



Grace as Participation in the Divine Nature: Anthropological Implications of the Mysteries of Christian Faith

Il tema che qui desidero sviluppare è il significato antropologico della grazia come partecipazione della natura divina che Cristo ha introdotto nell'essere umano *in fundo animae*. San Tommaso cerca di scoprire questo significato a partire dal dato biblico che San Pietro enuncia come #####, [1] San Paolo come #####, [2] San Giacomo come #####, [3] e San Giovanni come ##### (#####) ## ###, [4] per cui si vede «Quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente!» (1 Gv 3,1).

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

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

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

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

La forte affermazione viene giustificata con un rimando a Giovanni Damasceno secondo cui l'umanità di Cristo è *sicut quoddam organum divinitatis eius*. [13] Perciò le sue azioni potevano essere salutari cioè salvifiche per noi. Perché speciale strumento della divinità, occorre che Cristo abbia anche una speciale congiunzione con essa. E qui San Tommaso inizia un ragionamento di alta metafisica teologica. Qualsiasi sostanza tanto più pienamente partecipa della bontà di Dio quanto più si avvicina alla sua bontà. Cosicché anche l'umanità di Cristo, per ciò che fu congiunta più prossimamente e più specialmente di ogni altra alla divinità, partecipò in modo più eccellente alla bontà divina mediante il dono della grazia. Nell'umanità di Cristo, dunque, vi fu l'idoneità non solo ad avere la grazia, ma anche a riversarla negli altri (come per i corpi più lucenti la luce del sole passa agli altri). Il testo dice: «Unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius

divinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit».[14]

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

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

Nel *Compendio di Teologia* l'Angelico esprime questa dialettica con una formula più piena e concisa, in corrispondenza del principio aristotelico *omne agens agit sibi simile*: come l'umanità di Cristo è la realtà che massimamente partecipa della grazia divina, così – e nella stessa misura – è l'agente primo della sua derivazione. Avendo ricevuto l'uomo Cristo la somma pienezza di grazia quale unigenito del Padre, anche la grazia ha potuto da lui riversarsi sugli altri.[19] In altre parole, il primo momento della recezione o partecipazione della pienezza della grazia da parte dell'umanità di Cristo, è quello che fa da fondamento del secondo momento o attuazione in somiglianza da sé come causa seconda universale della ridondanza del grazia in ogni soggetto capace di riceverla. L'operare segue l'essere, e ambedue i momenti fanno capo alla filiazione naturale dell'umanità di Cristo in quanto assunta *in persona Verbi*: «Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Dei filius non per participationem, sed per naturam».[20]

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

Di conseguenza San Tommaso propone tre motivi per i quali la pienezza della grazia della Madre di Dio è eminente. Primo, riguardo alla sua anima, che evitò di fare ogni peccato più di ogni altro santo, fatta eccezione di Cristo. La Madonna inoltre esercitò ogni genere di virtù, mentre gli altri santi solo alcune speciali: chi l'umiltà, chi la pietà, sicché ciascuno viene proposto come esempio di una particolare virtù, come ad esempio San Nicola per la sua misericordia. La Beata Vergine viene invece portata non solo come esempio di umiltà (*Lc* 1, 48) e di castità (*Lc* 1, 34), ma di tutte le virtù. Lei quindi è piena di grazia, sia per la sua purezza sia per le sue virtù.[24] È poi eminente per la ridondanza della grazia dall'anima al suo corpo (*quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus*). È magnifico che i santi abbiano tanta grazia capace di santificare la loro anima.

Ma l'anima della Beata Vergine ne fu talmente ripiena da ridondare sul suo corpo, tanto da renderlo degno di concepire il Figlio di Dio.[25]

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

Si tratta di un punto d'arrivo importante dell'Angelico secondo cui la Beata Vergine e le creature spirituali, in quanto ricreate nell'essere della grazia (*in esse gratiae*), possono essere principio attivo particolare della derivazione orizzontale della grazia di Cristo. Non ovviamente secondo l'infinita universalità propria dell'umanità di Cristo, ma secondo una pienezza particolare, adeguata alla propria misura di partecipazione, dell'infinita grazia di Cristo. Naturalmente il testo vuole esprimere l'eccellenza *quantum ad refusionem* della Madonna, tuttavia, per aggiunta, l'Angelico riesce anche a riconoscere la causalità di ogni santo, cioè giusto, nella derivazione orizzontale della grazia di Cristo.

