per propria inclinazione istintiva. « Lettera » invece che prescrive e non aiuta interiormente, la legge vecchia raggiunge l'uomo dall'esterno, come semplice norma coattiva rimasta a lui estranea, e per questo genera nell'intimo il timore e venne data a Israele « *in spiritu servitutis* ».

« *Generat affectum timoris* »: è proprio di una legge divina donata nel tempo preevangelico quale « *testamentum litterae* ». Riferendosi al contesto sinaitico e alla parola di Mosè citata in Ebr. 12, 21: *Exterritus sum et tremebundus*, S. Tommaso spiega:

Si ergo ipse Moyses in legis datione territus fuit..., qui fuit perfectissimus inter omnes, signum erat quod ipsa lex terribilis erat etiam ipsis perfectis, quia non dabat gratiam... sed tantum ostendebat culpam²⁸³.

Terribile *anche* per i perfetti! Ma per sé la legge vecchia presuppone una umanità composta da imperfetti, una umanità cioè carnale, soggetta al peccato, mossa interiormente da istinti di malizia: è l'umanità storica da essa incontrata al Sinai e prima di Cristo. Proposta a simile umanità, la legge esteriore dei precetti doveva per forza confortare la propria esigenza normativa col ricorso massiccio alla sanzione punitiva, ossia, al timore della pena:

Illi qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca: puta ex comminatione poenarum... Et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, id est nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris*, inquantum inducebat ad observantiam praeceptorum per comminationem quarundam poenarum²⁸⁴.

E questo mezzo, il principale a disposizione della legge divina per indurre gli imperfetti a compiere opere di virtù, è tipico di una impostazione servile: « *Lex vetus per inflictionem poenarum inducens*

²⁷⁹ I-II, 107, 1, ad 2.

²⁸⁰ I-II, 108, 1, ad 2.

²⁸¹ I-II, 107, 1, ad 2.

²⁸² *Ad Rom.*, c. 8, lect. 3, n. 642.

²⁸³ *Ad Hebr.*, c. 12, lect. 4, n. 704.

²⁸⁴ I-II, 107, 1., ad 2; cfr. anche I-II, 91, 5c.

ad mandata Dei servanda, data est in spiritu servitutis »²⁸⁵. La ragione? A differenza del « libero », il « servo » è mosso ad agire dall'esterno, per coazione da parte di valori a lui estranei — e tal'è precisamente la sanzione punitiva inflitta dalla legge all'uomo carnale:

Quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet, ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam. Quod quidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent...²⁸⁶.

« Timor facit servos, non autem amor »²⁸⁷. La dottrina, come si vede, è fondata sulla differenza tra il concetto di coazione esterna e quello di inclinazione propria: il primo è tipico della legge vecchia intesa come « lex timoris »; il secondo è proprio della legge nuova definita come « lex amoris ». E mentre questo è riferibile ad una condizione di libertà, quello invece dipinge una disposizione servile. Coinvolta in tale differenza la duplice formula antitetica: « Vetus lex cohibet manum, sed lex nova cohibet animum »²⁸⁸:

...lex vetus dicitur *cohibere manum, non animum*: quia qui timore poenae ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius qui amore iustitiae abstinet a peccato. Et propter hoc lex nova quae est *lex amoris*, dicitur *animum cohibere*²⁸⁹.

A questo punto, il discorso richiama alla mente la quadrupliche divisione tradizionale del « timore » in rapporto a Dio: *mundanus* detto anche *humanus*, *servilis*, *initialis* e *filialis* detto anche *castus*²⁹⁰. La divisione, del resto, è direttamente impiegata da S. Tommaso nella spiegazione di Rom. 8,15, il cui messaggio è letto come affermazione della logica antitetica del passato sinaitico e della novità evangelica²⁹¹.

Due tipi di timore escludono la grazia interiore dell'amore e quindi la vera libertà nel compiere il bene prescritto dalla legge: il così detto *timor humanus vel mundanus* e quello conosciuto come *timor servilis*. Il primo, a dire il vero, non è preso in considerazione nella questione che ci occupa in questo momento: esso distingue co-

²⁸⁵ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 3, n. 642.

²⁸⁶ *Contra Gentiles*, III, 128, n. 3007.

²⁸⁷ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 3, n. 638.

²⁸⁸ MAG. LOMBARDO, III *Sent.*, *dist.* 40.

²⁸⁹ I-II, 107, 1, ad 2.

²⁹⁰ II-II, 19, 2. Tale « divisio timoris attenditur in ordine ad Deum » (*ibid.*, ad 1).

²⁹¹ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 3, nn. 638-643.

loro che per sfuggire a qualche male temporale o corporale, temuto inordinatamente, tradiscono Dio o si staccano da Lui²⁹². E' ovvio che tale timore non può in alcun caso rientrare nello scopo della legge divina, anche se imperfetta ed esteriore come la legge vecchia²⁹³. Il secondo, ossia, il *timor servilis*, è tipico invece dell'umanità posta storicamente nel regime sinaitico; la sua origine è in Dio, ma la sua natura è gravata da imperfezione fondamentale. Riferendolo alla parola paolina: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore* (Rom. 8,15), S. Tommaso dice di esso che è « *laudabilis quantum ad hoc saltem, quod Deum timet... Et secundum hoc a Spiritu Sancto est* ». Ma poi continua:

Sed in quantum talis timor non refugit malum quod opponitur bono spirituali, scilicet peccatum, sed solum poenam, non est laudabilis. Et istum defectum non habet a Spiritu Sancto sed ex culpa hominis: sicut et fides informis quantum ad id quod est fidei, est a Spiritu Sancto, non tamen eius informitas. Unde et si per huiusmodi timorem aliquis bonum faciat, non tamen bene facit, quia non facit sponte, sed coactus metu poenae, quod proprie est servorum. Et ideo timor iste proprie dicitur servilis, quia serviliter facit hominem operari²⁹⁴.

Notiamo la precisazione: « *etsi bonum faciat, non tamen bene facit, quia non facit sponte* ». E' parallela ad un'altra, incontrata precedentemente: « *Ille... qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber* »²⁹⁵. Osservare i precetti divini secondo l'intendimento stesso della legge divina costituisce un valore morale per sé al di là dell'entità materiale dell'azione coinvolta: occorre che l'agire proceda in modo spontaneo, libero; e questa nota « morale » è radicata nella realtà interiore di un « *amor virtutis* » che, impresso nell'anima quale « *bonus habitus* », istintivamente inclini la volontà verso il bene prescritto e la faccia recedere dal male vietato²⁹⁶. Tale dignità dell'agire perfettamente morale è senz'altro ignorata da colui che pratica la legge per semplice timore servile. La sua azione, infatti, è mossa unicamente per via di coazione esteriore — *metu poenae* — e per questo compiuta contro l'inclinazione reale del-

²⁹² S. Tommaso lo vede proibito nel detto di Mt. 10,28: *Nolite timere eos qui corpus occidunt (ibid., n. 638; anche II-II, 19, 3, sed contra)*.

²⁹³ « *Amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tamquam fini. Et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur: illud enim homo timet amittere quod amat... Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundanus tamquam a mala radice. Et propter hoc, et ipse timor mundanus semper est malus* » (II-II, 19, 3c).

²⁹⁴ *Ad Rom., loc. cit., n. 639; cfr. II-II, 19, 4.*

²⁹⁵ *II ad Cor., c. 3, lect. 3, n. 112.*

²⁹⁶ *I-II, 107, 1, ad 2.*

la volontà. Si comprende, pertanto, che tale timore, tipico di una logica come quella del Sinai, « caritatem in sua ratione non includit »²⁹⁷. La dottrina è anche di S. Agostino:

...Mandatum (legis), si fit timore poenae, non amore iustitiae, serviliter fit, non liberaliter, et ideo nec fit. Non enim fructus est bonus, qui de caritatis radice non surgit. Porro autem, si adsit *fides quae per caritatem operatur* (Gal. 5,6), incipit condelectari legi Dei secundum interioremem hominem, quae delectatio non litterae, sed Spiritus donum est²⁹⁸.

Questa « delectatio » interiore, dono dello Spirito e manifestazione pratica di un « amor iustitiae »²⁹⁹, effetto dunque proprio della legge nuova intesa come « lex caritatis », caratterizza gli altri due tipi di timore: *timor initialis* e *timor filialis*.

Il primo è solito attribuirsi ai convertiti che sono ancora nello stadio iniziale della loro nuova vita. Questi temono il male morale che si oppone al bene spirituale: *timor culpae*; temono cioè il peccato a motivo della sua intrinseca malizia: offesa di Dio e separazione da Dio. E tale dignità è frutto della grazia infusa della carità³⁰⁰. Ma la carità in loro è tuttora imperfetta³⁰¹ e, per questo, non è completamente sparito dal loro intimo il così detto « timor poenae »³⁰².

Quanto al *timor filialis*, esso distingue coloro che praticano la legge divina unicamente mossi dal *timor culpae*: « nihil timet nisi a Deo separari », ed è espressione di carità perfetta: « Sicut timor initialis causatur ex charitate imperfecta; ita hic timor causatur ex charitate perfecta »³⁰³.

²⁹⁷ II-II, 19, 2, ad 3. - « Contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur » (II-II, 19, 3c).

²⁹⁸ *De Littera et Spiritu*, c. 14, 26: ML 44, 217.

²⁹⁹ L'espressione agostiniana « amor iustitiae » è parallela all'espressione « amor virtutis » incontrata in I-II, 107, 1, ad 2.

³⁰⁰ « Eiusdem enim rationis est desiderare coniunctionem amati, et timere separationem » (*De Veritate*, q. 28, a. 4, ad 3).

³⁰¹ « (Timor initialis) accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidem timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam » (II-II, 19, 8c).

³⁰² « Timor (poenae) diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum: quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena. Secundo, quia firmius inhaerens magis confidit de proemio, et per consequens minus timet de poena » (II-II, 19, 10c).

³⁰³ *Ad Rom.*, loc. cit., n. 641. « Timor filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa: quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari » (II-II, 19, 10c).

Il *timor culpae*, in fatti, è caratteristico di chi agisce per ripugnanza intima al peccato ed adesione vitale al bene del precetto divino. E tale perfezione è precisamente quella dell'uomo « libero » — liberato cioè mediante il dono interiore della carità:

Et ideo timor initialis et timor castus non distinguuntur contra amorem charitatis, qui est causa utriusque, sed solum timor poenae; quia sicut hic timor facit servitutem, ita amor charitatis facit libertatem filiorum. Facit enim hominem voluntaria ad honorem Dei operari, quod est proprie filiorum³⁰⁴.

Raggiungiamo così, attraverso la tradizionale divisione quadripartita del timore, la dottrina coinvolta nella duplice antitesi *timor-amor* e *servitus-libertas* in rapporto alla legge divina, vecchia e nuova. Il criterio infatti essenziale della divisione è sempre la grazia dello Spirito, la quale produce nell'intimo quale « bonus habitus » un dinamismo d'amore che inclina le facoltà vitali nel senso dei precetti divini. Assente questo dono interiore, si ha nel miglior dei casi una osservanza materiale della legge, mossa estrinsecamente da un semplice *timor poenae*, la cui virtù coattiva contrasta con un volere interiore contrario, radicato nel male: è lo spirito di servitù che caratterizza l'umanità posta nel regime della « lettera » sinaitica. Presente invece il dono vivificante dell'amore, si ha un'osservanza vera della legge, dalla concreta consistenza morale, osservanza mossa intrinsecamente da un *timor culpae* che per natura sua esprime un accordo intimo, vitale e personale, con l'oggetto normativo della volontà divina: è lo spirito di libertà che contraddistingue i figli di Dio, ossia, l'umanità nuova creata nel Cristo Gesù all'interno del regime di grazia della legge evangelica.

c) « *Prompte et delectabiliter operari* »

Quanto abbiamo visto finora della legge nuova in rapporto alla duplice antitesi *servitus-libertas* e *timor-amor* è riferibile, a livello di spiegazione teologica, al nesso che S. Tommaso scorge tra la novità evangelica e l'assioma aristotelico: *liber est qui causa sui est*. E tale nesso, sappiamo, è spiegabile solo alla luce di una dottrina centrata sulla verità di una « lex caritatis » realizzata per grazia divina come *dinamismo vitale* operante nell'intimo dell'uomo.

Proprio in questa linea, l'insegnamento di S. Tommaso sulla libertà dell'uomo evangelico si dimostra particolarmente impegnativo.

³⁰⁴ *Ad Rom., ibid.*

Esso richiama a proprio sostegno alcune delle intuizioni più interessanti del Dottore Angelico in materia di carità e di dignità morale dell'atto umano.

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima, si chiede S. Tommaso in II-II, 23, 2. Nel rispondervi, egli riferisce una opinione al riguardo del Mag. Lombardo (I *Sent.*, *dist.* 17), che sintetizza nel modo seguente:

Magister... ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse Spiritus Sanctus: sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosii mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei aut fidei aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis.

Ma l'opinione del Magister è scartata per conservare all'eccellenza della carità la sua effettiva consistenza: « Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum ». E la critica si muove a partire da un presupposto fondamentale che appartiene in pieno alla problematica « carità-libertà »: la *connaturalità* che deve caratterizzare, in modo particolare, l'atto di carità.

Se, infatti, l'atto di carità procede dallo Spirito Santo senza che anche la « mens humana » vi sia impegnata come principio attivo — e tal'è l'implicazione logica dell'opinione del Magister — manca allora quella volontarietà³⁰⁵ che appartiene alla natura stessa di ogni atto d'amore: « quod implicat contradictionem: cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis »³⁰⁶. Con tale difetto, inoltre, sparirebbe « ratio meriti », la cui radice è precisamente l'amore di carità³⁰⁷. Perciò, « oportet quod sic voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum ».

Orbene, perché si avveri tale dignità, occorre che l'atto di carità sia tale da potersi dire « connaturale » all'uomo che lo compie; occorre cioè che proceda come espressione spontanea di un dinamismo iscritto nelle facoltà attive dell'uomo come proprio di esse. E' questa, del resto, la perfezione propria di qualsiasi atto rettamente na-

³⁰⁵ I-II, 6, 1.

³⁰⁶ Cfr. sopra le citazioni che corrispondono alle note 262-270.

³⁰⁷ « Humanus actus habet rationem meriti ex duobus: primo quidem et principaliter, ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero, ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens. Et quantum ad utrumque, principalitas meriti penes caritatem consistit » (I-II, 114, 4c).

turale e di qualsiasi atto di virtù compiuto sul piano soprannaturale. A meno, dunque, di umiliare paradossalmente l'atto di carità rispetto ad ogni altra manifestazione specificamente umana, sia naturale che soprannaturale, negando ad esso il privilegio di essere « facilis et delectabilis », dobbiamo ritenere che la carità stessa sia creata nell'anima quale dinamismo proprio dell'uomo chiamato a praticarla. E S. Tommaso esprime tale necessità nel modo seguente:

Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari³⁰⁸.

Ecco dunque affermata la « caritas creata », quale effetto proprio nell'anima della « caritas increata » che è lo Spirito Santo dimorante nell'intimo — e questo in nome della *spontaneità connaturale* che deve per forza e in modo eccellente informare l'agire di coloro che sono costituiti « amatores Dei »³⁰⁹. Negare, infatti, la realtà di una carità creata nell'anima come « habitus » iscritto nella sua facoltà volitiva equivarrebbe logicamente a sostenere « quod homo qui est in caritate, ad actum caritatis non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat »³¹⁰. Eppure, continua il teologo:

Ex hoc... actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis. Et tamen actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eundem omnia quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur³¹¹.

Affermata in questo modo la necessità di una carità creata nel-

³⁰⁸ Dottrina parallela in I-II, 110, 2: *Utrum gratia sit qualitas animae*. Anche *Contra Gentiles*, III, 150, nn. 3227, 3229.

³⁰⁹ « Spiritus sic nos ad agendum inclinatur ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit » (*Contra Gentiles*, IV, 22, n. 3588). A proposito di questa espressione, notiamo la dottrina seguente: a differenza di Dio stesso, che vivifica l'anima « non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens » (*De Veritate*, q. 27, a. 1, ad 1), « gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis: sicut albedo facit album, et iustitia iustum » (I-II, 110, 2, ad 1). Analogicamente: amor facit amatorem - e questo « amor » è dono di Dio e allo stesso tempo qualità inerente nell'anima.

³¹⁰ *De Caritate*, a. 1c.

³¹¹ In I-II, 23, 2c, si leggeva: « nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur ». *Contra Gentiles*, III, 128, n. 3007: « Qui diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet, et etiam liberaliter superaddit ». E il detto agostiniano citato in I-II, 107, 4, ad 2: « Omnia saeva et immania facilia et prope nulla efficit amor » (*De Verbis Domini*, Serm. 70, al. 9, c. 3: ML 38, 444).

l'anima, S. Tommaso ne spiega ulteriormente il funzionamento, questa volta in rapporto alla causalità principale dello Spirito Santo, carità increata:

Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod *omnia disponit suaviter* (Sap. 8,1), quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte³¹².

Non solo; ma la stessa libertà che caratterizza l'atto di carità è causata dallo Spirito Santo, secondo il principio generale: « Divina sapientia unicuique rei providet secundum suum modum »³¹³. Applicato alla creatura razionale, il principio suona così: « Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut *voluntarie, et non coacte, agamus* »³¹⁴. Per questo riferendosi precisamente a testi biblici come Gv. 6,44; Rom. 8,14 e 2 Cor. 5,14, S. Tommaso insegna: « Auxilium (divinum) non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit »³¹⁵. Così, dopo aver parlato, commentando Rom. 8,14, dell'istinto interiore dello Spirito Santo, egli precisa:

Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat...³¹⁶.

E dobbiamo aggiungere, con adesione al pensiero del Dottore: lo Spirito Santo causa negli uomini che vivifica l'atto della volontà e del libero arbitrio da loro impegnato ogni qualvolta operano il bene, in virtù specialmente di una sua azione privilegiata, quella per cui crea in loro la carità — dato che Egli agisce nel nostro intimo « secundum modum nostrum » e dato che l'amore di carità, perfezione di ogni virtù, è per natura sua dinamismo di volontà, inclinazione spontanea, mozione libera verso il bene di ogni precetto divino.

³¹² *De Caritate*, a. 1c. - « Nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur... Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo » (I-II, 109, 6, ad 2).

³¹³ III, 60, 4c.

³¹⁴ *Contra Gentiles*, III, 148, n. 3212.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ad Rom.*, c. 8, lect. 3, n. 635. - « Conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini praecipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest nisi Deo ipsum ad se convertente » (I-II, 109, 6, ad 1).

Per apprezzare, infine, la portata di questa dottrina nel contesto della tematica generale che studiamo, siamo chiamati a rapportarla ad un elemento da noi incontrato precedentemente: la grazia dello Spirito Santo è « legge interiore » a duplice titolo: *principaliter*, ed è lo Spirito Santo stesso in quanto « regola », « conduce », « indica la via », « inclina » attivamente l'anima verso il bene normativo della volontà di Dio; *participative*, ed è l'effetto proprio dello Spirito Santo nell'anima, ossia, la grazia creata della carità, intesa precisamente come disponibilità vitale alla virtù, come inclinazione connaturale al bene prescritto da Dio.

« Legge », il dono della carità lo è perché si trova ad essere, per natura sua, inclinazione della operosità umana nel senso dei precetti divini, che sono altrettante norme di virtù. Ma questa « legge » è fonte di libertà perché è « interiore », e interiore a tale punto da inclinare l'uomo agli atti di virtù « *per modum inclinationis naturalis* »³¹⁷, permettendogli cioè di esprimere la propria vitalità, di compiere se stesso nell'atto in cui compie il bene comandato da Dio³¹⁸.

Nel momento stesso in cui realizza nell'anima la sua funzione di « legge », la carità imprime nel cuore il privilegio evangelico della libertà³¹⁹. E il paradosso è solamente verbale: la carità è « legge » creatrice di libertà perché è suscitata in noi dallo Spirito Santo come nostra ricchezza connaturale, come accordo istintivo della nostra volontà con la volontà normativa di Dio. *Per modum inclinationis naturalis*: è la chiave di una dottrina che vede nella legge nuova il principio della libertà di coloro che, avendo diffusa nel cuore la carità dello Spirito, sono stati creati figli di Dio nel Cristo Gesù.

d) Egesi di alcuni testi biblici

Sempre nella linea della legge nuova intesa come principio della libertà dei figli di Dio, S. Tommaso ebbe modo di palesare il suo pensiero sulla base di alcuni testi neotestamentari da lui acolti con particolare interesse. Seguendolo in questa sua preoccupazione esegetica, troveremo conferma ed ulteriore illustrazione di quanto abbiamo già conseguito.

³¹⁷ *De Caritate*, a. 1c. - « *Habitus inclinatus in modum naturae* » (I-II, 108, 1, ad 2).

³¹⁸ Ricordiamo il testo già citato: « *Motus et instinctus Spiritus Sancti, qui est in (iustis)..., est propius eorum instinctus, nam caritas inclinatus ad illum idem quod lex praecipit. Quia ergo iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quod lex mandat* » (*ad Gal.*, c. 5, lect. 5, n. 318).

³¹⁹ Quelli che hanno l'amore di Dio e del prossimo « *sibi ipsi sunt lex*, ha-

— « *Non estis sub lege* »

Incontriamo, in primo luogo, una serie di tre testi paolini, dove l'Apostolo sembra volere limitare l'ambito della legge divina, escludendo dal suo regime normativo coloro che nel Cristo Gesù sono introdotti nell'economia evangelica:

- Rom. 6,14 : *Peccatum enim vobis non dominabitur. Non enim sub lege estis, sed sub gratia*³²⁰.
 Gal. 5,18 : *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege*³²¹.
 1 Tim. 1,9 : *Lex iusto non est posita, sed iniustis...*³²².

L'esegesi tomista di questi tre testi è unitaria, portatrice d'insegnamento coerente a partire da presupposti teologici comuni.

In I-II, 96, 5, S. Tommaso si pone un quesito generale: *Utrum omnes subiiciantur legi*. Come spesso, la sua risposta parte da un *distinguo* di base:

Lex de sui ratione duo habet: primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. — Uno modo sicut regulatum regulae. Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas... Alio vero modo dicitur aliquis subdi legi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosi et iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Questa dottrina, detta della legge umana ma vera di ogni legge in genere, S. Tommaso la applica uniformemente alla legge divina ogni qualvolta vi si trova invitato dai tre testi paolini precedenti. Ovviamente, l'applicazione si fa per via analogica e, in più, con particolare attenzione alla distinzione tra legge vecchia e legge nuova.

Sicut regulatum regulae. Per S. Tommaso, questo senso primario esula assolutamente dall'intenzione dell'Apostolo nei predetti testi. Giusto o ingiusto, uomo vecchio o uomo nuovo, tutti sono in questo modo soggetti alla legge divina.

bentes caritatem, quae eos loco legis inclinât et liberaliter operari facit » (*Contra Gentiles*, III, 128, n. 3008).

³²⁰ *Ad Rom.*, c. 6, lect. 3, n. 497.

³²¹ *Ad Gal.*, c. 5, lect. 5, n. 318; I-II, 93, 6, ad 1.

³²² I *ad Tim.* c. 1, lect. 3, n. 23; *ad Rom.*, c. 2, lect. 3, n. 217; II *ad Cor.*, c. 3, lect. 3, n. 112; I-II, 96, 5, ad 1; *Contra Gentiles*, III, 128, n. 3008.

Sciendum... quod occasione istorum verborum, scilicet *ubi spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor. 3,17), et illorum *iusto lex non est posita* (1 Tim. 1,9), aliqui erronee dixerunt quod viri spirituales non obligantur praeceptis legis divinae. Sed hoc est falsum; nam praecepta Dei sunt regula voluntatis humanae. Nullus autem homo est, nec etiam angelus, cuius voluntatem non oporteat regulari et dirigi lege divina. Unde impossibile est aliquem hominem praeceptis Dei non subdi³²³.

Il testo non esige alcun commento; il suo universalismo ha come misura l'ambito stesso della potestà legifera di Dio, che è universale³²⁴.

E' un fatto, tuttavia, che la legge divina riveste una duplice fisionomia storica, che la distingue in legge vecchia e in legge nuova; e tale distinzione precisa ulteriormente l'intenzione del Legislatore Dio. Pensiamo in modo particolare alla dottrina secondo cui la legge vecchia è rimasta valida nei suoi precetti morali³²⁵, sostanzialmente identici a quelli della legge nuova³²⁶, e alla dottrina che vuole la parte cerimoniale della legge vecchia evacuata, perché compiuta, con l'avvento della nuova legge³²⁷. Duplice precisazione che qualifica, nel senso stesso di I-II, 96, 5, l'assolutismo del precedente insegnamento: se pensiamo alla parte morale di ambedue le leggi divine, il giusto sia nel vecchio che nel nuovo Testamento deve dirsi soggetto quanto l'ingiusto alla norma della volontà divina; del resto, Cristo stesso è detto in questo senso essere stato « sub lege »³²⁸; ma se pensiamo anche alla parte cerimoniale, allora il discorso diventa più sfumato; spiegando infatti il *non estis sub lege* di Rom. 6,14, S. Tommaso precisa che l'Apostolo pensa qui alla legge vecchia « quantum ad caeremonialia » e « quantum ad moralia », ed aggiunge che qualcuno può essere detto « sub lege »

quasi legis observantiae voluntarie subiectus. Et hoc modo etiam Christus fuit sub lege, secundum illud Gal. IV, 4: *Factum sub lege*: quia scilicet legem observavit, non solum quantum ad moralia, sed etiam quantum ad caeremonialia. Fideles autem Christi sunt quidem

³²³ II *ad Cor.*, c. 3, lect. 3, n. 112.

³²⁴ « Omnes illi qui subduntur potestati, subduntur lege quam fert potestas » (I-II, 96, 5c).

³²⁵ I-II, 103, 3, ad 1; 107, 2, ad 1; 108, 3, ad 3.

³²⁶ I-II, 107, 3, ad 1.

³²⁷ I-II, 103, 3 e 4; 104, 3c; 107, 2, ad 1; 108, 3, ad 3; II-II, 86, 4, ad 1; 93, 1c; III, 47, 2, ad 1; *In Matth.*, c. 23, I, n. 1836.

³²⁸ Gal. 4, 4. Commentando 1 Tim. 1,9: *Lex iusto non est posita*, S. Tommaso ha queste parole: « (Ibi) posset esse... falsum intellectum... (id est) quod iustus legem non servat, quod falsum est, quia nisi servaret eam quantum ad moralia, iustus non esset. Unde et Christus factus est sub lege » (I *ad Tim.*, c. 1, lect. 3, n. 23).

hoc modo sub lege, quantum ad moralia, non autem quantum ad caeremonialia ³²⁹.

Ecco dunque una prima spiegazione dei tre predetti testi paolini: *sicut regulatum regulae*, ogni uomo, sia egli giusto che ingiusto, è soggetto per sé alla regola della volontà divina espressa nella legge. Riportando poi il discorso alla prospettiva dinamica della storia della salvezza, l'asserzione precedente si qualifica nei seguenti termini ³³⁰: universale la sudditanza ai precetti morali di ambedue le leggi vecchia e nuova; non altrettanto la sudditanza alle regole cerimoniali della legge vecchia.

Questa spiegazione, tuttavia, ha valore parziale e interessa la dottrina paolina in questione in modo piuttosto indiretto: intende rimuovere una sua possibile falsa interpretazione. Paolo, infatti, dice esplicitamente: *non estis sub lege* (Rom. 6,14; Gal. 5,18); *lex iusto non est posita, sed iniustis* (1 Tim. 1,9). Intende dunque escludere, in qualche modo, l'uomo nuovo da un rapporto reale e concreto alla norma precettiva della legge divina. In quale modo?

S. Tommaso vi risponde sotto il secondo membro della distinzione formulata in I-II, 96, 5: « Alio modo dicitur aliquis subdi legi *sicut coactum cogenti* ». Oltre, infatti, ad essere regola e misura degli atti umani, la legge comporta anche una virtù coattiva ³³¹, tale da indurre efficacemente gli uomini al bene in essa prescritto; e questa sua virtù si concreta nella potestà che appartiene al legislatore, quale persona pubblica ³³², di garantire l'obbedienza dei sudditi con l'imposizione di sanzioni punitive ³³³.

E' ovvio, tuttavia, che questa sua dimensione, la legge l'attua nel concreto laddove incontra resistenza da parte di chi la dovrebbe osservare e rifiuta di farlo per ostilità personale al bene comandato. Si presuppone dunque una situazione di contrasto tra la volontà del suddito e l'intenzione normativa del legislatore; e per questo, la sanzione punitiva riveste necessariamente il carattere di una mozione

³²⁹ *Ad Rom.*, c. 6, lect. 3, n. 497. Del resto, anche nei tempi preevangelici, i precetti cerimoniali della legge vecchia legavano unicamente il popolo giudaico (cfr. I-II, 98, 5).

³³⁰ Secondo il principio: « *semper auctoritas servanda est legislatoris secundum intentionem eius* », applicato precisamente alla legge divina in prospettiva di storia di salvezza. Cfr. *in Matth.*, c. 23, I, n. 1836.

³³¹ S. Tommaso riferisce il detto aristotelico (*Ethic.*, c. XI): « *lex est sermo coactionem habens ab aliqua prudentia et intellectu procedens* » (*ad Rom.*, c. 2, lect. 3, n. 217).

³³² Ricordiamo la definizione della legge data in I-II, 90, 4c: « *Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* ».

³³³ Cfr. I-II, 90, 3, ad 2.

dall'esterno, non corrisposta da alcuna inclinazione interiore coerente³³⁴. E' proprio della coazione legale l'essere imposizione di potestà contraria al movimento interiore della volontà³³⁵.

Applicata, dunque, alla legge divina, questa dottrina ripropone l'equazione *timor poenae-timor servilis*, insieme con il discorso sulla libertà o meno di chi osserva il precetto della volontà normativa di Dio. « Quicumque agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere »³³⁶. E sappiamo che la libertà o servilità in proposito procedono, per logica necessità, dalla presenza o assenza di quell'istinto d'amore che imprime nel cuore il dono spirituale della carità.

Ancorata a questa intuizione centrale, l'interpretazione tomista di Rom. 6,14; Gal. 5,18 e 1 Tim. 1,9 spiega con linearità teologica la ragione per cui i *giusti*, resi tali dalla grazia dello Spirito e mossi dal dinamismo vitale della carità, *non sono più sotto la legge*, nonostante che sono osservanti fedeli della legge e rimangono soggetti alla norma obbligatoria della volontà divina. « In eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos »³³⁷. E' lo stesso come dire: la legge divina regola sì la loro operosità, ma non a modo d'imposizione, « quia quod imponitur alicui, imponitur sicut onus; lex enim iustis non imponitur sicut onus, quia habitus eorum interior inclinatur ad hoc, ad quod lex, et ideo non est onus eis »³³⁸.

« In eos non habet lex vim coactivam... »; nei confronti dei *giusti*, la legge divina ha perso una sua virtù caratteristica — e non è lacuna, bensì perfezione raggiunta in chiave d'interiorizzazione vitale del bene prescritto dalla legge. Siamo nel centro della teologia della legge nuova intesa come legge interiore d'amore e di libertà.

Alio modo dicitur aliquis esse sub lege, quasi *a lege coactus*; et sic dicitur esse sub lege, qui non voluntarie ex amore, sed timore cogitur legem observare. Talis autem caret gratia, quae si adesset, inclinaret voluntatem ad observantiam legis, ut ex amore moralia eius praecepta

³³⁴ « Quia aliqui interiorius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet, ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam. Quod quidem fit dum timore poenarum... legem implent » (*Contra Gentiles*, III, 128, n. 3007).

³³⁵ « Quod est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat » (I-II, 96, 5c).

³³⁶ II *ad Cor.*, c. 3, lect. 3, n. 112.

³³⁷ I-II, 96, 5, ad 1. Il riferimento è a 1 Tim. 1,9.

³³⁸ I *ad Tim.*, c. 1, lect.3, n. 23. Riferendosi a Gal. 5,18, S. Tommaso scrive in I-II, 93, 6, ad 1: « ...illud verbum Apostoli potest intelligi... uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationi legis subditur, quasi cuidam ponderi... Et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege: quia per caritatem, quam Spiritus Sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent ».

impleret. Sic igitur quandiu aliquis sic est sub lege, ut non impleat voluntarie legem, peccatum in eo dominatur, ex quo voluntas hominis inclinatur ut velit id quod est contrarium legi, sed per gratiam tale dominium tollitur, ut scilicet homo servet legem, non quasi sub lege existens, sed sicut liber...³³⁹.

Notiamo l'espressione: « non quasi sub lege existens »; il giusto compie il bene come se non fosse sotto la legge perché questo bene è compiuto in lui dalla grazia dello Spirito, che è come legge vitale esistente nel suo intimo. Non *sotto* la legge nella misura in cui la legge è *dentro* di lui:

...quantum ad coactionem... iusti non sunt sub lege, quia motus et instinctus Spiritus Sancti, qui est in eis, est proprius eorum instinctus, nam charitas inclinatur ad illud quod lex praecipit. Quia ergo iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quod lex mandat, ab ipsa non coacti. Qui vero voluntatem male faciendi habent, comprimuntur tamen pudore vel timore legis, isti coguntur. Et sic iusti sunt sub lege obligante tantum, non cogente, sub qua sunt solum iniusti³⁴⁰.

A modo d'autorità biblica, S. Tommaso aggiunge al testo precedente due citazioni paoline: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor. 3,17) e *Iusto non est lex posita* (1 Tim. 1,9), precisando: « scilicet cogens ». Orbene, se la grazia dello Spirito libera coloro che investe dall'imposizione coattiva della legge, ciò è dovuto al fatto che i *giusti* da essa creati sono « legge » nei confronti di se stessi, avendo nel cuore la carità come « istinto » vitale che orienta il loro agire nel senso della legge medesima. *Sibi ipsi sunt lex*, aveva detto S. Paolo dei pagani che, non raggiunti dalla legge esteriore del Sinai, operavano il bene iscritto nella loro natura³⁴¹. E tale formula, S. Tommaso l'intende nel modo seguente:

..ostendit eorum dignitatem, in hoc scilicet quod huiusmodi *legem non habentes, ipsi sibi sunt lex*, inquantum scilicet funguntur officio legis ad seipsos, instruendo se et inducendo ad bonum... Et ideo dicitur I Tim. 1,9, quod *iusto lex non est posita*, id est, exteriori lege non cogitur, *sed posita est iniustis*, qui indigent exterius cogi³⁴².

³³⁹ *Ad Rom.*, c. 6, lect. 3, n. 497.

³⁴⁰ *Ad Gal.*, c. 5, lect. 5, n. 318. Nello stesso contesto, S. Tommaso aveva caratterizzato l'attività dello Spirito Santo nell'intimo in questo modo: « Non quidem ut coactor, sed ut gubernator » (*ibid.*, n. 317).

³⁴¹ Rom. 2,14. - Cfr. CH. JOURNET, *L'économie de la loi de nature*, in *Revue Thomiste*, 61 (1961), specialmente pp. 326-329; S. LYONNET, *Le « chrétien anonyme » ou le païen au « coeur circoncis » selon Romains 2,29* (seconde édition revue et complétée - in fasc. separato dattil.), 1973, sostanzialmente apparso in *L'Évangile, Hier et aujourd'hui* (Mélanges offerts au Prof. Franz-J. Leenhardt), pp. 87-97.

³⁴² *Ad Rom.*, c. 2, lect. 3, n. 217. - « Sic enim *iusto non est lex posita* (1 Tim.

Profonda intuizione che sintetizza la realtà vitale della legge interiore, quella espressa dalla formula di Rom. 2,14 permette a S. Tommaso di spiegare 1 Tim. 1,9 con perfetta aderenza al pensiero dell'Apostolo. Distinguendo coloro che sono interiormente disposti a praticare la legge da coloro che necessitano un impulso imposto loro dall'esterno, egli così illustra la condizione dei primi:

Primi igitur *sibi ipsi sunt lex* (Rom. 2,14), habentes caritatem, quae eos loco legis inclinatur et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur; sed propter illos qui ex seipsis non inclinatur ad bonum. Unde dicitur I Tim. 1,9: *Iusto lex non est posita, sed iniustus*. Quod non est sic intelligendum quasi iusti non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt: sed quia isti inclinatur ex seipsis ad iustitiam faciendam, etiam sine lege³⁴³.

Con tale insegnamento, ricavato dall'esegesi tomista di tre celebri testi paolini, si consolida ulteriormente la nostra comprensione della dottrina del Dottore Angelico in materia di legge nuova intesa come principio della libertà evangelica. Se, da una parte, ogni uomo è soggetto alla norma obbligatoria della volontà divina *sicut regulatus regulae*, solamente l'uomo ingiusto, dall'altra parte, vi si trova soggetto *sicut coactus cogenti* — ed è la misura della sua povertà interiore e della sua condizione servile. Quanto ai giusti, invece, la grazia dello Spirito e il dinamismo vitale della carità li rendono liberi dalla virtù coattiva della legge divina, avendo essi compiuta nel proprio intimo la giustizia prescritta dalla legge ed essendo essi stessi *legge* nei propri confronti. *Sibi ipsi sunt lex*: la pressione esterna della sanzione punitiva è resa superflua nel loro caso dall'inclinazione istintiva e spontanea che li orienta vitalmente verso l'oggetto di ogni precetto divino. Non sono sotto la legge (Rom. 6,14; Gal. 5,18) e la legge non è posta per loro (1 Tim. 1,9) secondo questa prospettiva precisa, la quale coinvolge tutta una visione teologica centrata sulla vitalità dinamica creata dalla legge nuova nel cuore dell'uomo evangelico.

Questa dottrina, tuttavia, non va staccata da una prospettiva di *progresso* in chiave di minore o maggiore perfezione della carità. In altre parole, la libertà nei confronti della virtù coattiva della legge divina, sostanzialmente assicurata col dono spirituale della carità, riveste diversi

1,9): quia *ipsi sibi sunt lex*, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus eorum, sicut Apostolus, ad Rom. 2 (14-15) dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos » (I-II, 96, 5, ad 1). Cfr. anche I ad Tim., loc. cit.

³⁴³ Contra Gentiles, III, 128, n. 3008.

gradi, misurabili dal progresso vitale di questo dono nell'intimo. Più l'uomo evangelico è reso capace di obbedire per istinto spirituale al dinamismo interiore della « legge della carità », meno egli dipenderà dalla imposizione esterna della « legge dei precetti » e della sua logica coattiva per esprimersi vitalmente dinanzi a Dio.

Ricordiamo a tale proposito l'insegnamento di S. Tommaso sul « timor initialis » e sul « timor filialis », il primo riferito agli « incipientes », il secondo a coloro che « pervenerunt ad perfectionem caritatis »³⁴⁴. Mentre nel primo stato « timor (poenae) diminuitur caritate crescente », nel secondo stato il « timor culpae » cresce « crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa »³⁴⁵. Ed è chiaro che la diminuzione progressiva del « timor poenae » e la crescita progressiva del « timor culpae » — dinamica inversamente proporzionale che ha la sua radice nel progresso vitale della carità — si concretano in una capacità sempre maggiore di operare il bene e la giustizia « propter amorem virtutis »³⁴⁶ ed « ex amore iustitiae »³⁴⁷, cioè, liberamente, per spontanea inclinazione istintiva.