Seguendo il principio tomista secondo cui la creazione e la ricreazione sono del tutto simili (*omnino est simile de creatione et recreatione*),[27] ben si può affermare che questa novità dell'antropologia teologica sia un'attuazione del principio pienezza-causa (o partecipazione-causa) nell'ordine dell'essere della grazia (*esse gratiae*), analoga a quella sostenuta da lui con il proposito di indicare la causalità orizzontale dell'essere nella prima creazione (*esse naturale*). In altre parole, come nell'ordine naturale l'agente creato può causare l'essere (*esse naturae*) in senso assoluto, benché nella concretezza dell'atto singolare, così similmente nell'ordine della ricreazione introdotto da Cristo, l'agente ricreato (*in esse gratiae*) può causare la grazia, in senso assoluto, ma nella concretezza dell'atto singolare. In breve, se nell'ordine naturale si può affermare secondo San Tommaso che l'essere creato può causare l'essere in un dato soggetto (*ens creatum causa esse in hoc*),[28] così analogamente si può anche affermare nell'ordine della grazia che il soggetto umano ricreato nella grazia può causare la grazia in un altro soggetto capace di riceverla (*homo ricreatum in gratiae causat esse gratiae in hoc*). Così pure, se è valido per l'Angelico che Pietro genera Paolo (*homo-Petrus generat hominem-Pulum*), *servatis servandis* per l'ultimo Aquinate è ugualmente valido che il figlio di Dio per partecipazione della grazia, Pietro, può generare un altro figlio per partecipazione, Paolo (*Petrus, filius Dei per gratiam vel participationem, generat Paulum, filius Dei per gratiam*). Nella vita dei santi sono presenti questi flussi e riflussi della grazia fra la madre e il figlio, fra il maestro e il discepolo, fra il direttore spirituale e il penitente, e viceversa, come pure fra gli amici e gli sposi e in quei rapporti umani che riescono a essere «vincolo di perfezione» (Col 3,14). Perciò una delle affermazioni più nuove e forti che io conosca nel Magistero di Papa Benedetto XVI, è quella della tesi centrale della sua ultima Enciclica, che ascrive tutta la vita sociale a uno scambio vicendevole della grazia di Cristo: «Destinatari dell'amore di Dio, gli uomini sono costituiti soggetti di carità, chiamati a farsi essi stessi strumenti della grazia, per effondere la carità di Dio e per tessere reti di carità. A questa dinamica di carità ricevuta e donata risponde la dottrina sociale della Chiesa. Essa è '*caritas in veritate in re sociali*': annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società».[29]

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

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

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

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

Per mezzo della grazia, quindi, veniamo a stringere con i giustificati un vincolo di perfezione così personale, intimo e vicendevole, che le loro differenti pienezze di meriti e di grazie procurano anche a noi una partecipazione della loro grazia di Cristo. Da un lato i grandi meriti e le grazie dei giusti conferiscono alle loro preghiere una grande efficacia, tanto che essi ottengono per noi da Dio grazie segnalate e non solo ci preservano dal perdere la filiazione divina ma ci spronano a crescere sempre verso l'alto e verso maggiori meriti. Dove non arrivano le nostre forze vengono in nostro aiuto i nostri santi amici, e con le loro suppliche, grazie e carità ci rendono possibile una crescita nella grazia e nei doni del Santo Spirito che da noi stessi non avremmo mai potuto ottenere.[40]

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

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

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

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

Marcelo Sánchez Sorondo

[1] «partecipi della natura divina» (2 Pt 1, 4).

[2] «nuova creatura» (2 Cor 5, 17).

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

[4] «nato da Dio» (1 Gv 5,18).

[5] *De vera relig.*, 16.

[6] *Serm.* 21,3.

[7] *S. Th.*, III^a, q. 1, a. 2.

[8] *Gv* 1, 14.

[9] Cf. *S. Th.*, III^a, 6, 6.

[10] Cf. *S. Th.*, III^a, 8, 5 ad 3.

[11] *Loc. cit.*, cor.

[12] *De Veritate*, q. 29, a, 5 c.

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

[14] *De Veritate*, q. 29, a. 5 c.

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

[16] *De Veritate*, q. 29, a. 5 ad 3. Si può osservare un continuo approfondimento nella spiegazione della causalità dell'umanità di Cristo. Mentre qui si parla d'istrumento attivo, quasi causa seconda, nel *Commento al libro delle Sentenze*, Cristo ha una mera causalità disposizionale: «in aliqua actione potest aliquid esse medium dupliciter; scilicet quantum ad perfectionem, et quantum ad dispositionem tantum: sicut natura est medium in operatione qua Deus producit animam sensibilem, quia ipsa perfectio ultima fit mediante natura; sed in operatione qua producit animam rationalem, natura non est medium, nisi quantum ad dispositionem. Similiter dico, quod Deus immediate format mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiae; et tamen potest ibi cadere medium disponens; et sic gratia fluit a Deo mediante homine Christo: ipse enim disposuit totum humanum genus ad susceptionem gratiae» (*Super Sent.*, lib. 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 3).

[17] *Ef* 1,6.

[18] *S. Th.*, III^a q. 7 a. 11 ad 3.

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

[20] *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 215.

[21] *Ap* 13, 1.

[22] Cf *S. Th.*, III^a, q. 27, 5.

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

[24] Cf *Super Ave Maria*, a. 1.

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

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

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

[28] *S. Th.*, III^a, q. 7 a. 10.

[29] *Caritas in veritate*, 5.

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

[31] *S. Th.*, III^a, q. 62, a. 4 ad 1.

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

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

[34] *De Potentia* 6, a. 6 ad 5.

[35] *De Malo*, q. 2, a. 12

[36] *De Malo*, q. 2, a. 11.

[37] *S. Th.*, III^a q. 7 a. 10 cor.

[38] *S. Th.*, III^a q. 7 a. 10 ad 1.

[39] *S. Th.*, III^a q. 7 a. 10 ad 2.

[40] *S. Th.*, II-II, q. 83 a. 4.

[41] 1 *Cor* 12, 12 ss.

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

[43] «Philosophus dicit in VIII Polit., cap. 1, quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Ierusalem secundum illud, Ephes. II, 19: *estis cives sanctorum et domestici Dei*. Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuita, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum. Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit: in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum» (*De virtutibus*, q. 2 a. 2 co.).