S. Giovanni della Croce obbedì ad una analoga prospettiva dinamica di progresso vitale quando scrisse, quale vertice del Monte Carmelo, il celebre detto: *Qui già non vi è sentiero perché per il giusto non vi è legge, egli è legge a se stesso*³⁴⁸. Notiamo il riferimento a 1 Tim. 1,9 e Rom. 2,14, due testi paolini frequentemente impiegate da S. Tommaso nella sua teologia della libertà dell'uomo vivificato dalla legge nuova. Soltanto che mentre il Dottore Angelico si preoccupa prevalentemente di articolare questa tematica in chiave di strutture salvifiche, il Dottore Mistico la inserisce nella visione globale di una *salita* ascetico-spirituale verso la perfetta unione della volontà umana con la volontà di Dio³⁴⁹. In definitiva, la libertà evangelica nei confronti della legge, realizzata nel « giusto » diventato legge a se stesso, S. Giovanni della Croce la concepisce *perfettamente* raggiungibile — per quanto è possibile in questa vita — nello stato da lui chiamato « matrimonio spirituale ».

Ecco in proposito alcune espressioni tratte dal commento della strofa XXXV del *Cantico Spirituale*: « Quando un'anima giunge a confermarsi nella quiete dell'unico e solitario amore dello Sposo..., si stabilisce tanto amorosamente in Dio (e Dio in lei), che non ha necessità di altri mezzi, né di maestri che la guidino a Lui. Ormai la sua guida e la sua luce è Dio... ». « Non solamente... ormai Egli è sua guida, ma... lo è da solo, senza altri mezzi, né di angeli, né di uomini, né di forme o figure, perché l'anima così solitaria gode vera libertà di spirito, la quale non è legata a nessuno di questi mezzi ». « Egli (Dio) allora è colui che conduce l'anima in questa solitudine, avverandosi ciò che disse S. Paolo dei perfetti: *Qui Spiritu Dei aguntur*, etc. (Rom. 8,14)... ». « Del resto, giacché l'anima ha già lasciato tutto ed è passata per tutti i mezzi, innalzandosi a Dio sopra ogni

³⁴⁴ II-II, 19, 8c.

³⁴⁵ II-II, 19, 10c.

³⁴⁶ Cfr. I-II, 107, 1, ad 2.

³⁴⁷ Cfr. II-II, 19, 8, ad 2.

³⁴⁸ Sul disegno fatto dal Santo, cfr. EDMONDO M. DELLA PASSIONE, *Il « Monte » di S. Giovanni della Croce*, in « *Sanjuanistica* », Roma, 1943, pp. 3-24.

³⁴⁹ Termine della « salita »: « giungere, per quanto è possibile in questa vita, alla divina luce della perfetta unione di amore con Dio... » (*Salita del Monte Carmelo*, proemio, n. 1).

cosa, è conveniente che Dio stesso ne sia la guida e il mezzo per se medesimo. Essendo l'anima salita sopra tutto, in solitudine di ogni cosa, niente le giova, niente le serve per più salire, se non il Verbo stesso, suo Sposo... ». « ...Egli solo la guida a se stesso, traendola e assorbendola in sé... »³⁵⁰.

E' la perfetta realizzazione in questa vita della legge nuova, legge interiore dell'amore, per cui è superata ormai la strumentalità di ogni valore che non sia Dio stesso — e in questa categoria è senz'altro da includere la legge scritta dei precetti, mezzo estrinseco per conformarsi a Dio.

— « *Jugum meum suave... onus meum leve* »

Il superamento della sudditanza estrinseca e coatta alla legge di Dio, che illustra la dignità dell'uomo nuovo investito nell'intimo dalla legge nuova³⁵¹, informa pure come concetto di base la frequente lettura che S. Tommaso dedica ad un altro testo neotestamentario, quello di Mt. 11,29-30: *Tollite iugum meum super vos... iugum enim meum suave est, et onus meum leve*.

Aderendo ad una esegesi tradizionale in materia, egli pone il problema della legge sin dall'invito del v. 28: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis...* Scrive nel comm. *super Matth.*: « ...Absque me homines laborant nimis.. Specialiter hoc potest convenire Iudaeis, quia laborabant in oneribus legum et mandatorum », e si riferisce in proposito alla testimonianza di Att. 15,10: *Hoc est onus quod nec nos nec patres nostri portare potuimus*³⁵². Interessante la ragione teologica che spiega tale peso insopportabile: la condizione caratteristica dell'uomo sotto il regime imperfetto della legge vecchia. Da una parte, infatti, si ha una legge che ai precetti morali aggiungeva una massa opprimente di ordinamenti cerimoniali³⁵³; d'altra parte, si ha un'umanità costretta ad osservare tale legge senza l'aiuto liberatore della grazia di Cristo³⁵⁴, dunque inibita dal proprio peccato³⁵⁵ e dalla propria innata fragilità³⁵⁶. Sintesi di questi elementi l'insegnamento seguente:

³⁵⁰ Versione di P. Nazareno dell'Addolorata, V^o ed., Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma, 1959.

³⁵¹ « Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum » (*ad Rom.*, c. 2, lect. 3, n. 217).

³⁵² *In Matth.*, c. 11, III, n. 967.

³⁵³ Cfr. I-II, 107, 4c.

³⁵⁴ Notiamo l'inciso riferito sopra: « *Absque me homines laborant nimis* ».

³⁵⁵ Nel *sed contra* di I-II, -107, 4, si cita a proposito di Mt. 11,28 il detto di Ilario: « *Legis difficultatibus laborantes et peccatis saeculi oneratos, ad se advocat* » (*In Math.*, c. 11: ML 9, 984 A).

³⁵⁶ L'invito di Mt. 11,28 interessa anche « *generaliter... omnes qui laborant propter humanitatis fragilitatem* » (*In Matth.*, c. 11, III, n. 967).

Si ergo ipse Moyses in legis datione territus fuit..., qui fuit perfectissimus inter omnes, signum erat quod ipsa lex terribilis erat etiam ipsis perfectis, quia non dabat gratiam, sed tantum ostendebat culpam. Unde ipsa fuit *grave iugum*, de quo dicit Petrus, Act. XV,10, quod hoc est iugum quod neque nos, nec patres nostri portare potuimus³⁵⁷.

Notiamo l'espressione: « etiam ipsis perfectis ». Se erano terrificati coloro che, come Mosè, avevano conseguito una perfezione interiore del tipo di quella del Nuovo Testamento³⁵⁸, a maggiore ragione doveva essere colpito di terrore e trovare onerosa la legge sinaitica l'uomo tipico del Vecchio Testamento, il quale, destinatario diretto di una legge imperfetta, era per sé imperfetto, privato ancora della grazia di Cristo³⁵⁹ ed oppresso dal peso coattivo della indispensabile sanzione punitiva³⁶⁰.

Onerosa, dunque, la legge vecchia lo era per la ragione stessa per cui meritava il titolo di « lex timoris »: dimostrando il peccato senza liberare dal peccato, urtava contro il duplice ostacolo di una fragilità umana non sanata e di una non superata ostilità interiore al bene comandato da Dio. Pertanto, essa doveva ricorrere alla logica coattiva del « timor poenae ». Se a tale imperfezione si aggiunge anche la molteplicità delle sue prescrizioni cerimoniali, si comprende allora il riferimento alla parola di Pietro: *Hoc est onus quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus*.

Avendo scorto in Mt. 11,28 un invito rivolto in modo speciale ai Giudei, i quali « laborabant in oneribus legum et mandatorum », S. Tommaso interpreta in chiave « legale » anche il messaggio dei vv. 29-30:

Sed quid est? Tu dicis, quod vis nos reficere, et a nobis auferre laborem, et statim praecipis ferre iugum? Credebamus esse sine iugo. Dico quod verum est, sine iugo peccati... Non quod sitis sine lege Dei, sed sine iugo peccati... *Ad Rom. VI,18: Liberati a peccato, servi facti estis iustitiae. Tollite ergo iugum meum, scilicet documenta evangelica*³⁶¹.

³⁵⁷ *Ad Hebr.*, c. 12, lect. 4, n. 704. Vi si spiega Dt. 9,19 citato in Ebr. 12,21: *Exterritus sum et tremebundus*. Era stato detto, al riguardo: « In quo designatur differentia Novi et Veteris Testamenti... » (*ibid.*).

³⁵⁸ Cfr. I-II, 106, 1, ad 3; 106, 3, ad 2; 107, 1, ad 2; III, 6, 3, ad 3.

³⁵⁹ « Lex vetus, quae dabatur imperfectis, id est nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris, inquantum inducebat ad observantiam praceptorum per comminationem quarundam poenarum » (I-II, 107, 1, ad 2).

³⁶⁰ Abbiamo già sentito S. Tommaso parlare della sudditanza alla legge divina « sicut coactum cogenti » come di un *pondus* (I-II, 93, 6, ad 1) e di un *onus* (I ad Tim., c. 1, lect. 3, n. 23).

³⁶¹ *In Matth.*, c. 11, III, n. 969.

Conosciamo già i così detti « documenta evangelica »: costituiscono la parte secondaria della legge nuova, ossia, l'insieme dei precetti e delle istruzioni trasmesse al popolo cristiano a modo di « lettera Evangelii »³⁶². Sostanzialmente, si tratta della legge divina proposta al popolo evangelico « scriptis et verbis »³⁶³, come regola normativa degli affetti e degli atti umani³⁶⁴. « Lex nova dirigit in agendis, praecipiendo, et iuvat ad implendum, gratiam conferendo »³⁶⁵. E il *giogo* di Cristo in Mt. 11,29-30 si riferisce direttamente, secondo S. Tommaso, al primo membro di questa frase, dimensione secondaria della legge nuova.

Tuttavia, abbiamo visto nel testo poc'anzi riferito, l'invito a portare il suo giogo è rivolto da Cristo a coloro che sono stati in lui liberati dalla servitù del peccato e fatti servi della giustizia. Ciò significa che la « lettera evangelica » è proposta come « giogo » da portare all'interno e secondo la logica di una economia — quella appunto evangelica — fattasi nell'intimo dell'uomo grazia di liberazione e dono di giustizia. In altre parole, l'invito di Cristo non separa il « giogo » dei precetti dalla grazia interiore della carità, la quale costituisce la realtà principale della legge nuova.

E' questo rapporto organico tra la realtà *principale* e la parte *secondaria* della legge nuova il motivo teologico che illumina, secondo S. Tommaso, il detto conclusivo e apparentemente paradossale di Gesù: *Iugum meum suave est et onus meum leve*.

Dopo aver parlato, in occasione di Ebr. 12,21, del peso intollerabile che opprimeva i destinatari della legge vecchia, il Dottore continua: « Sed lex Christi iugum suave est, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, Rom. V,5 »³⁶⁶. La grazia interiore della legge nuova fa sì che il precetto esteriore della legge nuova sia un *giogo facile da portare*, senza peso che possa costringere od opprimere. « Non miremini si invito vos ad iugum, quia iugum meum non est onus »³⁶⁷. Abbiamo di nuovo

³⁶² Cfr. I-II, 106, 1c; 106, 2c; 107, 1, ad 3; 107, 2, ad 1; 107, 3, ad 2; 108, 3, ad 3; II-II, 44, 8 *sed contra*.

³⁶³ I-II, 106, 1c.

³⁶⁴ I-II, 106, 2c.

³⁶⁵ *Ad Eph.*, c. 2, lect. 5, n. 115.

³⁶⁶ *Ad Hebr.*, c. 12, lect. 4, n. 704. Notiamo la spiegazione di Mt. 11, 28b: « Et quid habebimus si veniamus ad te? Ego reficiam vos, Io. VII, 37: *Si quis sitit, veniat ad me, et bibat* » (*In Matth.*, *ibid.*, n. 967). Orbene, Gv. 7, 37 riguarda la promessa dello Spirito, dono specifico del Cristo morto e risorto, che sappiamo essere pure la grazia costitutiva della legge nuova. La « refectio » dello Spirito Santo farà sì che il popolo evangelico, a differenza di quello giudaico, non sia oppresso « oneribus legum et mandatorum », pur essendo suddito della legge divina con i suoi precetti.

³⁶⁷ *In Matth.*, *ibid.*, n. 972.

la dottrina che riferisce al dinamismo interiore della carità il privilegio di potere compiere la legge divina con facile spontaneità.

Com'è solito, tuttavia, S. Tommaso non si accontenta di affermare; egli spiega in modo articolato, e con riferimento d'opposizione alla logica della legge vecchia, la ragione per cui i così detti « documenti evangelica », accolti e compiuti con logica evangelica, costituiscono quel « iugum suave » che Gesù propone come suo. Pone infatti l'obiezione: « Sed.. onus legis novae videtur gravissimum » e cita a sostegno Mt. 5,21; 7,14; 2 Cor. 11,23, per poi concludere: « Unde videtur iugum gravissimum »³⁶⁸. Risponde in tre momenti nel medesimo contesto:

In primo luogo, la dottrina di Cristo porta un effetto preciso nell'anima: « immutat cor, quia facit nos non amare temporalia, sed magis spiritualia ». E' chiaramente intesa una dottrina che non solamente propone la superiorità dei beni spirituali ed esorta a perseguirli, ma che trae la sua efficacia concreta da una contemporanea grazia spirituale atta a trasformare il cuore — *immutat cor* — e rendere l'uomo capace di preferire lo spirituale al temporale. In altre parole, si presuppone una dottrina spirituale resa efficace perché proposta a uomini spirituali, intonati interiormente al suo insegnamento³⁶⁹. Si comprende pertanto quel che segue: « Qui amat temporalia modicum amittere est ei magis grave, quam ei qui amat spiritualia, amittere multum ». La differenza è tra due tipi d'uomo.

In secondo luogo, mentre la legge vecchia rendeva oneroso l'atto di virtù con la molteplicità dei precetti esteriori, la legge nuova si concentra nel santuario interiore della volontà: « lex autem nostra est in voluntate solum ». Il presupposto è questo: interiore nel suo tenore precettivo, essa è praticata da dinamismo interiore coerente. Per questo prosegue il Dottore: « Item lex Christi iucundat; unde

³⁶⁸ *Ibid.*, n. 973.

³⁶⁹ Commentando 1 Cor. 2,13: *loquimur... in doctrina Spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes*, egli scrive: « Quasi dicat: Recta comparatione spiritualia documenta tradimus spiritualibus viris, quibus sunt convenientia... Eisdem autem hic nominat spirituales, quos supra perfectos (cfr. 1 Cor. 2, 6), quia per Spiritum Sanctum homines perficiuntur in virtute... » (*I in Cor.*, c. 2, lect. 3, n. 109). Poco prima, in occasione del v. 12: *Non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis*, il Dottore aveva detto: « Nomine autem *spiritus* vis quaedam vitalis et cognitiva et motiva intelligitur. Spiritus ergo huius mundi potest dici sapientia huius mundi, et amor mundi, quo impellitur homo ad agendum ea quae mundi sunt; hunc autem spiritum sancti Apostoli non receperunt, mundum abiicientes et contemnescentes, sed receperunt Spiritum Sanctum, quo corda eorum illuminata sunt et inflammata ad amorem Dei... » (*ibid.*, n. 106).

Apostolus ad Rom. XIV,17: *Iustitia, et pax, et gaudium in Spiritu Sancto* »³⁷⁰.

In terzo luogo, si nota che molte sono le avversità che circondano l'atto di fedeltà a Cristo (2 Tim. 3,12). Ma si precisa: « Sed istae non sunt graves, quia condiuntur condimento amoris, quia quando aliquis amat aliquem, non gravat eum quicquid patitur pro illo: unde omnia gravia et impossibilia levia facit amor. Unde si quis bene amat Christum, nihil est ei grave, et ideo lex nova non onerat »³⁷¹.

« Et ideo lex nova non onerat ». La ragione è fondamentalemente unica nei tre argomenti: se le esigenze normative della legge di Cristo possono sembrare onerose in teoria, non lo sono però nel concreto dell'esistenza, perché non vanno separate, secondo l'intendimento stesso di Cristo, dalla grazia dello Spirito e dal dinamismo interiore dell'amore. Prospettati così come elemento precettivo all'interno di una economia di grazia, i « documenta evangelica » vanno sì portate come « giogo », ma il loro peso è leggero, perché sono proposte ad una umanità investita nell'intimo dalla vitalità spirituale dell'amore. Nel paradossale binomio *iugum suave e onus leve* sta l'intero mistero della legge nuova.

Una sintesi di tale insegnamento si trova nel *corpus* di I-II, 107, 4: *Utrum lex nova sit gravior quam vetus*. A parte i molti ordinamenti cerimoniali che la rendevano particolarmente onerosa, la legge vecchia deve dirsi più pesante da portare della legge nuova anche « circa opera virtutum in interioribus actibus ». Ma l'argomentazione di S. Tommaso al riguardo procede in modo assai sottile. Si tratta, infatti, di compiere l'atto di virtù come è concesso al *virtuoso* di fare: « puta quod aliquis opus virtutis exercent prompte et delectabiliter ». Orbene, *in astratto*, i precetti della legge nuova si presentano, sotto questo punto di vista, molto più difficili ed onerosi di quelli della legge vecchia: da una parte, interessano più da vicino gli « interiores motus animi »; dall'altra parte, regolare questi secondo l'intendimento della legge « est difficillimum non habenti virtutem ». Perché? Per la ragione che non si tratta semplicemente di *fare il bene*, ma anche di *farlo bene*: « operari ea quae iustus operatur facile est; sed operari ea eo modo quo iustus operatur, scilicet delectabiliter

³⁷⁰ In I-II, 28, 1, si dimostra che il *gaudium* spirituale è un effetto proprio della carità in noi; e nel *sed contra* si cita appunto Rom. 14,17, accoppiato a Rom. 5,5.

³⁷¹ Di queste stesse avversità sperimentate dal fedele della nuova legge, S. Tommaso dice in I-II, 107, 4, ad 2: « Sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, facilius tollerantur: quia, sicut Augustinus dicit, in libro *de Verbis Domini* (Serm. 70, al. 9, c. 3: ML 38, 444), *omnia saeva et immania facilia et prope nulla efficit amor* ». Cfr. sopra nota 311.

et prompte, est difficile non habenti iustitiam »³⁷². Questo in astratto; *in concreto*, tuttavia, le cose procedono diversamente: il fatto è che i precetti della legge nuova sono proposti ad un uomo che, per la sua appartenenza all'economia evangelica, è portatore nell'intimo come dinamismo vitale a lui proprio di quelle virtù e di quella giustizia che formano l'oggetto normativo della medesima legge³⁷³. Il bene che la legge nuova gli ordina di compiere, la legge nuova lo compie nel suo cuore quale principio vitale di operazione³⁷⁴. Perciò, presa globalmente nella sua concretezza evangelica, la legge nuova si dimostra facile, anche se i suoi precetti sono di gran lunga più impegnativi di quelli della legge vecchia; e questa sua facilità proviene dall'efficacia che ha di creare *un uomo virtuoso* secondo gli intendimenti di Dio³⁷⁵. Ed ecco la conclusione:

Et sic etiam dicitur I Ioan. 5 (3), quod *mandata eius gravia non sunt*: quod exponens Augustinus dicit quod *non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia*³⁷⁶.

« Iugum enim meum suave est, et onus meum leve ». Un altro esempio di coerenza teologica centrata sulla realtà soteriologica di una legge interiore creata per grazia divina nell'anima quale dono di amore ed istinto liberatore di bene e di giustizia. Per la sua ricchezza sintetica, quest'ultimo insegnamento del Dottore Angelico può essere opportunamente da noi accolto come conclusione riassuntiva della parte dedicata alla legge nuova, dipinta ai nostri occhi come « *lex perfectionis* » in quanto « *lex Spiritus* » e « *lex caritatis* », principio vitale della libertà caratteristica dell'uomo evangelico. Tutto si concentra intorno all'idea fondamentale di una « *lex indita* » nei cuori quale dono di vitalità spirituale, per cui la *norma* dell'agire etico-religioso cessa di essere esteriore all'uomo chiamato ad osservarla diventando nel suo intimo *principio* dinamico di azione virtuosa, con-

³⁷² Ricordiamo il detto che riguarda l'imperfezione del « timor servilis »: « Unde et si per huiusmodi timorem aliquis bonum faciat, non tamen bene facit, quia non facit sponte, sed coactus... » (*ad Rom.*, c. 8, lect. 3, n. 639).

³⁷³ « Sicut lex exterius docet opera virtutum, ita et Spiritus interius movet ad illa » (*ad Gal.*, c. 5, lect. 7, n. 337). « Illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta, secundum illud *Ierem.* 31 (33): *Dabo legem meam in cordibus eorum...* » (II-II, 44, 8, *sed contra*).

³⁷⁴ « Quia iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quod lex mandat... » (*ad Gal.*, c. 5, lect. 5, n. 318).

³⁷⁵ « Virtuosus ea quae ad virtutem pertinent delectabiliter exequitur... Et ideo virtus perfecta levius quantumcumque difficilia exequitur, quam carens virtute facilia: cui hoc ipsum triste est, quod a delectationibus illicitis absteineat » (III *Sent.*, *dist.* 40, a. 4, q. la 3, ad 2).

³⁷⁶ La citazione di S. Agostino: *De Natura et Gratia*, c. 69: ML 44, 289; *De perfect. iust. hom.*, c. 10: ML 44, 302.

ferendogli così la capacità istintiva di volere ciò che Dio vuole e di compiere effettivamente ciò che Dio comanda. E' l'affermazione di una nuova umanità quale espressione antropologica della novità evangelica instaurata nel Cristo Gesù.

III

REGIMI E INDIVIDUO

Lo studio della tematica « legge vecchia » e « legge nuova » pone immancabilmente il problema squisitamente teologico del rapporto tra istituzione e individuo nel quadro globale della storia della salvezza; problema ancorato in radice e secondo una sua prospettiva propria alla verità indiscussa della universale volontà salvifica di Dio.

1) Due regimi successivi

E' un fatto che S. Tommaso, fedele in ciò al dato della rivelazione biblica, concepisce la legge vecchia e la legge nuova come espressioni rispettivamente di due *regimi* successivi, di due *economie* che definiscono ciascuna una tappa precisa lungo il corso temporale e dinamico della storia della salvezza ed una condizione religiosa che vi risponde in chiave antropologica. Tale visione *istituzionale* e, per conseguenza, *collettiva* informa la sua intera teologia in materia ed emerge qua e là con particolare chiarezza ed incisività.

Rispondendo ad una obiezione ispirata al detto: *Deus vult omnes homines salvos fieri* (1 Tim. 2,4), e tendente ad affermare che la legge nuova doveva logicamente essere offerta in ogni luogo ed in ogni tempo, sin dall'inizio del mondo, S. Tommaso trasferisce i termini del problema dal piano individuale e personalistico presupposto dall'obiezione al piano che è proprio del mistero della legge nuova:

Diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem. Et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus: licet omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes³⁷⁷.

³⁷⁷ I-II, 106, 3, ad 2.

Sul piano individuale sempre sono stati degli uomini raggiunti effettivamente dalla grazia tipica del Nuovo Testamento che è il dono interiore e vitale dello Spirito Santo. Ma quando si parla di *legge nuova* si obbedisce ad una prospettiva diversa: s'intende allora la medesima grazia dello Spirito come espressione di un *tempo* preciso all'interno della storia della salvezza, di una *tappa* caratteristica lungo l'evolversi temporale del mistero salvifico. Per questo, la legge nuova definisce un « *diversum statum generis humani* »; la sua universalità non va staccata da un'altra sua dimensione, definibile questa « *per temporis successionem* ». Lo stesso rientramento si riscontra nel testo seguente: « *Status mundi variari potest... secundum diversitatem legis... Successit enim status novae legis statui veteris legis tamquam perfectior imperfectiori* »³⁷⁸.

« *Status novae legis* », « *status veteris legis* »³⁷⁹: il pensiero si articola su un piano oggettivo di regimi, di economie, di strutture edificate in modo tale da situare l'umanità — « *genus humanum* » — lungo la successione temporale in un rapporto sempre più perfetto alla salvezza di Dio. In altre parole, l'universale volontà salvifica di Dio, qualora la consideriamo concretata in chiave di legge vecchia e di legge nuova, riveste lungo la storia della rivelazione la fisionomia di un'opera progressiva creatrice di tipi antropologici definibili da rapporti più o meno immediati alla grazia di Dio.

La medesima impostazione emerge laddove S. Tommaso spiega il detto di Ebr. 7,12: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Nella *Summa* tale detto serve per provare che la legge nuova è diversa dalla vecchia³⁸⁰. Nel comm. *Super Hebr.*³⁸¹, invece, se ne dà una spiegazione articolata, basata sul rapporto organico tra *legge* e *sacerdozio* sia nel vecchio che nel nuovo Testamento: « *non enim potest esse sacerdos sine testamento et lege et praeceptis* »³⁸², e tutti quanti, essendo categorie essenziali di una medesima economia, portano un medesimo grado di perfezione o imperfezione. Evacuato dal sacerdozio perfetto di Cristo, quello imperfetto dell'istituzione levitica doveva per forza trascinare con sé nella stessa sorte la legge che gli fungeva da supporto operativo: « *Tota enim perfectio sua erat per legem quam administrabat. Sed... nullum ad perfectum adduxit lex* »³⁸³. Pertanto, « *mutato sacerdotio, necesse est quod lex*

³⁷⁸ I-II, 106, 4c.

³⁷⁹ Cfr. anche I-II, 106, 4, ad 1.

³⁸⁰ I-II, 107, 1, *sed contra*: « *sed aliud est sacerdotium novi et veteris testamenti... Ergo est alia lex* ».

³⁸¹ *Ad Hebr.*, c. 7, lect. 3, nn. 347 ss.

³⁸² *Ibid.*, n. 348.

³⁸³ *Ibid.*

mutatur»³⁸⁴. Ed eccone la spiegazione diretta:

Et huius ratio est, quia mutato fine, necesse est quod mutantur ea quae sunt ad finem, sicut qui mutat propositum eundi per aquam, mutat propositum quaerendi navem. Omnis autem lex ordinatur ad conversationem humanam secundum aliquod regimen. Unde... mutata conversatione, necesse est mutari legem. Sicut autem lex humana ordinatur ad regimen humanum; ita spiritualis et divina ad regimen divinum. Hoc autem regimen designatur per sacerdotium. Translato ergo sacerdotio, necesse est transferri legem³⁸⁵.

La dottrina è chiara. Sia la legge vecchia che la legge nuova sono inseparabili dal tipo di sacerdozio che compete alle economie a cui appartengono e, per conseguenza, riflettono nella loro natura stessa le caratteristiche del « regimen » designato rispettivamente dal sacerdozio levitico e dal sacerdozio di Cristo. Imperfetto il primo, imperfetta l'economia relativa, imperfetta pertanto la legge che ne ordinava il funzionamento — e tale globale imperfezione è sintetizzata nelle espressioni dei vv. 18 e 19: *propter infirmitatem et inutilitatem; nihil ad perfectum adduxit lex*³⁸⁶. Parimenti, la perfezione del secondo sacerdozio è misura di quella del regime relativo e di quella della legge che ne esprime la logica operativa — e tale complessiva perfezione si concreta nell'efficacia giustificante e salvifica riconosciuta alla legge nuova. Per questo, dopo avere ripetuto: « mutato sacerdotio mutatur totus modus, et ordo regiminis », S. Tommaso illustra tale cambiamento strutturale col riferirsi all'oracolo geremiano della nuova alleanza fondata sulla grazia divina della legge interiore (Ger. 31,31 ss.) e all'affermazione paolina della « lex Spiritus vitae in Christo Iesu » (Rom. 8,2)³⁸⁷.

Nel riferire organicamente l'una all'altra la realtà del sacerdozio e la realtà della legge, S. Tommaso dimostra inequivocabilmente di percepire la legge vecchia e la legge nuova come espressioni concrete di due regimi rispettivi, quello del Vecchio e quello del Nuovo

³⁸⁴ *Ibid.*, n. 350.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ « Illud autem dicitur *infirmitum*, quod non potest exequi effectum suum: proprius autem effectus legis et sacerdotii est iustificare. Hoc autem non lex potuit facere... Item *inutile* dicitur quod non valet ad finem consequendum. Hoc autem non potest lex, quia non adducebat ad beatitudinem, quae finis est hominis... Quare autem sit infirmitum et inutile, ostendit cum dicit *nil enim ad perfectum*, nec scilicet iustitiae, nec patriae, *adduxit*. Unde erat imperfecta, sed perfecta fuit per Christum » (*ibid.*, n. 362). Chiarissima la dottrina parallela sviluppata in I-II, 103, 2, dove, tra l'altro, si spiega che le cerimonie della legge vecchia non avevano, per propria virtù, la capacità di liberare l'uomo dalla « immunditia culpae », ma solamente dalla così detta « immunditia corporalis ».

³⁸⁷ *Ad Hebr.*, loc. cit., n. 351.

Testamento. La loro differenza essenziale — « lettera » l'una, grazia interiore dello Spirito, l'altra — rispecchia una *differenza globale* che distingue, in chiave di efficacia salvifica, il regime mosaico fondato sulla mediazione insufficiente del sacerdozio levitico dal regime evangelico fondato sulla mediazione perfettissima del sacerdozio di Cristo³⁸⁸. Differenza di strutture salvifiche, la cui coerenza organica fa sì che il valore principale della legge vecchia — lettera normativa — sia rimasto nella legge nuova solamente a titolo secondario, mentre il valore principale di questa — grazia interiore dello Spirito — sia logicamente ignorato da quella³⁸⁹.

Oltre tutto, la differenza è Cristo stesso, mediatore d'alleanza infinitamente superiore a Mosè. La mediazione di Mosè, infatti, non poteva superare un livello strettamente umano: « Lex data est per Moysen, sicut per proponentem, non per facientem »³⁹⁰; la mediazione invece di Cristo sortisce un'efficacia tipicamente divina: « Gratia autem et veritas facta est per Christum, sicut per dominum et auctorem veritatis et gratiae »³⁹¹. In altre parole, Mosè poteva solamente proporre da parte di Dio un complesso di precetti e di norme; la mediazione di Cristo, invece, è tale da rendere interiore, per grazia vitale, il bene prescritto nella lettera legale.

Cristo e Mosè; sacerdozio di Cristo e sacerdozio levitico; a questa differenza radicale, concretata in strutture oggettive di salvezza, S. Tommaso fa risalire in ultima analisi « omnes differentiae quae assignantur inter legem novam et veterem »³⁹². E seguendo la logica intima della sua teologia in proposito, dobbiamo dire che la *legge vecchia*, essendo data per mezzo di Mosè (Gv. 1,17a) ed affidata ad un sacerdozio inefficace come quello levitico (Ebr. 7,18), non poteva essere più di quanto è stata in realtà: solamente « littera »³⁹³, ossia,

³⁸⁸ Sacerdozio imperfetto e sacerdozio perfetto rispettivamente della vecchia e della nuova alleanza: C. SPICO, *La théologie des deux alliances dans l'épître aux Hébreux*, in *Rev. des Sciences Philos. et Théol.*, 33 (1949), pp. 15-30; *La perfection chrétienne d'après l'épître aux Hébreux*, in *Memorial J. Chaine*, Lyon, 1950, pp. 337-352; J. GUILLET, *Le sacerdoce de la nouvelle alliance*, in *Christus*, n. 5, 1955, pp. 10-28; A. GELIN, *Le sacerdoce du Christ d'après l'épître aux Hébreux*, in *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957, pp. 43-76; J. LECUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (Lex Orandi, 24), Paris, 1957; *Le sacrifice de la nouvelle alliance*, Le Puy-Lyon, 1962; etc.

³⁸⁹ Cfr. I-II, 107, 1, ad 3.

³⁹⁰ *In Ioann.*, c. 1, lect. 10, n. 205. - « ...proponendo verba ad cognitionem alicuius. Et hoc potest homo facere, et sic traditum fuit Vetus Testamentum » (*ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 404).

³⁹¹ *In Ioann.*, *ibid.* Incisiva la dottrina seguente: « Manifestum est quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur... Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam » (III, 62, 1c).

³⁹² I-II, 107, 1 ad 2.

³⁹³ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 1, n. 531; II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90: notiamo qui l'espressione: « vetus lex est testamentum litterae ».

« lex scripta in tabulis lapideis »³⁹⁴, « lex extrinsecus posita »³⁹⁵, « lex exterius proposita et descripta »³⁹⁶, « lex factorum »³⁹⁷, « lex mandatorum »³⁹⁸, « lex timoris »³⁹⁹, perfino « lex peccati et mortis »⁴⁰⁰. La *legge nuova*, invece, essendo « lex Christi »⁴⁰¹ e pertanto « lex Evangelii »⁴⁰² e « lex Novi Testamenti »⁴⁰³, esprime la perfezione di Cristo mediatore e salvatore, così da potere essere chiamata « lex indita »⁴⁰⁴, « lex scripta in tabulis cordis carnalibus »⁴⁰⁵, « lex interius descripta »⁴⁰⁶, « lex fidei »⁴⁰⁷, « lex Spiritus »⁴⁰⁸, « lex gratiae »⁴⁰⁹, « lex amoris »⁴¹⁰, « lex caritatis »⁴¹¹, « lex libertatis »⁴¹² e « lex perfectionis »⁴¹³. Nomenclatura antitetica radicata nella differenza globale di due regimi successivi, di due tempi precisi contraddistinti ciascuno da una logica caratteristica che ne addita rispettivamente l'imperfezione o la perfezione in materia di salvezza divina.

a) *Due regimi antropologicamente realizzati*

E' doveroso chiedersi a questo punto: qual'è l'incidenza *antropologica* di tanta differenza, la cui realtà è iscritta in strutture storicamente operanti? Sappiamo già che all'uno e all'altro regime rispondono rispettivamente *due condizioni umane*, per cui si può parlare di uno *status veteris legis* e di uno *status novae legis*⁴¹⁴, intendendo in ambedue i casi un *diversum statum generis humani*⁴¹⁵. Se rimaniamo sullo stretto piano oggettivo e tipico indicato dalla espres-

³⁹⁴ I-II, 106, 2, ad 3.

³⁹⁵ I-II, 106, 2c.

³⁹⁶ *Ad Rom.*, c. 3, lect. 4, n. 316.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ad Eph.*, c. 3, lect. 5, n. 115.

³⁹⁹ I-II, 107, 1, ad 2.

⁴⁰⁰ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 1, n. 531; *ibid.*, lect. 2, n. 543; *Ad Hebr.*, c. 7, lect. 3, n. 351.

⁴⁰¹ *Ad Gal.*, c. 6, lect. 1, n. 601.

⁴⁰² I-II, 106, 2c; 108, 1c.

⁴⁰³ I-II, 106, 1, *sed contra*.

⁴⁰⁴ I-II, 106, 1c.

⁴⁰⁵ I-II, 106, 2, ad 3.

⁴⁰⁶ *Ad Rom.*, c. 3, lect. 4, n. 316.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, n. 315 s.; I-II, 107, 1, ad 3.

⁴⁰⁸ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 3, n. 557; c. 8, lect. 1, n. 601 s.; cfr. anche I-II, 106,

1c.

⁴⁰⁹ I-II, 106, 3, ad 1; *Ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 165.

⁴¹⁰ I-II, 107, 1, ad 2.

⁴¹¹ I-II, 107, 1c.

⁴¹² I-II, 108, 1c, ad 2.

⁴¹³ I-II, 107, 1c.

⁴¹⁴ I-II, 106, 4c.

⁴¹⁵ I-II, 106, 3, ad 2.

sione *status*, la risposta di S. Tommaso è netta e non si presta al minimo equivoco.

La legge vecchia, egli insegna, « *dabatur imperfectis, id est nondum consecutis gratiam spiritualem* » e, per questo, essa meritava precisamente il titolo di « *lex timoris* », dato che soltanto con la minaccia della sanzione punitiva poteva indurre i suoi destinatari all'obbedienza⁴¹⁶. Per la sua natura stessa, dunque, la legge vecchia presupponeva una umanità in stato di imperfezione rispetto alla grazia⁴¹⁷. Non solo. A motivo delle sue caratteristiche d'esteriorità e d'inefficacia, il *testamentum litterae* non poteva che mantenere i suoi in questa loro imperfezione. Interessante al riguardo il com. di Ebr. 8,7: *Si illud prius culpa vacasset...*, dove si spiega che il detto può applicarsi alla legge vecchia « non secundum se », ma « *ratione illorum quibus data est* ». E continua:

Et sic (lex vetus) dicitur habere culpam propter duo. Primo quia non dabat virtutem ad purgandum commissam. X,4: *Impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata*. Secundo, quia non dabat gratiam adiutricem ad vitanda peccata, sed ad cognoscendum tantum: et sic erat occasio peccati. Rom. VII,7: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupiscis*. Et sic dicitur non vacasse a culpa, quia homines in ipsa relinquebantur in culpa⁴¹⁸.

« *Dabatur imperfectis* »; « *homines in ipsa relinquebantur in culpa* »: due conclusioni che illustrano, con coerenza oggettiva, la logica di una tappa precisa della storia della salvezza — tappa mosaica e levitica fondata tutt'intera sulla realtà estrinseca di una legge divina proposta quale semplice norma precettiva ad una umanità oggettivamente non ancora redenta⁴¹⁹.

Molto diverso lo « *status generis humani* » sotto la legge nuova. Essendo, infatti, una legge interiore la cui « *principalitas* » consiste nella grazia vivificante dello Spirito Santo⁴²⁰, la legge nuova si attua

⁴¹⁶ I-II, 107, 1, ad 2. « *Ad operanda virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum; et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca: puta ex comminatione poenarum...* » (*ibid.*).

⁴¹⁷ « *Lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum: unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem quae erat futura per Christum...* » (I-II, 99, 6c).

⁴¹⁸ *Ad Hebr.*, c. 8, lect. 2, n. 393. L'orientamento antropologico si mantiene nella spiegazione del v. seguente: *Vituperans enim eos...* (v. 8). « *Dicit ergo Vituperans enim Dominus, non quidem legem, sed eos, qui scilicet erant sub lege* » (*ibid.*, n. 395).

⁴¹⁹ Cfr. II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90.

⁴²⁰ I-II, 106, 1c; 106, 2c; 106, 3c; 107, 2, ad 3; 108, 1c; etc.

nella storia *nel momento stesso in cui nasce una umanità vivificata interiormente dallo Spirito Santo*. Essa, del resto, è « lex Christi »⁴²¹ e contemporaneamente « lex Novi Testamenti »⁴²²: è quindi la realtà nella quale si esprime e si realizza il Nuovo Testamento⁴²³, ossia, quel « regimen divinum »⁴²⁴ che, designato dal sacerdozio efficacissimo di Cristo⁴²⁵ e radicato nella di lui pienezza di grazia⁴²⁶, ha come nota distintiva un « ministerium iustitiae... per quod datur Spiritus, per quem est iustitia et consummatio virtutum »⁴²⁷. Oggettivamente, dunque, e con precisa aderenza teologica al dinamismo della storia della salvezza, S. Tommaso concepisce lo « status novae legis », ossia lo « status fidelium Christi » come una condizione di perfezione, in cui l'uomo può dirsi immediatamente introdotto « in finem ultimum »⁴²⁸, reso cioè « totaliter idoneus ad participationem felicitatis aeternae »⁴²⁹.

Legge di perfezione in un regime di perfezione, la legge nuova, la quale si attua nell'essere interiore, non è concepibile distaccata da una umanità vivificata dallo Spirito e mossa dinamicamente dalla carità. Tale « status » è concreto quanto lo sono le strutture salvifiche che definiscono la novità evangelica.

⁴²¹ *Ad Gal.*, c. 6, lect. 1, n. 601.

⁴²² I-II, 106, 1.

⁴²³ « Novum Testamentum est testamentum Spiritus Sancti, quo charitas diffunditur in cordibus nostris, ut dicitur Rom. V,5. Et sic dum Spiritus Sanctus facit in nobis charitatem, quae est plenitudo legis, est testamentum novum, non littera, id est per litteram scribendum, sed spiritu, id est per Spiritum qui vivificat. Rom. VIII, 2: *Lex Spiritus vitae*, id est vivificantis » (II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90).

⁴²⁴ *Ad Hebr.*, c. 7, lect. 3, n. 350.

⁴²⁵ « Ostendit ex excellentia Christi excellentiam eius sacerdotii »; « Iste est sacerdos valde sufficiens »; « Unica enim eius oblatio sufficit ad exhaurienda peccata totius generis humani » (*Ad Hebr.*, c. 7, lect. 4, n. 374 s.). - « Quia Christus intravit in sancta, aeterna redemptione inventa, id est, perdurens ad aeterna, quod Vetus non poterat facere, unde oportet quod istud Testamentum sit aliud ab illo, sicut Novum a Veteri... » (*ibid.*, c. 9, lect. 4, n. 448).

⁴²⁶ Cfr. *In Ioann.*, c. 1, lect. 8, n. 190.

⁴²⁷ II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 95.

⁴²⁸ I-II, 106, 4. - In I-II, 107, 1c, si insegna: « lex nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis ».

⁴²⁹ I-II, 98, 1c. - « Gloria Veteris Testamenti sine fiducia est, quia neminem ad perfectum adduxit lex. In Novo vero est gloria cum spe melioris gloriae, scilicet sempiternae » (II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 94). « Constat quod Testamentum Novum manet, quia hic inchoatur, et perficitur in patria » (*ibid.*, n. 99). Cfr. anche *ad Hebr.*, c. 10, lect. 1, n. 480: « Nova lex quantum ad bona futura repraesentat expressius quam vetus... quia virtus Novi Testamenti consistit in charitate, quae est plenitudo legis. Et ista charitas licet sit imperfecta, ratione fidei cui inhaeret, tamen est similis charitati patriae. Unde nova lex dicitur lex amoris. Et ideo dicitur *imago*, quia habet similitudinem expressam bonorum futurorum. Sed lex vetus illam repraesentat per quaedam carnalia, et valde a remotis. Et ideo dicitur *umbra*... ».

Ecco dunque due « status », due condizioni oggettive e collettive, che additano rispettivamente una umanità imperfetta, rimasta soggetta al peccato, anzi, confermata in questa sua schiavitù, umanità tipica di un regime imperfetto come quello della legge vecchia, ed una umanità perfetta, vitalizzata dalla grazia dello Spirito donatale come realizzazione storica di un regime perfetto come quello della legge nuova.

b) « *Non in omnibus, sed in pluribus* »

Potrebbe sembrare, a prima vista, che tale visione, così rigorosamente collettiva e legata a strutture oggettive, manchi di concretezza atta a renderla rilevante sul piano dell'esistenza personale. Nel proporre come si è visto un « *diversum statum generis humani, qui variatur per temporis successionem* »⁴³⁰, include S. Tommaso nella sua visione in qualche modo anche la sorte concreta dei singoli? Lo « *status veteris legis* » e lo « *status novae legis* », in altre parole, sono da lui concepiti anche *de facto* come condizioni di perfezione o imperfezione religiosa?

Una prima risposta viene data nel testo seguente, dove, parlando della legge vecchia alla luce del detto paolino: *Lex subintravit ut abundaret delictum* (Rom. 5,20), il Dottore offre questa precisazione:

...contingit, quod etiam lege veteri data, non *in omnibus* peccatum abundat, sed *in pluribus*. *Quidam* vero, lege prohibente et gratia ulterius adjuvante, ad perfectionem virtutum tandem pervenerunt⁴³¹.

Le espressioni *in omnibus, in pluribus, quidam*, sono da noi sottolineate di proposito, perché impiegate da S. Tommaso con precisa consapevolezza teologica. Il peso del suo insegnamento porta sull'asserzione che nonostante il rapporto oggettivo e logico della legge vecchia all'abbondanza dei peccati, *non tutti* gli Israeliti ebbero *de facto* aumentati i loro peccati. La logica caratteristica della legge vecchia, espressione di tutto un regime contrassegnato da imperfezione⁴³², coesiste nella storia della salvezza con un'altra logica, universale e sciolta da legami di necessità con la tappa sinaitica: quella di una grazia divina offerta ad ogni uomo di buona volontà⁴³³. Per questo,

⁴³⁰ I-II, 106, 3, ad 2.

⁴³¹ *Ad Rom.*, c. 5, lect. 6, n. 457.

⁴³² I-II, 107, 1, ad 2; 107, 2c.

⁴³³ Tratteremo direttamente questo aspetto più tardi. Sia sufficiente per il momento affermarne il principio.

« non in omnibus peccatum abundat ». Si nota con ciò l'intenzione di dare concretezza ad una dottrina che, presentata con tono assolutistico, rischierebbe di diventare teoria avulsa dalla realtà.

Non si modera, tuttavia, un aspetto esagerandone il contrario. Esiste dopo tutto il regime della legge vecchia — è tappa storica — e il suo rapporto al peccato è imperfezione iscritta in strutture tanto reali quanto operanti. Non è possibile pensare che un tale regime fosse rimasto ordinamento astratto, senza concreta ripercussione sulla sorte religiosa della collettività in esso storicamente coinvolta. Che tale esigenza sia accolta dal teologo, lo dimostra l'espressione seguente: *sed in pluribus*. Non in tutti abbondò il peccato, ma nella *maggior parte* dell'umanità sinaitica. Precisazione preziosa, che nell'affermare insieme la perfezione raggiunta da singoli individui e la imperfezione di una massa d'uomini, evidenzia l'intendimento di proporre questa imperfezione « in pluribus » come effettiva realizzazione, nel concreto dell'esistenza, della condizione umana che compete *de iure* allo « status veteris legis ». Se *alcuni* — « quidam » — poterono conseguire una perfezione loro personale perché raggiunti nell'intimo dalla grazia di Dio, la collettività come tale, il « popolo » sinaitico⁴³⁴, rimase nell'imperfezione prevista dalle strutture a cui era soggetto, strutture che, edificate a modo di « testamentum litterae », ignoravano logicamente la donazione da parte di Dio di una qualche grazia interiore e vivificante.

Una conferma di tale pensiero s'incontra nel testo seguente:

Fuerunt tamen *aliqui* in statu veteris testamenti habentes caritatem et gratiam Spiritus Sancti... Similiter etiam in novo testamento sunt *aliqui* carnales nondum pertingentes ad perfectionem novae legis...⁴³⁵

Di nuovo sottolineiamo la parola *aliqui*; impiegata volutamente in un contesto dove si mette nel massimo rilievo la perfezione della legge nuova e l'imperfezione della legge vecchia⁴³⁶, essa porta un messaggio preciso, articolato a modo di concessione, come per dire: *alcuni*, sì, ma la *massa*, no. Quel che si afferma di singole individualità, considerate precisamente come tali, si nega implicitamente della collettività rispettiva — e tale dialettica dimostra ancora una volta con quale concretezza S. Tommaso suol concepire quel che egli chia-

⁴³⁴ Cfr. I-II, 98, 6, ad 2. Cfr. anche sopra nota 417.

⁴³⁵ I-II, 107, 1, ad 2.

⁴³⁶ L'articolo s'intitola: *Utrum lex nova sit alia a lege veteri*. E il *resp.* ad 2 inizia precisamente con la formula: « Omnes differentiae quae assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum ». Lo sviluppo, poi, si articola secondo l'antitesi « lex timoris » e « lex amoris », espressione di due regimi dalla logica fundamentalmente diversa...

ma il « *diversum statum generis humani* » sotto la legge vecchia e nel quadro della legge nuova.

« *Dabatur imperfectis* », egli dice della legge vecchia nel medesimo *resp.*; e questa logica, tipica di una « *lex timoris* »⁴³⁷, egli la presuppone realizzata nella massa israelitica con la stessa concretezza da lui riconosciuta alla condizione di quei *singoli* (« *aliqui* ») che vi si trovavano sottratti per grazia divina; parimenti, quando addita la legge nuova quale « *lex amoris* », per il fatto che si attua logicamente in coloro « *qui habent virtutem* »⁴³⁸, egli deve avere riconosciuto a tale condizione tipica lo stesso grado di realismo storico da lui attribuito a quei *singoli* (« *aliqui* ») che, pur appartenendo materialmente al Nuovo Testamento⁴³⁹, si trovano per colpa loro nella condizione contraria.

« *Non in omnibus* »; « *sed in pluribus* »: la duplice precisazione è applicabile ai due regimi, ovviamente in senso contrario e senza determinazione strettamente numerica. La sua dialettica pone in risalto una verità accolta da S. Tommaso senza dubbio né esitazione: regimi successivi lungo la storia della salvezza, l'uno perfetto e l'altro imperfetto, quello della legge vecchia e quello della legge nuova trovano ciascuno effettivo riscontro in una condizione umana reale e concreta. Che « *alcuni* », poi, per propria colpa o per grazia di Dio, siano detti sottrarsi alla condizione che per sé e storicamente compete loro, non infirma affatto tale dottrina, bensì invece ne fa risaltare la concretezza sul piano comunitario — che è appunto il piano sul quale s'imposta direttamente la teologia delle due « *leggi* ».

2) « *Status humani generis secundum fidei rationem* »

Dimostrate reali ed antropologicamente realizzate l'imperfezione del regime della legge vecchia e la perfezione del regime della legge nuova, si fa impellente il discorso da noi inizialmente impostato: come concepire la verità dell'*universale volontà salvifica di Dio* nel contesto di una visione teologica come quella finora contemplata, retta

⁴³⁷ « *Et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, id est nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris, in quantum inducebat ad observantiam praeceptorum per comminationem quarundam poenarum* » (*ibid.*).

⁴³⁸ « *Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam aut remunerationem extrinsecam. Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris* » (*ibid.*).

⁴³⁹ Sono quelli di cui S. Tommaso dice in II-II, 108, 1, ad 3: « *etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito* », riferendosi a S. AGOSTINO, *Tract.* 61 in *Ioann.*, n. 2: ML 35, 1799.

cioè dalla prospettiva storica ed istituzionale, oggettiva e comunitaria, di un « *diversus status generis humani, qui variatur per temporis successionem* »?

Universale, la volontà salvifica di Dio interessa per sé ogni singolo individuo in ogni luogo ed in ogni tempo. Eppure, la teologia della legge vecchia e nuova la propone concretata storicamente in regimi strutturati secondo una duplice logica di successione temporale e di differenziazione « *secundum perfectum et imperfectum* ». E tale logica, abbiamo visto, incide effettivamente sulla sorte religiosa dell'uomo. Ad un regime di « lettera », che non prevede per propria virtù alcuna grazia salvifica di Dio, succede un regime di « grazia », espressione operante di una condizione umana privilegiata e perfetta⁴⁴⁰. Quale consistenza riconoscere, in simile prospettiva⁴⁴¹, al detto di 1 Tim. 2,4: *Deus omnes homines vult salvos fieri...*, interpretato nel tradizionale senso assoluto che si suol attribuire ad esso?

a) « *Deus non est personarum acceptor* »

Un approccio iniziale al problema si compie in due *resp.* riguardanti rispettivamente la legge vecchia e la legge nuova, suscitati ambedue da una medesima obiezione, formulata in base al principio che non esiste *acceptio personarum* presso Dio.

Rispetto alle altre nazioni e ai singoli pagani, il popolo giudaico e i singoli Giudei erano senz'altro in condizione migliore: la legge vecchia, anche se non conferiva per propria virtù la necessaria grazia dello Spirito, offriva tuttavia una più esplicita conoscenza della volontà normativa di Dio ed una strumentalità culturale più elevata di quanto non fosse concesso al mondo pagano⁴⁴². Ma nel favorire così un popolo sopra la massa universale degli uomini, non agisce Dio contro il messaggio assoluto di Att. 10,34-35: *Non est personarum*

⁴⁴⁰ « *Successit status novae legis statui veteris legis tamquam perfectior imperfectioni. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex (Hebr. 10, 19 ss. ... Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae quam status novae legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius* » (I-II, 106, 4c).

⁴⁴¹ Diciamo « in simile prospettiva », perché non intendiamo - e non è nostro compito - trattare il problema dell'universale volontà salvifica di Dio in tutta la sua possibile ampiezza. Il nostro punto di vista è solamente quello di una storia di salvezza articolata in regimi successivi e in condizioni umane rispettive. E' il punto di vista a cui obbedisce specificamente il discorso sulla legge vecchia e nuova.

⁴⁴² Cfr. I-II, 98, 5, ad 2 e 3.

*acceptor Deus: sed in omni gente qui timet Deum et facit iustitiam, acceptus est Illi?*⁴⁴³ Risponde S. Tommaso:

Acceptio personarum locum habet in his quae ex debito dantur: in his vero quae ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni et non alteri: sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret aequaliter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia. Unde non est personarum acceptor si quibus prae aliis conferat. Unde Augustinus dicit...: *Omnes quos Deus docet, misericordia docet: quos autem non docet, iudicio non docet*. Hoc autem venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis⁴⁴⁴.

La dottrina riposa su un duplice fondamento: da una parte, i benefici concessi all'unico popolo giudaico procedono dalla volontà gratuita e misericordiosa di Dio, al di là dei meriti possibili della collettività o dei singoli interessati; dall'altra parte, i così detti « beneficia salutaria » di Dio sono per sé destinati ad una umanità soggetta al peccato, nei cui confronti il Dio salvatore non può in alcun modo dirsi debitore: per necessità di cose, « salutaria beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia ».

Sostanzialmente identica la risposta all'obiezione parallela che vorrebbe doverosa la legge nuova sin dall'inizio del mondo⁴⁴⁵:

Humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiae. Et ideo *quibuscumque non datur, hoc est ex iustitia: quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia*, ut Augustinus dicit... Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiae proposuit, quae erat debito ordine proponenda⁴⁴⁶.

Notiamo che S. Tommaso non dice *gratiam* ma *legem gratiae*. Le due obiezioni, infatti, con le risposte rispettive obbediscono alla preoccupazione di situare in modo teologicamente accettabile il singolo individuo nel quadro di una storia di salvezza operata con la strumen-

⁴⁴³ A dire il vero, questo detto, pronunciato da Pietro in occasione della grazia concessa al centurione Cornelio, interessa direttamente l'universalismo del regime della legge nuova. L'obiezione, invece, lo interpreta in senso assoluto, valevole non soltanto per tutti gli uomini, ma per tutti i tempi ancora.

⁴⁴⁴ I-II, 98, 4, ad 2. La citazione di S. AGOSTINO: *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 8, n. 14: ML, 44, 971.

⁴⁴⁵ L'obiezione parte da Rom. 2,11: *Non enim est personarum acceptio apud Deum*, e Rom. 3,23: *Omnes homines peccaverunt, et egent gloria Dei*.

⁴⁴⁶ I-II, 106, 3, ad 1. La citazione di S. AGOSTINO: *Epist.* 207, al. 107, ad *Vitam*, c. 5: ML 33, 984; *De Peccat. Merit. et Remis.*, II, c. 19: ML 44, 170.

talità di *regimi* creati per *tempi* successivi e, conseguentemente, a beneficio di *umanità determinate*: quella del popolo giudaico nel caso della legge vecchia, quella dell'umanità « post Christum » nel caso della legge nuova. E tale preoccupazione si risolve nell'affermazione tradizionale dell'assoluta libertà e della misericordiosa liberalità di Dio salvatore nei confronti di un genere umano universalmente soggetto al peccato e posto pertanto sotto il segno della giustizia giudiziaria di Dio medesimo. Nessun debito da parte di Dio, nessun diritto da parte dell'uomo — i regimi della vecchia e della nuova legge sono riferibili unicamente al mistero di una volontà di misericordia intenta a salvare per pura grazia e con sapienza ad essa propria.

b) « *Fides Mediatoris* »

Risolta, tuttavia, la difficoltà della « *acceptio personarum* », il problema « *regimi-individuo* » posto dalla successione temporale della legge vecchia e nuova rimane aperto sotto un altro punto di vista, teologicamente più impegnativo: quello dell'effettiva possibilità di salvezza offerta ad ogni uomo, in qualsiasi tempo o luogo. Da una parte, infatti, la volontà salvifica di Dio è altrettanto universale quanto universale è la necessità della grazia divina per conseguire la salvezza; dall'altra parte, è dato solamente all'umanità dell'era evangelica di potere usufruire della strumentalità direttamente ed immediatamente salvifica di un regime con strutture appropriate⁴⁴⁷. Due dati di fatto indiscutibili ed apparentemente inconciliabili.

La difficoltà non è sfuggita a S. Tommaso, il quale la risolve con l'apporto teologico di una dimensione ulteriore, atta a ricomporre in unità d'indirizzo e d'operazione le successive manifestazioni temporali della volontà salvifica di Dio. Ad una obiezione mossa di nuovo a partire dal detto paolino: *Deus vult omnes homines salvos fieri* (1 Tim. 2,4), egli risponde come segue:

Quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum hominem, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant: scilicet fides Mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui Patres, sicut etiam nos iustificamur. Et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilio⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ « Non omnibus a principio mundi legem gratiae proposuit (Deus), quae erat debito ordine proponenda » (L-II, 106, 3, ad 1).

⁴⁴⁸ I-II, 98, 2, ad 4, *Ad Rom.*, c. 1, lect. 6, n. 102: « ...per fidem Evangelii homines iustificantur secundum quodcumque tempus », ossia, secondo il contesto, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento.

A differenza del regime della legge nuova, quello della legge vecchia, regime di « lettera », era insufficiente ai fini della salvezza. Non per questo, tuttavia, deve dirsi assente un'effettiva volontà salvifica di Dio in quel tempo d'imperfezione. Gli uomini potevano senz'altro salvarsi, perché Iddio offriva loro, insieme e al di là della « lettera » precettiva della legge, un aiuto sufficiente a tale fine: quello della *fede* nel Mediatore Cristo ⁴⁴⁹.

Insieme e al di là della successione temporale dei regimi costituiti, opera nella storia della salvezza una logica unitaria di *grazia* divina, attuabile sempre ed ovunque tramite la virtù e l'atto di un valore eminentemente personale: quello della *fede*. « (Per fidem) iustificati sunt antiqui Patres, sicut etiam nos iustificamur ». Variabile « per temporis successionem » dal punto di vista della strumentalità dei regimi, lo « status humani generis » si presenta unitario qualora lo prospettiamo alla luce della grazia della fede:

Status humani generis post peccatum et ante Christum... secundum fidei rationem... semper unus et idem permansit: quia scilicet iustificabantur homines per fidem futuri Christi adventus ⁴⁵⁰.

Letto insieme con il precedente, questo testo permette di asserire: sia nello stato di legge naturale, sia nello stato della legge vecchia, sia infine nello stato attuale della legge nuova, l'umanità è rimasta sotto il segno unitario di una logica salvifica suprema: quella della fede nel Mediatore sia venturo che venuto, fede necessaria per la giustificazione di ogni uomo, fede disponibile come vitale grazia divina a beneficio di ogni uomo.

Fides Mediatoris. E' la realtà che stabilisce il primato e la centralità del Cristo Redentore nella storia della Salvezza ed insieme raccoglie questa storia, attraverso i regimi successivi e al di sopra della loro logica rispettiva, sotto il segno unitario di una grazia divina sempre operante e realmente offerta come dono universale di salvezza.

Illud et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi (Act. 4,12)... Et ideo mysterium incarnationis Christi aliquo modo oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum ⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ « Per fidem passionis Christi iustificabantur antiqui Patres, sicut et nos » (III, 62, 6c). « Poterat mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo: et ita ex fide Christi iustificabantur » (I-II, 103, 2c).

⁴⁵⁰ III, 61, 3, ad 2. Illuminante il confronto con I-II, 106, 3, ad 2.

⁴⁵¹ II-II, 2, 7c.

Essendo la Via, il Cristo è l'oggetto obbligato della fede per cui l'uomo si salva; e questo « omni tempore » ed « apud omnes ». Quanto al modo in cui tale oggetto di fede è accolto, implicitamente cioè od esplicitamente, oppure più o meno esplicitamente, esso è determinabile « secundum diversitatem temporum et personarum »⁴⁵², identica rimanendo sempre la sostanza della fede nel Cristo Mediatore e la sua assoluta necessità in qualsiasi tempo e luogo⁴⁵³. Per questo, S. Tommaso può proporre come principio inderogabile:

Si qui salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam⁴⁵⁴.

E riportando il mistero alla radice della grazia divina, egli asserisce:

Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam⁴⁵⁵.

Notiamo che in tutti questi testi, la necessità della « fides Mediatoris », implicita od esplicita, dev'essere intesa parallela alla necessità della grazia divina ed alla reale proposizione di questa grazia « omni tempore » ed a beneficio di ogni uomo. Sintesi di questa dottrina che raccoglie in unità l'intero corso della storia della salvezza si presenta il testo seguente:

De plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem quam habent in ipsum (Rom. 3,22). Sicut autem nos in ipsum credimus ut incarnatum, ita antiqui crediderunt in ipsum ut nasciturum... Ha-

⁴⁵² « Dicendum est quod post peccatum primi parentis, nemo potuit salvari a reatu culpae originalis, nisi per fidem mediatoris; sed ista fides diversificata est quantum ad modum credendi secundum diversitatem temporum et statuum. Nos autem quibus est tantum beneficium exhibitum, magis tenemur credere, quam illi qui fuerunt ante adventum Christi: tunc etiam aliqui magis explicite, sicut maiores, et illi quibus facta fuit aliquando revelatio specialis. Illi etiam, qui sub lege, magis explicite quam ante legem... Sed gentiles, qui fuerunt salvati, sufficiebat eis, quod crederent Deum esse remuneratorem, quae remuneratio non fit nisi per Christum. Unde implicite credebant in mediatorem » (*Ad Hebr.*, c. 11, lect. 2, n. 576).

⁴⁵³ « Quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite » (II-II, 1, 7c).

⁴⁵⁴ II-II, 2, 7, ad 3. - « Si qui ante passionem Christi iusti fuerunt, hoc etiam fuit per fidem Christi venturi, in quem credebant, et in cuius fide salvabantur » (*Ad Gal.*, c. 2, lect. 5, n. 112).

⁴⁵⁵ I-II, 106, 1, ad 3.

bet autem fides quae est in Christum virtutem iustificandi ex proposito gratiae Dei: secundum illud Rom. 4,5: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei.* Unde, quia hoc propositum est aeternum, nihil prohibet per fidem Iesu Christi aliquos iustificari antequam eius anima esset plena gratia et veritate⁴⁵⁶.

Letta alla luce dell'*arg.* corrispondente, l'ultima sentenza vuol insegnare che Dio giustifica i credenti in Cristo non solamente a partire dall'Incarnazione storicamente realizzata, ma « quocumque tempore » ed « a principio mundi » — e ciò per la ragione che la fede in Cristo ha la virtù di giustificare « ex proposito gratiae Dei », il quale è eterno.

« Ex proposito gratiae Dei... hoc propositum est aeternum ». Ritorna alla mente la formula: « Status generis humani... secundum fidei rationem... semper unus et idem permansit »⁴⁵⁷. Necessità della fede in ogni tempo e per ogni singolo uomo, grazia della fede offerta da Dio ad ogni uomo in ogni tempo: ecco stabilito il principio che la successione temporale dei regimi, con i privilegi salvifici che comportano, coesiste con una logica primaria ed unitaria di *fede* e di *grazia*, sempre attuale ed universalmente operante — logica coartata nella sua effettiva realizzazione solamente dal mistero congiunto della colpa umana e della giustizia condannatoria di Dio⁴⁵⁸.

Rimane, senza dubbio, la strumentalità strutturata dei regimi della legge vecchia e della legge nuova, in cui la volontà salvifica di Dio ha voluto concretarsi « secundum diversitatem temporis » e per cui anche la condizione individuale deve dirsi presentare diversa fisionomia lungo la linea dinamica della storia della salvezza: meno imperfetta sotto la legge vecchia rispetto allo stato di legge di natura, di gran lunga più perfetta nel Nuovo Testamento rispetto alle due tappe precedenti⁴⁵⁹. Ma insieme a tale ordinamento e al di sopra di esso, è sempre esistito tra Dio e il singolo individuo un rapporto di salvezza misericordiosa attuabile mediante la grazia della

⁴⁵⁶ III, 6, 3, ad 3.

⁴⁵⁷ Cfr. III, 61, 3, ad 2. Riportando sopra questo testo, avevamo notato che andava letto insieme con I-II, 98, 2, ad 4.

⁴⁵⁸ « ...ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante: sicut ad diligendum Deum et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest homo cum auxilio gratiae. Quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis peccati, saltem originalis peccati... » (I-II, 2, 5, ad 1). Questo testo presenta, in chiave direttamente individuale, la medesima dottrina insegnata con riferimento ai regimi successivi della legge vecchia e nuova dai due testi precedentemente citati: I-II, 98, 4, ad 2; 106, 3, ad 2.

⁴⁵⁹ Rispetto ai due precedenti, lo « status » della legge nuova include il pri-

fede ed un rapporto di giustizia condannatoria relativo alla colpevolezza personale:

Hanc autem gratiam facientem homines legem libere implere, non conferebant legalia sacramenta, sed conferunt eam sacramenta Christi; et ideo illi qui se caeremoniis legis subiiciebant, quantum pertinet ad virtutem ipsorum sacramentorum legalium, non erant sub gratia, sed sub lege, *nisi forte* per fidem Christi gratiam adipiscerentur. Illi vero qui se sacramentis Christi subiiciunt, ex eorum virtute gratiam consequuntur, ut non sint sub lege, sed sub gratia, *nisi forte* per suam culpam se subiiciant servituti peccati ⁴⁶⁰.

Il duplice *nisi forte* è particolarmente espressivo: indica chiaramente che una visione integrale della storia della salvezza comprende indissolubilmente e il piano delle strutture edificate a regimi successivi e il piano « personalistico » del rapporto dell'individuo a Dio. I due aspetti coesistono: il primo incide concretamente sulla sorte dell'individuo, e il secondo conferisce prospettiva teologica ai regimi sotto la luce dell'universale volontà salvifica di Dio.

Notiamo per terminare che sia l'uomo giusto inquadrato nel regime della nuova legge, sia l'uomo posto sotto la legge vecchia ma portatore nell'intimo della « fides Christi », sono detti raggiunti dalla medesima grazia — che è quella tipica del Nuovo Testamento ⁴⁶¹, conferita all'uno per la sua fede (implicita) in Cristo, conferita all'altro e per la sua fede e in virtù delle strutture salvifiche alle quali appartiene per privilegio concessogli. Una sola grazia, quella che si riversa dalla pienezza del Cristo; una sola fede, quella che ha come oggetto il Cristo medesimo, mediatore storicamente venuto o ancora da venire. E sotto il segno di tale binomio *fede-grazia* l'intero corso della storia della salvezza è compreso in profonda unità, manifestato come mistero di misericordia divina ancorato alla persona dell'Unico Mediatore Gesù Cristo ⁴⁶².

Appreziamo pertanto come risolutive del problema « regime-individuo » posto dal discorso sulla legge vecchia e nuova, le seguenti tre formulazioni di S. Tommaso:

vilegio misericordiosamente concesso di una *abbondanza* caratteristica della grazia dello Spirito Santo (I-II, 106, 3c) - abbondanza logicamente connessa con il fatto del Salvatore storicamente venuto e con la strumentalità effettivamente salvifica di tutto un regime centrato appunto sul dono divino della grazia interiore.

⁴⁶⁰ *Ad Rom.*, c. 6, lect. 3, n. 498. Cfr. anche II-II, 108, 1 ad 3.

⁴⁶¹ Cfr. I-II, 106, 1, ad 3.

⁴⁶² I *ad Tim.*, c. 2, lect. 1, n. 64; *ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 169; I-II, 91, 5, ad 2.

Lex nova dicitur lex fidei, in quantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus: unde dicitur gratia fidei... Illi (ergo) qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant: non enim iustificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti...⁴⁶³.

Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant⁴⁶⁴.

Diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem. Et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus: licet omni tempore fuerunt aliqui ad novum testamentum pertinentes⁴⁶⁵.

« Omni tempore » furono degli individui raggiunti nell'intimo dalla grazia della fede e dello Spirito, realizzazione in chiave personale di quella « legge interiore » che costituisce il nuovo testamento — nonostante che il regime di tale legge non sia operante nella storia che a beneficio dell'umanità situata nel tempo evangelico. Distinguere per unire. Distinguendo un primo aspetto: « (status) humani generis... variatur per temporis successionem », ed un secondo aspetto: « status humani generis... secundum fidei rationem... semper unus et idem permansit », e riconoscendo a ciascuno la sua effettiva concretezza, S. Tommaso raccoglie in unità la storia della salvezza col riferirne i diversi regimi successivi al Cristo Mediatore, sacramento personale dell'universale volontà salvifica di Dio.

IV

DALLA LEGGE VECCHIA ALLA LEGGE NUOVA

Quando precisa che tutte le differenze che si osservano tra la legge nuova e la legge vecchia « accipiuntur secundum perfectum et imperfectum »⁴⁶⁶, S. Tommaso offre un principio atto a rendere intelligibile, in termini di *teleologia* divina, il passaggio soteriologico

⁴⁶³ I-II, 107, 1, ad 3. Notiamo che il binomio *fede-grazia* che manifesta l'unità della storia della salvezza, trova la sua effettiva concretezza nella « principalitas » della legge nuova, la quale è *lex fidei* in quanto dono interiore della *gratia fidei*.

⁴⁶⁴ I-II, 106, 1, ad 3.

⁴⁶⁵ I-II, 106, 3, ad 2.

⁴⁶⁶ I-II, 107, 1, ad 2; cfr. anche I-II, 91, 5; 98, 1c; 107, 3c.

compiuto nel Cristo Gesù dal « vecchiume sinaitico » alla « novità evangelica ». E' l'intuizione di un pensiero aperto al dinamismo finalizzato della storia della salvezza.

1) « Imperfectum ad perfectum »

Pur rimanendo generica, l'intuizione è precisata nell'insegnamento seguente: « Omne perfectum adimplet id quod imperfecto deest. Et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, in quantum supplet illud quod veteri legi deerat »⁴⁶⁷. Data dallo stesso Dio « a quo facta est salus hominum per gratiam Christi »⁴⁶⁸, momento dunque caratteristico di una storia divina di salvezza, la legge vecchia dice, col discorso della sua stessa imperfezione, un rapporto inconfondibile alla legge nuova, traducibile come esigenza di perfezione e di pienezza.

Sempre nella stessa linea generica, incontriamo una precisazione ulteriore laddove s'insegna che la legge nuova è contenuta nella legge vecchia « sicut complementum in incompleto » e « sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine ». E dopo aver riferito un detto di S. Crisostomo⁴⁶⁹, l'autore conclude nel medesimo articolo: « Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica »⁴⁷⁰. La legge nuova, dunque, appare sulla scena della storia come realizzazione completa di un dinamismo presente nella legge vecchia allo stato germinale, come espressione perfetta di un'idea divina pronunciata previamente in modo implicito ed a modo di realtà potenziale⁴⁷¹.

Chiaro che nel parlare di dinamismo teleologico in simile contesto emerge il pensiero di una Sapienza divina intenta a concludere, con sviluppo ascendente e maturazione progressiva, un'opera da Essa concepita unitaria attraverso una successione di « tempi » o « momenti » determinati. E tale pensiero è senz'altro implicito alla definizione tomista della legge nuova come « lex perfectionis »⁴⁷², ossia, come la tappa che conclude la storia della salvezza, situando l'uma-

⁴⁶⁷ I-II, 107, 2c.

⁴⁶⁸ I-II, 98, 2c.

⁴⁶⁹ Il detto, la cui origine rimane misteriosa, si riferisce a Mc. 4,28 ed è riportato da S. Tommaso nel tenore seguente: « Primo herbam fructificat (terra) in lege naturae; postmodum spicas in lege Moysis; postea plenum frumentum, in Evangelio ».

⁴⁷⁰ I-II, 107, 3c.

⁴⁷¹ « Illud quod implicite datum est, oportet explicari. Et ideo post veterem legem latam, oportuit etiam novam legem dari » (I-II, 107, 3, ad 3).

⁴⁷² I-II, 107, 1c.

nità nella condizioni temporale più perfetta in rapporto a quella celeste. Così, rispondendo al quesito: *Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi*, S. Tommaso scrive:

Status mundi variari potest... secundum diversitatem legis. Et sic huic statui novae legis nullus alius status succedet. Successit enim status novae legis statui veteris legis tamquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex... Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae quam status novae legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius ⁴⁷³.

« Lex perfectionis », dunque, la legge nuova definisce, rispetto alla legge vecchia, un tempo voluto da Dio come complemento di un tempo incompleto, uno « status » in cui si realizza la virtualità seminata da Dio, quale preparazione in attesa di maturazione, nella realtà logicamente lacunosa di uno « status » precedente ⁴⁷⁴, un punto d'arrivo raggiunto come perfezione ultima di un processo iniziato nel passato con intendimento finalizzato.

2) Dalla « lettera » allo « Spirito »

Dalla legge vecchia alla legge nuova: la teologia espressa genericamente finora quale rapporto dinamico di un regime imperfetto e transitorio ad un regime perfetto e duraturo, e viceversa, acquista specificità allorquando emergono i punti particolari in cui si concreta tale rapporto. Vale il principio: « Omne perfectum adimplet id quod imperfecto deest » ⁴⁷⁵.

Commentando Gv. 1,16b: *et gratiam pro gratia* ⁴⁷⁶, S. Tommaso ricorda un'opinione secondo cui la prima grazia deve intendersi della legge ricevuta nel Vecchio Testamento, mentre la seconda grazia

⁴⁷³ I-II, 106, 4c. Nello stesso articolo si leggerà: « Non est expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur quam hactenus habita fuerit ». Parallela alla espressione: « immediate in finem ultimum introducit », quest'altra: « Constat quod Testamentum Novum manet, quia hic inchoatur, et perficitur in patria » (II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 99). Cfr. anche sopra nota 229.

⁴⁷⁴ « Salus hominum non poterat esse nisi per Christum (Act. 4,12)... Et ideo lex perfecte ad salutem omnes inducens, dari non potuit nisi post Christi adventum. Antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem praeparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quaedam rudimenta salutaris iustitiae continerentur » (I-II, 91, 5, ad 2). Cfr. anche sopra nota 462.

⁴⁷⁵ I-II, 107, 2c.

⁴⁷⁶ *In Ioann.*, c. 1, lect. 10, nn. 203-207.

è quella della legge nuova donata nel Cristo Gesù⁴⁷⁷. A parte il suo merito specifico, tale opinione offre al Dottore l'occasione di un insegnamento fondamentale, direttamente riferibile al tema che studiamo in questo momento. Egli costata un rapporto di *necessità* tra la prima e la seconda grazia⁴⁷⁸, ossia, tra il regime della legge vecchia e quello della legge nuova — « necessità » non in senso assoluto, ovviamente, ma iscritta nella realtà rispettiva dei due regimi, ambedue creati da Dio. Questo rapporto, teleologico se lo riportiamo alla sua prima origine che è il mistero della volontà divina operante nella storia della salvezza, nasce, dice l'autore, *ex insufficientia legis*⁴⁷⁹ — e tale « insufficientia » è articolata in tre punti:

- (Lex) ostendebat quid faciendum et quid cavendum erat; sed ad implendum ea quae praecipiebat, non praebebat auxilium; immo per occasionem operabatur mortem... (Rom. 7,8; 2 Cor. 3,9);
- Item promittebat auxilium gratiae, sed non solvebat, quia neminem ad perfectum adduxit lex... (Ebr. 7,19);
- Item per sacrificia et caeremonias veritatem novae gratiae figurabat, ipso suo ritu clamans eam figuram...

Per questa triplice sua lacuna, la legge vecchia aveva posto nella storia della salvezza una esigenza di complemento, che venne soddisfatta con la venuta di Cristo e il regime di grazia in lui costituito: « Et ideo *necesse fuit* quod Christus veniret... » — e la sua opera è illustrata precisamente come risposta divina alla lacuna tripartita poc'anzi indicata:

...qui per mortem propriam alienas mortes perimeret, et conferret auxilium novae gratiae, ut faciliter et delectabiliter adimpleremus praecepta, et moreremur transgressioni et conversationi antiquae... Item ut manifestaretur veritas figurarum contentarum in legge, et ut promissiones factae patribus solverentur...⁴⁸⁰.

Dall'imperfezione distintamente elencata della legge vecchia alla perfezione corrispondente della legge nuova, attraverso un rappor-

⁴⁷⁷ « Secundum Chrysostomum..., prima gratia... fuit gratia Veteris Testamenti accepta in lege, quae quidem magna fuit... Pro gratia ergo ista, quae prima fuit, secundam longe meliorem accepimus... » (*Ibid.*, n. 204). Poco dopo, viene riferita un'opinione agostiniana che vede nella prima grazia quella giustificante e preveniente, e nella seconda quella consumata della vita eterna (*ibid.*, n. 206). Questa seconda opinione, tuttavia, non avrà alcun peso nello sviluppo seguente, tutto riferibile alla prima opinione...

⁴⁷⁸ « Erat *necesse* quod alia gratia peccata auferens, et reconcilians Deo, veniret » (*ibid.*, n. 204).

⁴⁷⁹ « Necessitas autem secundae gratiae est ex insufficientia legis... » (*ibid.*, n. 205).

⁴⁸⁰ *Ibid.*

to di esigenza — *necesse fuit* — iscritto nel tessuto intimo della storia della salvezza quale l'intese Dio nella sua misteriosa sapienza. E' precisata, quindi, la formula: « Lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum », precisato pure il contenuto di quest'altra: « Lex nova adimplet veterem, in quantum supplet illud quod veteri legi deerat »⁴⁸¹.

a) « *Testamentum litterae* »

Stringendo, tuttavia, il pensiero di S. Tommaso al riguardo, vediamo che la triplice predetta lacuna della legge vecchia è riducibile ad una sola imperfezione globale, strutturale e decisiva, quella di essere tale regime donato a Israele come *testamentum litterae*⁴⁸², espressione cioè di una tappa della storia della salvezza edificata a modo di ordinamento esteriore⁴⁸³ — come lo può essere una norma divina proposta unicamente con parole o per iscritto⁴⁸⁴ — incapace di mutare il cuore dell'uomo nel senso della volontà divina⁴⁸⁵, senza virtù propria ai fini della giustizia interiore e della salvezza. E in quanto *tale*, la legge vecchia dice orientamento finalizzato, per via di esigenza di perfezione, verso il *testamentum Spiritus*⁴⁸⁶, che è precisamente il regime interiore ed efficace della legge nuova: « Et ideo *necessarium fuit* dari legem Spiritus, qui charitatem in corde faciens, vivificet »⁴⁸⁷.

E' questa la ragione per cui S. Tommaso, laddove si occupa direttamente del rapporto della legge vecchia alla legge nuova, ama prendere lo spunto dalla incapacità di quella di assicurare, per propria virtù, quel bene che la sua natura di « legge » e di « legge divina » intendeva e perseguiva: la giustizia e la virtù. Esempio prestigioso di tale impostazione è l'articolo intitolato: *Utrum lex nova legem veterem impleat* — I-II, 107, 2. Dopo avere premesso, quale principio generale, che la legge nuova compie la legge vecchia « in quantum supplet illud quod veteri legi deerat », l'autore rivela l'imperfezione essenziale di questa, concretata in una sproporzione operativa tra intento e realizzazione:

⁴⁸¹ I-II, 107, 2c.

⁴⁸² « *Vetus lex est testamentum litterae* » (II *ad Cor.*, c. 3, lect. 2, n. 90).

⁴⁸³ « *Lex extrinsecus posita* » (I-II, 106, 2c); « *lex exterius proposita et descripta* » (*ad Rom.*, c. 3, lect. 4, n. 316).

⁴⁸⁴ « *Fuit tradita litteris in tabulis lapideis* » (II *ad Cor.*, *ibid.*; cfr. anche I-II, 106, 2, ad 3).

⁴⁸⁵ Cfr. sopra i testi che corrispondono alle note 61-65, 67-73.

⁴⁸⁶ II *ad Cor.*, *ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*, n. 91.

Finis cuiuslibet legis est ut homines efficiantur iusti et virtuosi.. Unde et finis veteris legis erat iustificatio hominum. Quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam caeremonialibus factis, et promittebat verbis.

Il suo « finis » intrinseco, rendere cioè giusto e virtuoso l'uomo al cospetto di Dio, la legge vecchia aveva solamente la virtù di indicarlo dall'esterno, promettendolo « verbis » e lasciandolo intuire attraverso un culto di purezza carnale⁴⁸⁸. E tale sproporzione, indicativa d'inefficacia e d'imperfezione, è stato appunto superato con l'avvento della legge nuova:

Et quantum ad hoc, lex nova implet veterem legem iustificando virtute passionis Christi. Et hoc est quod Apostolus dicit, *ad Rom.* 8,3s: *Quod impossibile erat legi etc...*⁴⁸⁹.

Di colpo, la legge nuova si dimostra pienezza della legge vecchia anche per quanto riguarda i due altri punti: promessa di giustizia e prefigurazione di giustizia:

Et quantum ad hoc, lex nova exhibet quod lex vetus promittebat... Et iterum quantum ad hoc etiam complet quod vetus lex figurabat... Unde lex nova dicitur *lex veritatis*: lex autem vetus *umbrae et figurae*⁴⁹⁰.

Notiamo quanto sia parallela nei particolari la dottrina di questo articolo della *Summa* a quella incontrata sopra nel commento occasionato dal detto giovanneo: *et gratiam pro gratia* (Gv. 1, 16b), e nella quale si era dimostrata una « necessità » teleologica della grazia evangelica a partire dalla « insufficientia » articolata della legge vecchia. Notiamo pure come S. Tommaso riferisce in radice tale lacunosità all'incapacità di attuare un intento insito nella natura delle cose, rendere cioè l'uomo giusto e virtuoso secondo gli intendimenti della legge divina. Imperfezione decisiva, questa del *testamentum*

⁴⁸⁸ « Sciendum... quod hoc ipsum quod veteris legis caeremoniae a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis quae fit per Christum » (I-II, 103, 2c).

⁴⁸⁹ Concludendo la spiegazione di questo testo paolino, che ha con il mistero della legge nuova dello Spirito (v. 2) un rapporto direttissimo, S. Tommaso ha questa parola: « Ideo ergo *necessarium fuit* Christum incarnari, quia lex iustificare non poterat » (*ad Rom.*, c. 8, lect. 1, n. 611). « Necessità » iscritta nel tessuto della storia della salvezza, quale esigenza di perfezione seminata da Dio nella imperfezione di un regime che prometteva la giustificazione senza poterla effettuare: « iustitia quam lex promittebat, et quam ex lege aliqui sperabant », questa giustizia è stata compiuta con l'avvento in Cristo Gesù della legge dello Spirito (*ibid.*, n. 610).

⁴⁹⁰ Cfr. sopra nota 429; anche *In Ioann.*, c. 1, lect. 10, n. 205.

*litterae*⁴⁹¹ si presente all'occhio del teologo come attesa dinamica della « *lex perfectionis* », come manifestazione di un orientamento oggettivo verso il Cristo e la sua grazia, orientamento immesso da Dio nelle strutture stesse di una storia di salvezza da Lui creata e guidata.

Identica anche la sostanza del messaggio che legge S. Tommaso in Rom. 10,4: *Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti*:

Circa quod considerandum est, quod sicut etiam philosophi dicunt, intentio cuiuslibet legislatoris est facere homines iustos; unde multo magis lex vetus hominibus divinitus data ordinabatur ad faciendum homines iustos. Hanc tamen iustitiam lex per semetipsam facere non poterat, quia neminem *ad perfectum adduxit lex* (Ebr. 7,19)..., sed ordinat homines in Christum quem promittebat, et praefigurabat... Et hoc est quod dicit *Christus enim est finis legis*, ad quem scilicet tota lex ordinatur... Finis, inquam, *ad iustitiam*, ut scilicet homines per Christum iustitiam consequantur, quam lex intendebat...⁴⁹².

Chiara la dottrina: Cristo è il « *finis* » della legge vecchia perché in lui si compie il bene essenziale che questa *intendeva* ma *non poteva concedere*: rendere l'uomo giusto e virtuoso. In questo senso preciso, la legge vecchia « *ordinat homines in Christum* », promettendolo e prefigurandolo⁴⁹³. E tale ordinamento, inteso da Dio come dinamismo teleologico, nasce dalle strutture lacunose del « *vecchiume sinaitico* » inteso come *testamentum litterae*. Abbiamo qui senz'altro la chiave di diverse formule adoperate qua e là da S. Tommaso: « *lex praeparatoria ad Christi susceptionem* »⁴⁹⁴; « *reservabatur hoc Christo* »⁴⁹⁵; « *ista perfectio reservabatur novae legi* »⁴⁹⁶; « *lex vetus homines ordinabat ad Christum* »⁴⁹⁷; « *(lex) per quam homines adducerentur ad Christum* »⁴⁹⁸; « *disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum* »⁴⁹⁹; « *lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum* »⁵⁰⁰, etc...

Quest'ultima formula comprende in sintesi quanto andavamo dicendo; e la sua illustrazione migliore si trova nel testo seguente,

⁴⁹¹ Cfr. III, 40, 4, *sed contra*.

⁴⁹² *Ad Rom.*, c. 10, lect. 1, n. 819.

⁴⁹³ Notiamo questo binomio, caratteristico della tematica che studiamo in questo momento; cfr. già I-II, 107, 2c; *In Ioann.*, *loc. cit.*; anche *Ad Rom.*, c. 3, lect. 3, n. 301.

⁴⁹⁴ I-II, 91, 5, ad 2.

⁴⁹⁵ I-II, 98, 1c.

⁴⁹⁶ *Ad Hebr.*, c. 10, lect. 1, n. 480.

⁴⁹⁷ I-II, 98, 2c.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ I-II, 98, 3c.

⁵⁰⁰ I-II, 99, 6c.

relativo a Rom. 3,21: « Lex... Christi iustitiam testificata est praenunciando et praefigurando..., et etiam per effectum, quia, cum ipsa iustificare non posset, testimonium perhibebat aliunde quaerendam esse iustitiam »⁵⁰¹. Il testo prepara pure il prossimo sviluppo.

b) « *Ut homo infirmitatem suam recognosceret* »

Testamentum litterae, la legge vecchia non solamente era incapace di compiere la giustizia interiore che intendeva, ma per la sua efficacia unicamente esteriore e per la « carnalità » dell'umanità a cui era proposta essa operava come « occasione » di peccati moltiplicati e di colpa aggravata⁵⁰². E' una dimensione ulteriore della sua imperfezione, per cui poteva essere chiamata « lex peccati et mortis »⁵⁰³. E precisamente in quanto tale, S. Tommaso vede in essa un orientamento positivo, voluto da Dio con intendimento teleologico, verso la legge interiore e giustificante del Nuovo Testamento.

Nel lungo sviluppo dedicato a Rom. 5,20: *Lex subintravit ut abundaret delictum*⁵⁰⁴, S. Tommaso articola la parte principale della sua spiegazione secondo un triplice possibile senso della particola *ut*⁵⁰⁵, la quale sembra indicare « quod abundantia delicti sit finis legis ». Dopo avere riferito una prima⁵⁰⁶ ed una seconda interpretazione⁵⁰⁷, atte a discolorare la legge divina in materia di peccato, egli ne propone una terza⁵⁰⁸, più direttamente aperta al problema delle finalità dinamiche immesse da Dio nella storia della salvezza:

Tertio modo potest exponi ita quod *ly ut* teneatur causaliter, ita tamen quod abundantia delicti non intelligatur finis legis subintrantis, sed id quod ex abundantia delicti sequitur, scilicet humiliatio hominis.

La particola *ut* indica finalità; ma questa non termina all'abbondanza del peccato, come potrebbe sembrare, bensì ad una sua conseguenza: « humiliatio hominis », conseguenza eminentemente positiva, dato che serve la causa del realismo religioso:

⁵⁰¹ *Ad Rom.*, c. 3, lect. 3, n. 301; cfr. anche I-II, 98, 2c.

⁵⁰² Cfr. sopra, laddove abbiamo studiato direttamente questo aspetto.

⁵⁰³ *Ad Rom.*, c. 7, lect. 1, n. 531; *ibid.*, lect. 2, n. 543; *Ad Hebr.*, c. 7, lect. 3, n. 351.

⁵⁰⁴ *Ad Rom.*, c. 5, lect. 6, n. 449-463.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, nn.451-460.

⁵⁰⁶ « Primo quidem ut dicamus quod *ly ut*, non ponitur causaliter, sed consecutive... » (*ibid.*, nn. 452 ss.).

⁵⁰⁷ *Ibid.*, n. 459. Cfr. sopra nota 101.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, n. 460. Cfr. sopra nota 101.

Lege enim subintrante abundavit delictum, ut dictum est in prima expositione⁵⁰⁹, Ex qua quidem delicti abundantia consecutum est, quod homo infirmitatem suam recognoscens humilietur. Dicebat enim homo superbus, de viribus suis praesumens: « Non deest qui impleat, sed deest qui iubeat »⁵¹⁰, secundum illud Ex. XXIV, 7: *Omnia quae locutus est Dominus, faciemus et ei obediemus*⁵¹¹. Sed quando, lege data, consecuta est multitudo delictorum, homo suam infirmitatem cognovit ad observantiam legis...

Nell'imperfezione stessa della legge vecchia, imperfezione di « lettera » che « occasiona » l'abbondanza del peccato, S. Tommaso vede all'opera una provvidenza divina intenta a procurare un bene di decisiva importanza:

Intentio ergo Dei legem dantis non terminatur ad abundantiam peccatorum, sed ad humilitatem hominis, propter quam permisit abundare delicta...

La dottrina è omogenea. Basata, in chiave di teleologia divina, sulla distinzione tra « volontà d'intenzione » e « volontà permissiva », essa riferisce direttamente la seconda all'abbondanza dei peccati che seguì la donazione della legge, e vede realizzata la prima nel bene che ne procedette, cioè, l'umiltà dell'uomo edotto della propria povertà. La distinzione è suscettibile d'applicazione generale⁵¹² — ed è genio di S. Tommaso l'averne colto la rilevanza teologica in un discorso intento a scrutare le vie di Dio nel passaggio compiuto dalla legge vecchia alla legge nuova. Non fu estraneo a tali vie il rapporto del *testamento litterae* al peccato e alla morte; se, infatti, Id-

⁵⁰⁹ Si riferisce alla prima interpretazione, dove aveva provato che l'abbondanza del peccato non è attribuibile alla legge divina « causaliter », ma solo « consecutive ».

⁵¹⁰ Glossa: *Collectanea Lomb.*, ML 191, col. 1398 C.

⁵¹¹ Interessante in questo contesto il riferimento a Es. 24,7: l'impegno solennemente preso dai figli d'Israele di osservare la legge della alleanza tradisce un'implicita fiducia nella capacità dell'uomo di adeguarsi perfettamente, per propria virtù, alle esigenze normative della volontà di Dio. E' un'espressione della logica caratteristica del regime sinaitico, regime imperfetto di « lettera » precettiva e di « lex factorum ». Cfr. anche *ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 165, dove è citato ancora Es. 24,7 insieme con la Glossa relativa.

⁵¹² « Peccatum ad duo ordinatur: ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem: ad aliud autem ex misericordiae Dei providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes, humilientur et convertantur... » (I-II, 79, 4c). « ...omnia mala quae Deus facit vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum: non tamen semper in bonum eius in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi... » (*ibid.*, ad 1). « ...quod Deus aliquorum excaecationem ordinat in eorum salutem, misericordiae est: quod autem excaecatio aliorum ordinatur ad eorum damnationem, iustitiae est. Quod autem misericordiam quibusdam impendit et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo » (*ibid.*, ad 3). Cfr. I. 23. 5, ad 3; I-II, 87, 2, ad 1.

dio « vult permittere mala fieri »⁵¹³, ciò significa che il male da lui permesso a livello di regime e di storia di salvezza rientra nel mistero di una sua volontà protesa ad assicurare un bene ugualmente a livello di regime e di storia di salvezza. Il bene, dunque, del realismo religioso dell'umiltà, scaturito da un'esperienza di peccato permessa da Dio con intendimento positivo, attua secondo una dialettica precisa il dinamismo teleologico affermato in formule come questa: « *Lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum* »⁵¹⁴, e come quest'altra: « *Lex praeparatoria ad Christi susceptionem* »⁵¹⁵.

Nel testo sopra analizzato, S. Tommaso ha parlato di umiltà, intesa come un riconoscere la propria infermità da parte dell'uomo ancora « carnale » ed insieme confrontato con le esigenze della legge divina. Tale bene, ovviamente, non è fine a se stesso, ma mezzo a sua volta per un fine ulteriore e globale, nel quale si concreta il passaggio soteriologico dalla legge vecchia alla legge nuova: la grazia di giustizia interiore conferita nel Cristo Gesù⁵¹⁶. Per questo, il Dottore intese la « *humiliatio* » dell'uomo sinaitico come frutto di pedagogia divina protesa a portare l'umanità ad una disposizione di accoglienza nei riguardi di quella grazia che costituisce appunto la legge nuova, ossia, la nota essenziale della economia evangelica. Scrive in occasione di Gal. 3,19: *Lex propter transgressionem posita est*:

...lege subintrante, abundavit delictum, et transgressionem sunt multiplicatae..., et factum est peccatum gravius, addita praevaricatione legis scriptae. Et hoc Deus permittebat, ut homines imperfectionem suam cognoscentes, quaererent mediatoris gratiam. Unde signanter dicit *posita est*, quasi debito ordine collocata inter legem naturae et legem gratiae⁵¹⁷.

Indicativa l'ultima precisazione: « quasi debito ordine collocata inter legem naturae et legem gratiae ». E' un pensiero che addita nel *testamentum litterae* una strumentalità precisa, intesa da Dio con finalità di bene universale. S. Tommaso, infatti, vede nell'esperienza dell'umanità sinaitica come un secondo tempo completivo di una pedagogia divina orientata verso il Cristo e la sua grazia, pedagogia iniziata nel regime della legge di natura:

Lex data est ad infirmitatem manifestandam. Homines enim de duobus praesumebant. Primo quidem de scientia, secundo de potentia.

⁵¹³ « *Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum* » (I, 19, 9, ad 3).

⁵¹⁴ I-II, 99, 6c.

⁵¹⁵ I-II, 91, 5, ad 2.

⁵¹⁶ Cfr. *ad Rom.*, c. 10, lect. 1, n. 819.

⁵¹⁷ *Ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 165.

Et ideo Deus reliquit homines absque doctrina legis, tempore legis naturae, in quo dum in errores inciderunt, convicta est eorum superbia de defectu scientiae; sed adhuc restabat presumptio de potentia... Et ideo data est lex, quae cognitionem peccati faceret (Rom. 3,20)... Quae tamen auxilium gratiae non dabat ad vitandum peccata, ut sic homo sub lege constitutus et vires suas experiretur, et infirmitatem suam recognosceret, inveniens se sine gratia peccatum vitare non posse, et sic avidius quaereret gratiam⁵¹⁸.

Pedagogia di umiltà o di realismo religioso protesa fundamentalmente a liberare l'uomo dalla falsità della superbia e della propria autonomia, quella perseguita da Dio lungo la storia della salvezza prima di Cristo ebbe due momenti successivi: nel regime della legge di natura, ed era diretta allora contro la presunzione della scienza; nel regime della legge vecchia, e venne diretta allora contro la presunzione della potenza. E sia nel primo che nel secondo caso, Iddio impiegò, insegna S. Tommaso, la logica della sottrazione per convincere l'umanità dell'infondatezza di ogni sua presunzione nella propria virtù: mancò la « doctrina legis » nel primo, mancò lo « auxilium gratiae » nel secondo. Preparazione progressiva iscritta nelle strutture di regimi lacunosi, che ebbe la finalità unitaria di aprire l'animo umano alla grazia e di disporre l'uomo « ad Christi susceptionem ».

Una dottrina sostanzialmente parallela è presentata dal Dottore in I-II, 98, 6, dove prova con lo stesso argomento della superbia umana da vincere — « de duobus homo superbiebat: scilicet de scientia et de potentia » — la convenienza della collocazione della legge vecchia tra la legge di natura e la legge della grazia. Una medesima impostazione lo porterà altrove ad insegnare che non sarebbe stato conveniente che Dio si fosse incarnato « statim post peccatum »:

Primo, quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat: unde eo modo erat homo liberandus ut, humiliatus, recognosceret se liberatore indigere⁵¹⁹.

E per illustrare questo motivo, egli cita la Glossa seguente:

Magno consilio factum est ut, post hominis casum, non illico Dei Filius mitteretur, Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii, in lege naturali, ut sic vires naturae suae cognosceret. Ubi cum deficeret, Legem accepit. Qua data, invaluit morbus, non Legis, sed naturae vitio: ut ita, cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, et gratiae quaereret auxilium⁵²⁰.

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ III, 1, 5c.

⁵²⁰ *Glossa Ordinaria super Gal. 3,19.*

Quest'ultimo testo non distingue tra superbia di scienza e superbia di potenza⁵²¹. Il suo messaggio, tuttavia, segue la linea già conosciuta di una pedagogia divina iniziata sotto la legge di natura e proseguita sotto la legge vecchia, orientata unitariamente e progressivamente verso il Cristo e la sua grazia, operata con l'intento fondamentale di portare l'umanità caduta a riconoscere la propria infermità e disporla così ad aprirsi all'indispensabile grazia del Mediatore. E vediamo che la progressione di tale pedagogia medicinale è fatta dipendere dalla progressione della miseria umana avvenuta sotto la legge vecchia: « Qua data, invaluit morbus... ».

Il quesito posto in III, 1, 5: *Utrum conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis*, S. Tommaso l'aveva posto direttamente in chiave di legge nuova in I-II, 106, 3: *Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi*. E tra le ragioni di una risposta negativa, si poteva leggere la seguente:

Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiae: et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus *ad Rom.* 5,20, dicens: *Lex subintravit ut abundaret delictum: ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

Non possiamo non rilevare l'omogeneità con la quale S. Tommaso insiste su questa dottrina, la quale doveva apparirgli particolarmente atta a rendere intelligibile, a livello teologico, la successione dei regimi per cui dovette passare l'umanità nel suo cammino storico verso la « lex perfectionis » del Cristo e della sua grazia. *Testamentum litterae*, la legge vecchia è stata collocata tra il regime iniziale della legge di natura e il regime perfettivo della legge nuova con precisa finalità preparatoria: completare una opera pedagogica tendente a dimostrare all'uomo, con la parola della esperienza, la misura della sua povertà e il suo bisogno vitale della grazia interiore. Opera di convincimento, questa assegnata al « vecchiume sinaitico » venne svolta con una logica propria di tale regime: ponendo l'uomo antico in modo distinto ed inequivocabile di fronte alle esigenze normative della volontà divina, pur lasciandolo a se stesso⁵²², cioè, senza offrirgli il necessario aiuto interiore che l'avrebbe reso idoneo a tanta osservanza, senza renderlo « giusto » e « virtuoso », intonato nell'intimo al senso della « lettera » precettiva; più ancora: diventando una

⁵²¹ A differenza di I-II, 98, 6c; *Ad Gal.*, c. 3, lect. 7, n. 165.

⁵²² Notiamo l'espressione letta sopra: « ...oportuit quod homo *relinqueretur sibi* in statu veteris legis » (I-II, 106, 3c).

occasione di peccati moltiplicati e di colpa più grave. Dura medicina, certo, ma proporzionata al male da guarire: è come una cura che permette al morbo di raggiungere l'acme del suo decorso con la speranza di vederne in qualche modo esaurita la virulenza. Così, con dialettica psicologica, l'uomo antico posto sotto il regime della legge: aggravato il potere del peccato su di lui⁵²³, fattosi inoltre più lucido critico di questa sua schiavitù⁵²⁴, egli venne portato a riconoscere che senza la grazia di Dio non c'era speranza di liberazione per sé. Indispensabile realismo per aprirsi effettivamente a questa grazia e ricorrere nell'umiltà al Mediatore Cristo Gesù.

c) « *Lex obsequitur promissis Dei* »

Ed ecco, per terminare, un insegnamento che raccoglie in sintesi il pensiero di S. Tommaso sull'argomento. Esso inizia con la spiegazione di Gal. 3,21: *Lex ergo adversus promissa Dei? Absit. Si enim data est lex, quae posset vivificare, vere ex lege esset iustitia*. Partendo dall'affermazione paolina precedente: *Lex propter transgressiones posita est*⁵²⁵, e basandosi sulla dottrina generale, anch'essa paolina, che vede insita nella promessa abramitica una logica di fede e di grazia da compiersi nel Cristo Gesù per la giustificazione di ogni credente, il Dottore commenta:

Dicit ergo, quod licet lex sit posita propter transgressiones, non tamen contrariatur promissioni Dei, quia transgressiones ipsas removere non potest. Si enim eas removeret, tunc manifeste esset contra promissa Dei, quia iustitia esset per alium modum, quam Deus promisit, quia esset per legem et non per fidem... Et ideo dicit, quod si lex esset data talis, quae posset vivificare, id est, tantae virtutis esset, quod posset vitam gratiae, et aeternam beatitudinem conferre, tunc vere et non apparenter iustitia esset ex lege, si lex faceret quod fides facere dicitur, et sic frustra esset fides. Sed lex non iustificat, quia littera, scilicet legis, occidit, ut dicitur II Cor. III, 6 et Rom. c. III, 2...⁵²⁶.

La logica della legge, iniziata a partire dal Sinai (cfr. Gal. 3,17), non può per sé annullare la logica delle promesse, immessa nella

⁵²³ « Data lege, occasionaliter augmentata est virtus peccati (ad Rom., c. 7, lect. 2, n. 547); « Non est remotum peccatum per legem, imo virtus peccati lex, id est augmentatum occasionaliter... » (I ad Cor., c. 15, lect. 9, n. 1020); « Virtus peccati dicitur lex, in quantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit » (I-II, 55, 3, ad 1).

⁵²⁴ Ad Rom., c. 3, lect. 2, nn. 297s e 536, 539. - « Tantum ostendebat culpam » (Ad Hebr., c. 12, lect. 4, n. 704).

⁵²⁵ Gal. 3,19. Cfr. ad Gal., c. 3, lect. 7, n. 165.

⁵²⁶ Ad Gal., c. 3, lect. 8, n. 172.

storia della salvezza sin dal tempo patriarcale. Chiaro il motivo: sono linee diverse, e non si può attribuire a quella della legge l'efficacia giustificante che spetta unicamente a quella delle promesse. La legge, infatti, oltre ad obbedire ad una logica di retribuzione, oltre a non potere giustificare, si presenta come occasione di peccato e di morte; la promessa, invece, si compie nel Cristo Gesù come mistero di giustizia interiore e di vita nuova per il fatto che segue la logica della fede da parte dell'uomo e della grazia da parte di Dio⁵²⁷.

Confermata la validità della promessa come mistero di grazia giustificante compiuto nel Cristo Gesù, non per questo la legge vecchia, *testamentum litterae*, deve dirsi inutile ai fini del medesimo mistero. S. Paolo, infatti, continua: *Sed conclusit scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus* (Gal. 3,22). Precisazione che S. Tommaso accoglie in questo senso: «Ostendit quod lex non solum non contrariatur gratiae, sed est ei etiam in obsequium»⁵²⁸. E commenta:

Lex obsequitur promissis Dei in generali quantum ad duo. Primo quia manifestat peccata. Rom. III, 20: *Per legem cognitio peccati*. Deinde, quia manifestat infirmitatem humanam, in quantum homo non potest vitare peccatum, nisi per gratiam, quae per legem non dabatur. Et sicut ista duo, scilicet cognitio morbi et impotentia infirmi, multum inducunt ad quaerendum medicum, ita cognitio peccati et propriae impotentiae inducunt ad quaerendum Christum. Sic ergo lex obsecuta est gratiae, in quantum praebuit cognitionem peccati et experientiam propriae impotentiae⁵²⁹.

Emerge di nuovo il motivo che assegna alla legge vecchia una funzione *teleologica* di preparazione «ad Christi susceptionem»: il fatto stesso che la legge dava la conoscenza del peccato e non offriva la grazia interiore che avrebbe permesso all'uomo di evitarlo, faceva sì che il suo regime fosse positivamente orientato verso il regime evangelico della legge nuova, «lex perfectionis» in quanto grazia giustificante dello Spirito. Paradosso apparente di una intenzione divina iscritta in strutture imperfette, la finalizzazione della legge vecchia alla legge di grazia della novità evangelica si articola teologicamente come una dinamica protesa a *servire il primato della fede* lungo la storia della salvezza: *oggettivamente*, questo primato è insito nel mistero di promesse divine gratuitamente fatte e misericordiosamente compiute nel Cristo Gesù quale grazia di giustizia interiore; *antropologicamente*, esso venne confermato e servito da un

⁵²⁷ Cfr. *ad Rom.*, c. 4, lect. 2, nn. 333, 355; *ibid.*, lect. 3, nn. 360, 362.

⁵²⁸ *Ad Gal.*, c. 3, lect. 8, n. 173.

⁵²⁹ *Ibid.*, n. 174.

regime di *lettera* che rivelò all'uomo peccatore — riconosciutosi tale — la necessità di affidarsi col realismo religioso dell'umiltà a quella stessa logica che comandava, sin dalle promesse, il mistero perfettivo del Cristo Liberatore. E tale ricorrere alla grazia offerta in Cristo Gesù, tale aprirsi al dono vitale della legge nuova, qualora si avvera concretamente, costituisce precisamente quell'atto di fede posto da Paolo come condizione essenziale della giustificazione evangelica⁵³⁰.

« *Lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum* », avevamo letto⁵³¹. La perfezione della legge nuova consiste nella grazia dello Spirito, grazia di fede e di giustizia interiore assicurata all'umanità nel mistero del Cristo Redentore; l'imperfezione della legge vecchia consisteva invece nella mancanza di questa grazia medesima. Gli sviluppi precedenti hanno mostrato come S. Tommaso vedeva all'opera nel rapporto dinamico di questi due « tempi » successivi un'intenzione divina precisa, creatrice di un orientamento teleologico verso una pienezza di misericordia e di salvezza. E tale orientamento ebbe una sua forma concreta nell'avere Iddio permesso che l'umanità posta storicamente sotto un regime di « lettera » come quello della legge vecchia avesse aumentati i suoi peccati ed aggravata la sua colpevolezza, nell'averlo permesso con finalità positiva, espressione di pedagogia medicinale: rendere l'uomo consapevole e della sua povertà e della necessità per lui di ricorrere, con il realismo umile della fede, al Mediatore della grazia e all'Autore della legge nuova. Dalla « *vetustas litterae* » alla « *novitas Spiritus* », attraverso l'esperienza rivelatrice di una umanità « carnale » fattasi più lucida conoscitrice della sua schiavitù ed invitata così ad affidarsi all'unico Liberatore.

Con ciò, la legge vecchia, proprio mediante l'imperfezione che la distingueva, svolse una strumentalità specifica ed oggettivamente indispensabile: inducendo l'uomo sinaitico, rappresentante provvidenziale dell'uomo antico, ad adeguarsi alla logica unitaria che comanda dal di dentro il corso progressivo della storia della salvezza. E' la logica della fede e della grazia, logica presente nel mistero delle

⁵³⁰ « *Credere in Deum, est credendo in Deum ire...* » (*ad Rom.*, c. 4, lect. 1, n. 327; cfr. II-II, 2, 2c). « *Ex eo enim quod credit (quis) in Deum iustificansem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum* » (*ad Rom.*, *ibid.*, n. 331; cfr. I-II, 113, 4). Sulla fede biblica, in genere e la fede paolina, in particolare, leggere: S. VIRGULIN, *La fede nel Profeta Isaia*, in *Biblica*, 31 (1950), pp. 346-364, 483-503; P. MICHALON, *La Foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu dans l'Ancien Testament*, in *Nouv. Rev. Théol.*, 75 (1953), pp. 587-600; M.-E. BOISMARD, *La Foi selon saint Paul*, in *Lumière et Vie*, n. 22, 1955, pp. 65-90; J. ALFARO, *La foi, abandon de l'homme à Dieu et acceptation du message chrétien*, in *Concilium*, n. 21, 1967, pp. 49-59.

⁵³¹ I-II, 107, 2c.

promesse e perfettamente compiuta nel mistero evangelico. Strumentalità di un regime storicamente sorpassato, ma testimonianza perennemente valida per ogni candidato alla grazia giustificante e salvifica della legge nuova⁵³².

⁵³² Rileviamo quanto questo orientamento finalizzato verso la perfezione della legge nuova, « teleologia » divina operante nell'imperfezione stessa della legge vecchia, sia vicino alla nozione dinamica e salvifica della *giustizia di Dio* - opposta a quella condannatoria della « collera di Dio » - che esprime nel Vecchio Testamento la fedeltà di Dio all'impegno misericordioso da Lui preso nei confronti del popolo della Sua elezione, ossia, la coerenza della Sua azione con gli imperativi del disegno di bontà immesso da Lui nel mistero storico della Sua salvezza; nozione, questa, presente pure nella formula *giustizia di Dio* sotto il cui segno Paolo Apostolo, nella Lettera ai Romani (1,17 - 3,26), raccoglie in unità d'indirizzo il corso progressivo della storia della salvezza, dalle promesse iniziali al compimento evangelico nel Cristo Gesù (leggere al riguardo : S. LYONNET, *De iustitia Dei in Epistola ad Romanos 1,17 et 3,21-22*, in *Verbum Domini*, 25 (1947), pp.23-34; *De iustitia Dei in Epistola ad Romanos 10,3 et 3,5*, *ibid.*, pp. 118-121; *De iustitia Dei in Epistola ad Romanos 3,25-26*, *ibid.*, pp. 129-144, 193-203, 257-263; *La notion de justice de Dieu en Rom. 3,5 et l'exégèse paulinienne du « Miserere »*, in *Sacra Pagina*, vol. II, 1959, pp. 341-356; S. SCHMIDT, *S. Pauli « iustitia Dei » notione iustitiae quae in V.T. habetur dilucidata*, in *Verbum Domini*, 37 (1959), pp. 96-105; E. BEAUCAMP, *Théophanie du Psaume 50 (49)*, in *Nouv. Rev. Théol.*, 81 (1959), pp. 897-915; *La justice de Dieu et l'économie de l'Alliance*, in *Studi Biblici Franciscani Liber Annuus XI* (1960-1961), pp. 1-55; S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani* (Historia Salutis - Serie Biblica, 1), Napoli, 1966, pp. 23-49; *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains* (Bibliothèque Oecuménique, 8), Paris, 1969, pp. 25-53). — Quattro volte abbiamo incontrato presso S. Tommaso l'affermazione di un rapporto di *necessità* tra la legge vecchia e la novità evangelica della legge nuova: « Erat necesse quod alia gratia peccata auferens, et reconcilians Deo, veniret » (cfr. sopra nota 478); « *Necessitas... secundae gratiae est ex insufficientia legis...* » (cfr. sopra nota 479); « *Et ideo necessarium fuit dari legem Spiritus, quae charitatem in corde faciens, vivificet* » (cfr. sopra nota 487); « *Ideo ergo necessarium fuit Christum incarnari, quia lex iustificare non poterat* » (cfr. sopra nota 489). E' chiaro che tale « necessità » è relativa, non assoluta: relativa cioè alla logica e all'indirizzo che Dio stesso ha voluto imprimere nelle strutture della sua opera salvifica lungo il suo decorso storico. Questa logica e questo indirizzo rivelano un *debito contratto da Dio nei confronti di se stesso*; per questa ragione, attenendosi ad essi, Dio si dimostra *giusto* nel momento stesso in cui attua il mistero storico della sua misericordia. — A tale riguardo, giova riferire la profonda intuizione: « *Impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit: sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris: Deus autem sibi ipsi est lex* » (I, 21, 1, ad 2). Questa intuizione è anche articolata secondo la nozione del *debitum* quale è riferibile a Dio (*ibid.*, ad 3): dopo aver precisato che « *in nomine debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis* », S. Tommaso vi prosegue: « *Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur* ». Mistero di giustizia divina che consiste nell'agire Iddio secondo le esigenze di un ordine da Lui inteso e nel quale si concreta una « regola » o una « legge » che manifesta la verità della sua sapienza e volontà (cfr. I, 21, 2c). — Orbene, questa « regola » o « legge » alla quale Iddio a-

CONCLUSIONE GENERALE

Dalla *lettera* allo *Spirito*, dalla *legge* alla *grazia*, dalla *carità prescritta* alla *carità donata*, da Mosé mediatore al Mediatore Gesù Cristo: la dinamica che portò la storia della salvezza alla sua attuale pienezza evangelica ha nel tema della legge vecchia e nuova una sua sede teologica privilegiata. E l'insegnamento di S. Tommaso ne offre una dimostrazione convincente.

A parte, infatti, la sua ricchezza a livello analitico — legge e giustizia, fede ed opere, grazia e precetti, libertà e schiavitù, amore e timore, regime ed individuo, volontà di salvezza universale e strutturazione salvifica progressiva, etc.. — il tema riveste presso S. Tommaso una fisionomia globale che è doveroso sottolineare: obbedisce ad una prospettiva spiccatamente *storica*, in cui la successione temporale e la progressione finalizzata sono messe in particolare risalto. I diversi elementi che integrano il tema trovano ciascuno in questa prospettiva collocamento giusto e concreto significato. Sotto tale aspetto, che è principale, possiamo riferire l'intera dottrina tomista in materia ad una duplice intuizione di base:

Omnes differentiae quae assignatur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum — Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest⁵³³.

A questa intuizione, che inserisce la realtà rispettiva delle due leggi nella linea di un rapporto reciproco a carattere dinamico, se ne aggiunge un'altra, più aperta alla dimensione « istituzionale » e « collettiva » del mistero:

Status mundi variari potest... secundum diversitatem legis.. Successit status novae legis statui veteris legis tamquam perfectior imperfectiori⁵³⁴.

derisce manifestando la sua giustizia, ebbe anche una sua fisionomia storica, caratteristica ed inconfondibile, nel mistero salvifico *tale quale* lo volle attuato nel tempo la misericordiosa sapienza di Dio medesimo. « Iustitia Dei respicit decentiam ipsius »: *deceat Deum*, ossia, è debito di Dio verso se stesso il portare a compimento l'opera della sua salvezza secondo la logica stessa immessa da Lui in detta opera. Applicata così alla storia della salvezza, la *giustizia di Dio* coincide praticamente con la fedeltà di Dio al proposito rivelato della sua grazia, proposito concretato, secondo un suo aspetto importante, in quel rapporto di *necessità* che S. Tommaso spesso intuisce tra il regime imperfetto della legge vecchia e il regime perfetto e perfettivo della legge nuova. — Tutta la *quaestio XXI* della *Prima Pars*: *De iustitia et misericordia Dei*, è da leggere e meditare anche in questa prospettiva, la quale è profondamente biblica e paolina...

⁵³³ I-II, 107, 1, ad 2; 107, 2c.

⁵³⁴ I-II, 106, 4c.

Pertanto, attraverso le formule « legge nuova » e « legge vecchia », S. Tommaso raggiunge in profondità la realtà storica di due condizioni umane apparse successivamente come due espressioni, imperfetta l'una e perfetta l'altra, del volto che la volontà salvifica di Dio ha voluto assumere lungo il progresso temporale. In altre parole, vengono delineati i profili di due tipi umani in chiave religiosa: il tipo sinaitico e il tipo evangelico, ciascuno riferito ad una tappa o momento della storia della salvezza. Non solo. Nella differenza stessa delle due condizioni — differenza concretata secondo la dialettica dell'imperfetto e del perfetto — S. Tommaso intuisce attivamente presente il mistero di un dinamismo di maturazione immesso da Dio in strutture da Lui create per servire il compiersi della Sua opera di misericordia nel Cristo Gesù.

Insufficiente la legge vecchia, lacunosa la tappa mosaica, imperfetta la condizione dell'uomo sinaitico — S. Tommaso insiste su tale complessiva « infermità » e l'articola con sicurezza teologica sulla scia specialmente di Paolo Apostolo. Ma ancora discepolo di Paolo, egli prospetta sempre il regime vecchio della « lettera » legato ad un ordine di cose superiore ad esso e nel quale ha precisa funzione strumentale; dalla « lettera » allo « Spirito », mediante l'apporto provvidenziale di un'esperienza di peccato tipica appunto del momento sinaitico. « Lex obsequitur promissis Dei »⁵³⁵: dal profondo di una povertà aggravata ma lucidamente vissuta, Iddio ha voluto che spuntasse il bene di un inserimento consapevole dell'uomo antico nella logica di fede e di grazia che ha sempre comandato il mistero salvifico attraverso « tempi » e « regimi » e che trovò nella legge nuova il suo perfetto compimento. Unità della storia della salvezza sotto il segno complessivo della « fede-grazia » e sotto il segno dinamico di una teleologia divina di natura pedagogica e medicinale — unità di cui S. Tommaso si rivela grande assertore.

Ovviamente, la rivelazione biblica in materia e le stesse formule « legge vecchia » e « legge nuova » da lui ereditate dalla tradizione teologica, orientavano sin dall'inizio il suo pensiero verso una presentazione storica e dinamica del tema. Ma il suo genio consistette, su questo punto, nell'aver egli raccolto in unità tutta una teologia della salvezza, cementandone i diversi elementi costitutivi in una sintesi che fosse affermazione globale ed articolata di una volontà divina intenta a compiere un'opera di misericordia mediante la logica specificamente temporale del progresso, della maturazione, del perfezionamento. Da una parte, infatti, tutto quanto egli attribuisce al « te-

⁵³⁵ *Ad Gal.*, c. 3, lect. 8, n. 174.

stamentum litterae», dimostrandolo buono ma imperfetto, poggia sull'idea basilare, non sempre esplicita ma sempre presente, di un'esigenza che si concretava secondo il principio: « Lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum »⁵³⁶. Dall'altra parte, tutta la consistenza soteriologica che egli riconosce alla legge nuova, intesa precisamente come « lex Evangelii » e « lex Novi Testamenti », fa capo all'idea ugualmente basilare di un regime di grazia compiuto nella pienezza dei tempi e realizzabile nei cuori quale « lex perfectionis », attuazione cioè nel presente evangelico dei valori che nel passato sinaitico venivano prescritti, promessi o prefigurati, ma non effettivamente donati.

Sottolineare questo aspetto dinamico-storico mentre concludiamo il nostro lavoro non significa affatto misconoscere il prestigioso corpo d'insegnamenti particolari offerti alla nostra educazione da S. Tommaso teologo della legge vecchia e nuova: è semplicemente mettere in risalto quel che crediamo essere il suo apporto principale e più originale in materia. Sia ciò anche accolto come reazione nostra all'idea, purtroppo di moda e tristemente superficiale, di un Tommaso d'Aquino ancorato a categorie mentali estranee ad una autentica teologia della storia della salvezza.

GIOVANNI HELEWA

⁵³⁶ I-II, 99, 6c.